

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WENDELL EVANGELISTA SOARES LOPES

Hans Jonas e a Diferença Antropológica:
Uma análise da biologia filosófica

Belo Horizonte
FAFICH / UFMG
2014

WENDELL EVANGELISTA SOARES LOPES

**Hans Jonas e a Diferença Antropológica:
Uma análise da biologia filosófica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues.
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

**Belo Horizonte
FAFICH / UFMG
2014**

100

L864h

Lopes, Wendell Evangelista Soares

2014

Hans Jonas e a diferença antropológica [manuscrito] :
uma análise da biologia filosófica / Wendell Evangelista
Soares Lopes - 2014.

411 f. il.

Orientador: Ivan Domingues.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências.

1. Jonas, Hans, 1903-1993. 2. Filosofia – Teses. 3.
Ontologia - Teses. 4. Antropologia filosófica - Teses. I.
Domingues, Ivan. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ao Watson

AGRADECIMENTOS

Agradecemos, antes de tudo, ao prof. Ivan Domingues, que além de acolher a orientação da presente tese e além das várias conversas que tivemos sobre Jonas e filosofia em geral, nos recebeu em sua casa, onde também pudemos discutir horas a fio pontos do presente trabalho de pesquisa, que graças as suas observações precisas ora recebeu maior luz para o autor, e ora se revelou em seu pontos ainda problemáticos, que puderam ser retratados. Agradecimentos também devem ser dados ao prof. Dietrich Böhler e sua equipe do *Hans Jonas Zentrum*, que nos recebeu e ofereceu as melhores condições de pesquisa, disponibilizando todos os documentos que se encontram agora em preparo para a *Kritische Gesamtausgabe*. Dessa equipe, agradecemos, em especial, a Florian Preußger, Jens Olé Beckers e Jens Peter Brune, com os quais tivemos a oportunidade de discutir vários pontos da edição crítica e da obra jonasiana. Agradeço também ao professor Vittorio Hösle, com quem pude discutir alguns pontos desta tese sobre a natureza do orgânico. Dele recebi grande encorajamento para minha pesquisa e enviando-me diligente e generosamente seu belo ensaio “Objective Idealism and Darwinism” bem como sua entrevista com Hans Jonas. Não poderíamos esquecer também de Roberto Franzini Tibaldeo, com quem discutimos a obra jonasiana e que gentilmente nos enviou seu volumoso e competentíssimo trabalho sobre a biologia filosófica de Jonas; e também de Nathalie Frogneux, com quem pude discutir certos problemas da obra de Jonas nos Colóquios realizados em Curitiba e Belo Horizonte, e por me enviar gentilmente dois de seus ensaios sobre a filosofia de Jonas. Agradecemos aos prof. Marco Aurélio e Jelson Oliveira pela precisa contribuição que deram ao trabalho com as análises e intervenções que fizeram nos exames de qualificação e defesa da presente tese. Jelson, em especial, que disponibilizou dois livros essenciais que confirmaram pontos trabalhados nesta tese. Também os professores Carlos Roberto Drawin e Lilian Simone Godoy ofereceram profundas contribuições durante o exame de defesa de tese, ao que deixamos aqui os mais sinceros agradecimentos. Aproveitamos para deixar aqui também nossos sinceros agradecimentos tanto aos colegas do Grupo Hans Jonas, com os quais a interação nos Colóquios tem sido sempre de valor inestimável, quanto aos colegas do grupo de Pesquisa do NEPC, com os quais a discussão foi sempre valiosa e contribuiu imensamente para a maturação de problemas ligados à ética e às atuais biotecnologias. A esses nomes deve se acrescentar ainda os nomes de Antonio Gargano, Paolo Becchi, Henri Atlan, Vallori Rasini que também contribuíram ora ao enviar-nos materiais importantes para pesquisa, ora nas conversas que tivemos. E, por fim, mas não menos importante, agradecemos ao Curso de pós-graduação em filosofia da UFMG, no nome da Andrea e dos professores coordenadores, Helton Adverse e Telma Birchall pela ajuda que ofereceram diligentemente sempre que precisamos, e também à CAPES pela bolsa de estudos que durante quatro anos nos proporcionou o tempo e a estabilidade para levar a cabo a pesquisa.

RESUMO

A presente tese oferece uma interpretação original da biologia filosófica de Hans Jonas. Mostraremos inicialmente que a filosofia jonasiana é marcada pela diferença antropológica, a partir da qual o filósofo equaciona o horizonte da filosofia moderna tal como o herda de Husserl e Heidegger, aproximando-se, entretanto, do já antigo movimento da Antropologia Filosófica, embora de modo completamente independente. Aí a filosofia é chamada a considerar, ao lado da questão fundamental do ser enquanto tal, o problema do sujeito questionador e compreensivo do ente como um todo. No interior desse viés da filosofia alemã, Jonas encontra sua originalidade e inflexão própria ao considerar o homem como possuindo um acesso privilegiado ao ser por justamente fazer parte desse todo enquanto o vivente capaz de conhecer a vida. Neste sentido, veremos que o método da filosofia jonasiana é marcado pela diferença antropológica tanto ao considerar a dimensão psíquica, traço fundamental da vivência humana, deixada de lado na consideração da ciência natural, quanto ao pensar o resto da vida desde a medida humana – sem que isto se confunda com um antropomorfismo ingênuo. Uma vez demonstrado essa espécie crítica de antropocentrismo metodológico, acompanharemos como a diferença antropológica se evidencia na leitura existencial-dialética da liberdade orgânica em seu avanço através de seus estágios vegetal, animal e finalmente humano. Esta análise nos entregará uma concepção dialética do orgânico, que em seu momento sintético não é mais mera auto-conservação, mas auto-transcendência, e isto quer dizer, auto-produção autônoma da forma vivente frente ao ambiente externo, mas também possível transcendência da própria forma atual (evolução), que, embora apenas individualmente orientada teleologicamente, encontra como fim último de seu desenvolvimento o *anthropos*. Como estágio final e expressão máxima do processo do ser, a diferença antropológica se revela não mais apenas como uma chave de leitura do mundo vivente, mas como o momento de uma diferença última, instalada no ser como todo – não como um ente espiritual desenraizado, mas ainda assim trans-animal. Veremos que Jonas afirma resolutamente a diferença antropológica como essência, inclusive, transhistórica na história, marcada pela faculdade simbólica, que se evidencia no *homo pictor*, esta figura da liberdade eidética do *anthropos*, o qual se realiza numa escalada potencial que vai desde a construção de ferramentas, passando pelas obras aparentemente inúteis da arte, até alcançar a força do conceito racional e da responsabilidade. Por fim, veremos que ao ser o “pináculo do ser”, a diferença antropológica se torna diferença ética, dando ao homem o posto de guardião do ser, o que exige dele responder pela existência futura da humanidade e da biosfera – um humanismo ético que não se rende, entretanto, a um antropocentrismo ético ingênuo, mas concede à natureza um valor próprio, e ademais se pretende uma resposta existencial-ética ao problema do nihilismo.

ABSTRACT

This thesis offers an original interpretation of Hans Jonas' philosophical biology. Initially we will show that jonasian philosophy is marked by the anthropological difference, from which Jonas equates the horizon of modern philosophy as it inherits from Husserl and Heidegger. Nonetheless, his thinking comes quite close to the longstanding movement of Philosophical Anthropology, although it is independent from that movement. Here philosophy is called to consider, beside the fundamental question of being as such, the problem of the being who tries to understand being as a whole. Within this bias of German philosophy, Jonas finds its own originality and inflection to consider man as having privileged access to being as such by just being part of that whole while living creature capable of knowing life. In this sense, we will see that the method of Jonas' philosophy is marked by anthropological difference in considering both, the psychic dimension, fundamental trait of human experience, set aside on the account of natural science, and the rest of life from the point of view of human measure – without that being confused with a naive anthropomorphism. Once demonstrated this kind of critical anthropomorphism, we will follow how the anthropological difference is evident in the existential-dialectical reading of the organic freedom, in their advance throughout all their stages. This analysis will give us a conception of organic existence as characterized by a dialectical movement, which in its synthetic moment is not mere self-preservation, but self-transcendence, and that means, autonomous self-production of the living form opposite to the external environment, including also possible transcendence of the actual form itself (evolution), which, although only teleologically oriented in terms of the individual, finds its ultimate aim of developing in the *anthropos* itself. As a final stage and being the ultimate expression of the process, the anthropological difference reveals itself not only as a key to reading the living world, but ultimate difference in being as whole – not as an uprooted spiritual being, but still so as a transanimal. We will see that Jonas thinks of anthropological difference as even transhistorical essence in history, marked by the symbolic faculty of the *homo pictor*, this figure of eidetic freedom of man, which takes place in a potential escalation ranging from building tools, apparently useless works of art, until find the strength of rational concept and human responsibility. Finally, we will find that to be just the “pinnacle of being”, the anthropological difference becomes an ethical difference, giving man the place of guardian of being, which confers to him the responsibility for the survival of mankind and the biosphere – an ethical humanism that does not surrenders itself whatsoever to a naive ethical anthropocentrism, but covers in his own account the value of nature as a whole, and also intends to be an existential and ethical response to the problem of nihilism as such.

ABREVIATURAS¹

Da bibliografia de Jonas

- Augustin* – Augustin und das paulinische Freiheitsproblem [Agostinho e o problema paulino da liberdade] (1930: foi utilizada a versão de 1965).
BEN – Dem bösen Ende näher [Mais próximos de um fim desastroso] (1993).
Erinnerungen – Erinnerungen [Memórias] (2003).
EV – Erkenntnis und Verantwortung [Conhecimento e responsabilidade] (1991).
GR – The Gnostic Religion: (1958: foi utilizada a edição de 2001).
GSG I – Gnosis und spätantiker Geist I [Gnose e o espírito tardoantigo I] (1934).
GSG II – Gnosis und spätantiker Geist II [Gnose e o espírito tardoantigo II] (1954).
IR – The Imperative of Responsibility (1984).
KGA - Kritische Gesamtausgabe [Edição Crítica] (ainda em publicação)².
MGS – Materie, Geist und Schöpfung [Matéria, espírito e criação] (1988).
MM – Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz (1996).
MOS – Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? (1981: foi utilizada a edição de 1987).
OF – Organismus und Freiheit [Organismo e liberdade] (1973).
PE – Philosophical Essays (1974: foi utilizada a edição de 1980).
PL – The Phenomenon of Life (1966: foi utilizada a edição de 2001).
PRVEJ – Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts [Filosofia: retrospectiva e prospectiva no final do século] (1993).
PUMV – Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen [Investigações filosóficas e conjecturas metafísicas] (1992).
PV – Das Prinzip Verantwortung [O princípio responsabilidade] (1979: foi utilizada a edição de 1984).
TME – Technik, Medizin und Ethik [Técnica, Medicina e ética] (1985: foi utilizada a edição de 1987).
WPE – Wissenschaft als persönliches Erlebnis [Ciência como experiência pessoal] (1987).
ZNE – Zwischen Nichts und Ewigkeit [Entre o nada e a eternidade] (1963).

De outras bibliografias

- Hua – Husserliana (Edição completa das obras de Husserl: foram utilizados apenas alguns dos volumes)
GA – Gesamtausgabe [Edição completa] (de Heidegger: foram utilizados apenas alguns dos volumes)
SZ – Sein und Zeit [Ser e Tempo] (1927: foi utilizada a versão de 1965)

¹ Os títulos das obras as quais listamos nesta abreviatura encontram-se traduzidos para o português na bibliografia da presente tese. No corpo do texto, a tradução acompanhará apenas a primeira vez que aparecer o título de um desses livros, especialmente dos títulos alemães. O mesmo valerá para os títulos alemães dos ensaios de Jonas, os quais não se encontram listados acima, mas apenas na bibliografia.

² No Apêndice I, no final da tese, são fornecidos “Plano de Edição” e comentário completo da *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* [Edição Crítica da Obra de Hans Jonas].

NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES E CITAÇÕES:

No que se segue, o método adotado para as citações foi o de referenciar apenas em português e no corpo do texto. No caso dos textos de Jonas e Heidegger, as citações de ensaios e livros utilizados são oferecidas a partir das abreviações listadas na página anterior. Para edições e traduções consultadas desses documentos, remetemos o leitor à bibliografia. Nem todas as obras de Jonas e Heidegger foram citadas a partir das obras acima listadas, e nesse caso adotou-se a seguinte padronização, que serviu também para todos os outros textos citados: autor, data (seguida de letras “a”, “b”, etc, caso existam textos do mesmo ano de um mesmo autor) e página (p. ex.: Frogneux, 2001a, p. 171). Uma vez que as datas são um elemento hermenêutico importante para qualquer interpretação filosófica, considerou-se por bem utilizar o seguinte recurso: ao lado do ano da edição do livro ou ensaio utilizado foi acrescido entre [] o ano original da publicação para que o leitor tenha uma compreensão mais exata de certos desenvolvimentos históricos dos problemas abordados. Assim, a citação fica grafada nesses casos como se segue: (Hösle, 2004[1997], p. 201) – a primeira data indicando o ano da edição da versão utilizada, e a segunda explicitando o ano original do trabalho do referido autor, seguida, claro, da página. Ademais, no caso especial de Jonas, optou-se por também fazer referência a todas as versões de seus textos onde uma citação pode ser encontrada, e isto por dois motivos: o primeiro, teórico, e visa apontar a permanência da ideia citada durante diferentes períodos da obra jonasiana, o que lança luz sobre a continuidade de seu pensamento; num sentido mais prático, tal atitude visou proporcionar ao leitor o acesso à citação por mais de um texto. No caso de textos que foram escritos por Jonas tanto em inglês como em alemão, fez-se o uso de ambas as versões, tanto americana quanto alemã, e isto por um fato duplo: 1º) cada uma das versões lança luz sobre a outra em termos conceituais; 2º) cada uma possui uma singularidade que exige ser contemplada individualmente, seja em função de acréscimos ou de decréscimos textuais. Os documentos do *Nachlass* de Hans Jonas conservados atualmente no *Philosophisches Archiv* da Universität Konstanz foram citados do seguinte modo: HJ 10-19-2 até 6³, seguido do número da conferência específica e da página quando necessário. Finalmente, no que se refere às referências feitas aos trabalhos de Platão e Aristóteles, seguiu-se a padronização tradicional de Bekker. As versões utilizadas dos textos foram relacionadas na bibliografia.

No que toca às traduções, todas as traduções são de minha responsabilidade. As traduções inglesas, espanholas, italianas e francesas, dos livros de Jonas foram utilizadas em algumas situações como referência meramente comparativa e com a função de análise e crítica conceitual.

³ A discriminação dos documentos utilizados concernentes ao *Philosophisches Archiv* da Universität Konstanz encontra-se na “Bibliografia” da presente tese, seção “IV – Inéditos de (ou sobre) Hans Jonas Utilizados”.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1. A Originalidade da Biologia Filosófica	42
§1 – O lugar ambíguo de Jonas na Filosofia Alemã: ou É Jonas um filósofo alemão?.....	43
§2 – Jonas: um discípulo rebelde de Husserl e Heidegger.....	50
2.1. Husserl e a retomada original da filosofia.....	52
2.2. Heidegger e a “tragédia da filosofia”	60
2.3. A questão da diferença antropológica para a fundamentação da metafísica.....	72
§3 – Um Elemento Complementar para a compreensão da Filosofia Jonásiana: sua aproximação ambígua com a Antropologia Filosófica.....	80
3.1. A aproximação da biologia filosófica de Jonas com a Antropologia Filosófica: reflexo ainda da questão da diferença antropológica.....	81
3.2. Caráter original da biologia filosófica de Jonas: aspectos histórico, teórico e pessoal	91
CAPÍTULO 2. Da Biologia Filosófica e seu Antropocentrismo Metodológico	102
§4 – Origens e desenvolvimento da Biologia Filosófica.....	103
§5 – O que é uma Biologia Filosófica?	105
5.1. Filosofia da biologia ou biologia filosófica?.....	106
5.2. Biofilosofia e Filosofia Biológica: termos imprecisos para uma Biologia Filosófica.....	109
5.3. A relação entre filosofia e ciência e a definição nominal e negativa de uma Biologia Filosófica	112
5.4. Da definição substancial e positiva da biologia filosófica enquanto ontologia.....	126
5.5. Objetivo e tarefas de uma biologia filosófica.....	132
§6 – A negligência e a sabedoria do corpo para o conhecimento da vida.....	134
6.1. História da corporeidade: da analítica do corpo até um monismo integral	134
6.1.1. O que é um cadáver? O problema do panvitalismo	134
6.1.2. Nas origens do dualismo: o corpo interpretado como túmulo e cárcere.....	136
6.1.3. O dualismo cartesiano e seus sucessores.....	137
6.1.4. Idealismo, evolucionismo e os caminhos da analítica do corpo.....	138
6.2. Uma analítica do corpo: ou sobre como é possível conhecer a vida.....	147
6.2.1. O “a priori” corporal.....	148
6.2.2. A questão do antropomorfismo	150

CAPÍTULO 3. A metafísica da vida: organismo e liberdade	161
§7 – A Liberdade Dialética Inerente à Vida.....	161
7.1 – Tese: A Liberdade da Forma Orgânica.....	161
7.1.1. Da identidade do corpo meramente físico ao quebra-cabeça da identidade orgânica.....	161
7.1.2. A existência orgânica vista desde dentro: a liberdade da forma orgânica como interioridade	172
7.2. A liberdade necessitada: a carência como antítese da vida e o ter-que-ser	175
7.3. O Momento da Síntese: A auto-transcendência da vida.....	181
7.3.1. O “Espaço Biológico”.....	182
7.3.2. O “Tempo Biológico”	189
7.3.3. A transcendência espaço-temporal como mediatez.....	190
§8. O Problema do Primado do Metabolismo para a Ontologia da Vida	192
§9. A Questão da Teleologia: Evolução Ortogenética?.....	201
§10. A Diferença entre Planta e Animal	218
CAPÍTULO 4. A Diferença Antropológica: A transanimalidade como transcendência radical da vida	225
<i>Seção I – Os problemas de uma definição do Humano</i>	<i>226</i>
§11 – O <i>homo absconditus</i> ou o que não é o homem	226
11.1. Anfibologia do conceito “homem”: a questão da transanimalidade.....	226
11.2. Entre Animal e Anjo	233
§12 – Homem sem imagem? A História, o <i>homo mutabilis</i> e o Problema da Essência Humana .	237
12.1. O Trans-Histórico na História.....	240
12.2. A Dimensão Histórica da Essência Humana e as Possibilidades do homem	245
12.3. Uma Essência Anti-Utópica	246
<i>Seção II – As mediações do transanimal: ou das “razões” do Humano</i>	<i>251</i>
§13 – Razão teórica ou “razões” teóricas? O modelo visual, o sentido dos sentidos e a linguagem	254
13.1 – É o Homem o <i>homo pictor</i> ?	255
13.1.1. O que é uma Imagem?.....	255
13.1.2. As Faculdades e atitudes do <i>homo pictor</i>	260
13.1.3. A nobreza da visão e o sentido dos sentidos para o ultrapassamento das “aflições das aparências”	263
13.1.4. A imaginação produtiva e o lugar do simbólico: ou a liberdade eidética da imaginação e da imagem	272

13.2. <i>Homo faber</i> e a Dimensão Tecnológica do Homem.....	278
13.2.1. A artificialidade da ferramenta também tem a imaginação ativa como condição de possibilidade	278
13.2.2. Técnica e auto-conservação: a utilidade da técnica	284
13.2.3. A Mundanidade do mundo humano	285
13.3. <i>Homo Sapiens</i> e a Dimensão Metafísica do Humano	289
13.3.1. Da objetivação à auto-objetivação: o conceito de reflexão	289
13.4. A Antropologia filosófica e a filosofia da linguagem em Jonas.....	295
13.5. <i>Animal symbolicum</i> e <i>animal rationale</i>	309
§14 – A diferença ética: a razão prática e o modelo acústico do <i>homo respondens</i>	317
14.1. Relação entre modelo visual e acústico: razão teórica e prática.....	320
14.2. O Abismo da vontade e o lugar da possibilidade da responsabilidade	323
14.3. A responsabilidade pela responsabilidade: a humanidade como objeto da responsabilidade	329
CONCLUSÃO	333
BIBLIOGRAFIA	344
APÊNDICES	389
I – Sobre o Estatuto Editorial da Kritische Gesamtausgabe da Obra de Jonas	389
II – Cronologia de Jonas.....	392
III – O Encontro entre Heidegger e Jonas: uma cronologia.....	408

INTRODUÇÃO

Nossa tese versará sobre a Biologia Filosófica de Hans Jonas e focalizará a questão antropológica. Ao longo da Introdução apresentaremos a obra do filósofo visada desta perspectiva, bem como procuraremos circunscrever o contexto onde ela se inscreve, contexto antes de tudo alemão, atentos, porém, à sua recepção, a qual o extrapolou largamente e à qual a tese está atada. Na sequência, o leitor encontrará uma breve exposição da obra de Jonas, junto com o recorte pretendido e a sua justificativa, abarcando um conjunto de considerações exegéticas e metodológicas, bem como os capítulos e as suas principais diretrizes. No fim, encontrará as considerações sobre a tese ou a hipótese que foi testada no curso da pesquisa, bem como sobre a sua relevância e originalidade.

Começemos pelo filósofo e a obra, com a intenção de demarcá-la, considerando aquelas que poderíamos creditar ao jovem Jonas, como sua tese de doutorado, trabalho de exegeta e de historiador de um tema teológico antes de ser filosófico: a gnose, e aquele conjunto que se pode atribuir ao filósofo, e como tal com horizontes mais amplos e voos mais altos do que os do hermenauta e o erudito.

Reconhecido isso, diremos de saída que Jonas foi não só testemunha “ocular” de um século inteiro rico de contradições e de revoluções as mais diversas e aluno de expoentes filosóficos como Husserl, Heidegger, Jaspers (e também do grande teólogo protestante Rudolf Bultmann), mas é também um dos poucos filósofos a manter viva a verdadeira tradição da filosofia alemã – embora a supere em muitas direções. Ainda não plenamente conhecido no cenário intelectual brasileiro como deveria, seu talento filosófico fora já percebido durante o seu período de formação por um dos importantes mestres de seu tempo: Karl Jaspers. Já como doutor, Jonas frequentou seus cursos em Heidelberg, e o antigo mestre, que continuará a ter grande importância no decorrer de sua vida intelectual, não deixa de observar ao amigo Heidegger, em carta de 4 de junho: “o Dr. Jonas está em meu seminário. Um homem excelente! Espero ainda ouvir algo dele. Fala só do que tem sentido. Um autêntico aluno seu!” (Heidegger/Jaspers, 2006, p. 81). E ainda em carta de 6 de junho: “o Dr. Jonas está em meu seminário. Parece um homem excelente. Um autêntico aluno seu, que ainda me valerá alguma alegria” (Heidegger/Jaspers, 2006, p. 81). Esse era o ano de 1928. Jonas morre em 1993, e o fim de uma vida não foi senão a confirmação das grandes expectativas do antigo mestre.

Sobre o comentário de Jaspers a respeito do Dr. Jonas, Heidegger nada diz na carta em que responde ao amigo de Heidelberg. Esse silêncio por parte daquele que mais tarde

Jonas considerará seu *decisive teacher* (cf. Jonas/Culianu, 1985, p. 141) não significava, entretanto, o silêncio sobre a qualidade do ex-aluno. Pois foi Heidegger quem abriu as portas para o primeiro livro publicado por Jonas, ao tê-lo indicado para a revista dirigida por Bultmann. Ao contrário do que afirmam alguns comentadores, esse livro era *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* [Agostinho e o problema paulino da liberdade] (1930), que trazia o conteúdo de um seminário apresentado, em 1927, pelo então aluno de Heidegger em um curso sobre o problema da vontade em Agostinho. Nesse livro, o ainda estudante leva a cabo aquilo que Böhler (1994) com muita felicidade chamou de uma “hermenêutica da desmitologização”, método que visa interpretar mitos e dogmas religiosos a partir de experiências existenciais que se encontram no fundo daqueles, e cujo reconhecimento abre espaço ao que Jonas chamava de “consciência desmitologizada” (*Augustin* 82). O jovem Jonas deixa claro, por exemplo, que os dogmas do pecado original e da predestinação são “objetivações” de uma “experiência existencial concreta” (*Augustin* 88). O pecado original, em especial, é visto aí como apontando para o dilema existencial interno da insuficiência humana em relação a Deus, expresso na famosa frase de São Paulo: “o bem que quero não faço, mas o mal que não quero, este, sim, faço” (Rom. 7: 19). Com sua interpretação, Jonas conseguia não apenas a crítica racional de um mito, mas também salvaguardava seu conteúdo profundo e problemático, que no caso específico era o dilema da vontade humana.

Não se pode dizer que essa perspectiva não era já uma influência de Bultmann sobre Jonas. Sua dívida com aquele vinha do fato de que na escola histórico-crítica protestante, a famosa *religionsgeschichtliche Schule*, que aprendera com Bultmann, Jonas passou a ver a seriedade do conteúdo da Bíblia (especialmente do Novo Testamento) para o aqui e agora, e também o fato de que a palavra de Deus precisa ser proferida por bocas humanas. Essa era, entretanto, uma influência já heideggeriana que chegava a Jonas através do teólogo protestante. Pois é Heidegger quem oferecera a Bultmann, agora dissidente da “teologia dialética” de Karl Barth, a conceitualidade, ou, se se preferir, o *logos* adequado, para a interpretação da não mais autoevidente mensagem Cristã. E, de fato, Jonas não deixa de esclarecer que aprendera tudo o que sabia sobre o Novo Testamento com Bultmann (cf. Jonas, 1982[1976], p. 2), embora revele também, em entrevista concedida a Petru Culianu, ao responder a uma questão sobre sua relação com Bultmann, isto é, sobre “quem aprendeu de quem?”, que mais tarde é seu ex-professor que adotou a inspiração do jovem Jonas de ler o “gnosticismo visto através do espectro da ontologia existencial de Heidegger” (Jonas/Culianu, 1985, p. 144). Mesmo o conceito de desmitologização

(*Entmythologisierung*), que o teólogo protestante tornou famoso na década de 40 não era senão um conceito utilizado há dez anos atrás, como vimos, pelo jovem erudito nesse campo da história das religiões e da gnose – embora transformado na mão do teólogo⁴.

Tudo isso explica o fato de a primeira obra de Jonas ter sido apenas o primeiro capítulo público de uma história que começou em um seminário de Bultmann sobre o Evangelho segundo São João, no qual Jonas apresenta de saída, exatamente no dia 9 de julho de 1925 (cf. HJ-2-17-43), um seminário sobre o tema *gnosis Theou*. A interpretação jonasiana do gnosticismo, a qual, depois de ter-se iniciado pelo incentivo de Bultmann e sua intervenção junto a Heidegger para que este orientasse Jonas, se materializou inicialmente com a publicação de *Der Begriff der Gnosis* [O conceito de Gnose] (1930), tese de doutorado que Jonas defendera em 29 de fevereiro de 1928 sob os auspícios do já autor de *Sein und Zeit*. Esse trabalho sobre a gnose se estendeu e acabou por constituir a grande e volumosa obra *Gnosis und spätantiker Geist* [Gnose e Espírito Tardo-Antigo] (1934, 1954)⁵ e uma série de outras publicações isoladas relacionadas ao tema. A grande novidade e feito da leitura de Jonas sobre o assunto estava ligada à brilhante interpretação unitária que ele, a partir do molde analítico heideggeriano, conseguiu estabelecer para o antigo e confuso fenômeno gnóstico. Em vez de um estudo de reconstrução historiográfica, como era o caso dos trabalhos até então realizados sobre o tema, Jonas ofereceu, como ele mesmo observa no “Prefácio” para a segunda edição (1988) do primeiro volume de seu grande livro, uma “interpretação filosófica de um fenômeno histórico” (GSG II, p. viii): no lugar de uma mera apresentação dos diferentes aspectos e tradições que sucumbia à ênfase do sincretismo do fenômeno gnóstico, o jovem Jonas estabeleceu, a partir da sua percepção da consistência de um mito unitário, um princípio organizador que possibilitou ver no mito e símbolos gnósticos presentes nos documentos e doutrinas legadas da tardo-antiguidade a objetivação de uma experiência existencial concreta e unitária, mas fortemente marcada pela versão gnóstica mandeiana, segundo a qual se destaca um *deus absconditus* (aspecto teológico) e um mundo visto como potência profundamente hostil (aspecto cosmológico), no qual o homem (aspecto antropológico) vive como um estrangeiro na busca de um conhecimento salvífico (do grego, *gnosis*). Essa interpretação que Jonas fez do gnosticismo a

⁴ A diferença do significado da desmitologização fica clara no ensaio “Heidegger and theology” (1964), de Jonas, e também em Jonas/Culianu, 1985, p. 144-145.

⁵ Essa obra foi publicada em dois volumes. O primeiro tem como subtítulo *Die mythologische Gnosis* e foi publicado em 1934, depois, portanto, de Jonas ter emigrado para a Palestina. E o segundo volume, *Von der Mythologie zur mythischen Philosophie*, apareceu apenas em 1954. Esse segundo volume trazia apenas uma primeira parte (que incorporava a antiga tese de doutorado de Jonas), mas foi acrescida de uma segunda parte na edição feita por Kurt Rudolph, publicada apenas postumamente, especificamente no ano da morte de Jonas, em 1993.

partir da análise heideggeriana do *Dasein* foi também o que possibilitou que ele invertesse a lógica, e fizesse uma interpretação do existencialismo moderno desde uma chave de leitura extraída do fenômeno gnóstico. Essa inversão se encontra no ensaio “Gnosticism and Modern Nihilism” (1952)⁶. E, de fato, a leitura de Jonas sobre o gnosticismo era tão abrangente que mesmo pensadores como Orígenes e Plotino não escaparam ao princípio unitário jonasiano – embora o próprio Jonas saliente que, no caso de Plotino, sua interpretação não estava completamente realizada. Como o próprio Jonas lembrou a Petru Culianu, entretanto, sua interpretação filosófica tinha feito afirmações muito ousadas e ele confessa, para desgosto de seu entrevistador, que com a chegada dos materiais de Nag Hammadi seu livro “iria se tornar obsoleto” (Jonas/Culianu, 1985, p. 138)⁷. De qualquer modo, essa última declaração não apaga o fato de a interpretação jonasiana ter ganhado – não só entre um círculo de especialistas – considerável notoriedade com esses trabalhos eruditos sobre a história das religiões e em especial sobre o gnosticismo, trabalhos dos quais Jaspers certamente pôde ouvir a fama que esperava, tornando-se ele mesmo – junto com Bultmann – um dos grandes móveis para que Jonas continuasse a publicação de outros ainda nessa área, mesmo em períodos posteriores (cf. PE *Preface* xiv).

Jaspers morreu em 26 de fevereiro de 1969, e se os trabalhos de Jonas sobre o gnosticismo lhe tinham dado bastante da alegria que esperava do aluno, o tempo, entretanto, impediu que ele visse totalmente realizada sua expectativa. Esta se cumpriria dez anos mais tarde com o sucesso e fama estrondosas que *Das Prinzip Verantwortung* (1979) fez em terra alemã, a antiga pátria do filósofo, a qual, não sem a amargura do destino fatídico que o regime Nazi deu a seus pais e a seu povo, ele deixara para trás, mas que ironicamente recompensou-lhe com o louvor merecido. Com esse livro, que vendeu mais de 130.000 exemplares só no país dos teutos, o então maduro filósofo de 76 anos – até certo ponto, repetindo o exemplo de Kant –, entrou para o *hall* dos filósofos ilustres da Alemanha. Embora não tenha, como ele mesmo não deixou de lembrar em sua entrevista a Petru Culianu, constituído uma escola (cf. Jonas/Culianu, 1985, p. 148), como foi o caso com Husserl e Heidegger, o renome e sucesso de Jonas e sua importância para a disciplina ética na Alemanha renderam-lhe, por exemplo, o direito de estar entre os filósofos alemães que terão a honra de uma edição de suas obras completas publicada. Nessa fase de maturidade intelectual, que se inicia já no final dos anos 60, e na qual se desenvolve uma

⁶ Reeditado com novo título em ZNE, PL e OF.

⁷ Jonas chegou a publicar, inclusive, um ensaio sobre esses escritos descobertos no mar morto (cf. Jonas 1962b; GR XII). A razão que ele oferece para sua opinião de que sua interpretação estaria obsoleta era que os escritos referidos colocavam em xeque a estrutura muito geral e unitária que Jonas estabeleceu para o fenômeno gnóstico.

nova ética do futuro (*Zukunftsethik*), Jonas desempenhou um papel fundamental para a reflexão ética na Alemanha, contribuindo e mesmo estabelecendo a base para o desenvolvimento de toda uma política ambiental que colocou o conceito de responsabilidade no centro do pensamento ético-político de um modo tal que nem mesmo Max Weber poderia esperar tê-lo conseguido. Sua conhecida “ética da responsabilidade” é, como gostamos de chamar, uma ética fundamental, vez que busca fundamentar metafisicamente a premissa de toda a ética: a existência futura de possíveis agentes morais. Trata-se, ademais, de uma teoria ética que carrega uma inspiração deontológico-kantiana sem perder de vista, entretanto, os elementos de uma ética consequencialista e de uma ética da virtude, reinterpretada agora em termos coletivos, já que a obra da responsabilidade pelo futuro não pode ser levada a cabo senão no terreno em última instância político, nem muito menos individual. Essa obra de maturidade rendeu a Jonas, na Alemanha, não sem motivo, o epíteto de filósofo da responsabilidade e o tornou conhecido também como o filósofo da consciência ecológica.

Se sua ética da responsabilidade, entretanto, não teve o mesmo impacto nos EUA, não deixa de ser, de certa forma, emblemático o fato de que em seu importante livro *The Birth of Bioethics* (1998), um dos principais testemunhos da emergência da disciplina bioética, Albert Jonsen observe, em meio a uma lista relativamente grande de outros intelectuais, como Samuel Gorovitz, K. Danner Clouser, Daniel Callahan, Stephen Toulmin, que “Hans Jonas foi o primeiro filósofo de eminência a chegar ao cenário da ética médica” (Jonsen, 1998, p. 77). Convidado a participar em um estudo sobre a ética da experimentação que a Academia Americana de Artes e Ciências tinha iniciado, ele apresenta, entre os dias 26-28 de setembro de 1968, o famoso ensaio “Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects”, que viria a ser publicado no ano seguinte e que representa um importante marco da reflexão bioética desde seus primórdios. Jonas ainda publicou várias contribuições para esse campo, as quais mais tarde foram reunidas no seu livro intitulado *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung* [Técnica, Medicina e Ética: para a práxis do princípio responsabilidade] (1985), no qual o filósofo aborda temas extremamente importantes para a reflexão de questões éticas levantadas por biotecnologias como, por exemplo, a clonagem e o DNA recombinante. Além do extremo valor intelectual que representa para a contemporânea filosofia continental, os trabalhos de Jonas nessa área têm sido debatido já por importantes obras da tradição analítica, como *From Chance to Choice* (2001), de Allen Buchanan *et al*, e *Enhancing Evolution* (2007), de John Harris.

No todo, as contribuições de Jonas para a disciplina ética não podem ser consideradas senão como inestimáveis, e não apenas já possuem profundo impacto no metabolismo político do globo, como o atestam o discurso das autoridades dos diversos países que estiveram representados na Rio+20⁸, mas oferecem também um ponto de partida profundamente promissor para a reflexão relacionada à ética ambiental, à ética da economia e à bioética – três das grandes subáreas da reflexão ética em nossa época.

Não obstante tudo isso, há entre o jovem Jonas, historiador da religião gnóstica, e o Jonas maduro, da ética da responsabilidade, um Jonas esquecido – estranha e injustamente esquecido. Um Jonas que largou sua “infância” filosófica e se tornou um homem de filosofia, um verdadeiro filósofo. Trata-se do homem que em tempos de guerra lançou-se em sua maioridade intelectual e construiu uma verdadeira filosofia do orgânico, uma biologia filosófica, que não é senão o outro nome que ele deu para a filosofia, a qual deve partir da centralidade do orgânico (humano) e estender-se tanto escala vital abaixo como até os últimos picos da especulação filosófica em que se pode encontrar conjeturalmente a ideia de um fundamento divino do Ser. Essa maioridade filosófica ganhou a luz do dia, depois de longo período embrionário, com a obra *The Phenomenon of Life* (1966) e sua versão alemã levemente remodelada, *Organismus und Freiheit* (1973), ambas levando no subtítulo a intenção de ensaio de uma biologia filosófica.

A presente tese pretende, para além dos importantes legados da primeira e terceira fases do pensamento de Jonas, resgatar essas obras esquecidas dessa fase da maioridade jonasiana. Para tanto, devemos de saída justificar quais são as razões desse estranho e injusto esquecimento e por que ele precisa ser superado. Só então estaremos livres para introduzir o trabalho hermenêutico que desenvolveremos nesta tese.

No que toca ao primeiro ponto, não é difícil compreender a ingrata fortuna desse período da obra do filósofo. Três razões acenam basicamente para explicá-la, duas mais superficiais e uma mais profunda. O primeiro fator, e talvez não tão decisivo, da desatenção a esse período intermédio deve ser buscado em sua conturbada trajetória biográfica. Depois de ter concluído sua formação filosófica como estudante em solo alemão, o jovem Jonas se viu obrigado, com a ascensão de Hitler ao poder, de buscar uma nova pátria, e isso o levou a integrar uma força armada, junto ao exército britânico (enquanto membro da *Jewish Brigade Group* entre 1944-45), contra o Nazismo. É em meio à segunda guerra que ele escreve, em cartas endereçadas a sua esposa, as primeiras – e não

⁸ É bem verdade que a Rio +20 endossou, entretanto, não o PR, mas o Princípio da Precaução. De qualquer forma, não se pode esquecer que o PP é parte de PR, e nesse sentido o princípio responsabilidade se encontra em parte acolhido. Ao contrário do que facilmente se pode pensar, o PR não é a afirmação de uma ética prudencial (em sentido estritamente aristotélico) antes que uma ética da precaução.

pouco substanciais – linhas de sua nova jornada intelectual, a qual viria chamar de biologia filosófica. A realização dessa jornada se estendeu por várias emigrações – primeiro para o Canadá, depois para os EUA – e encontrou uma publicação apenas muito tarde, em 1966 e, depois, em 1973, quando Jonas já trabalhava a todo vapor em sua ética. A esse fato se soma o aparecimento subsequente do já referido *Das Prinzip Verantwortung*, cujo sucesso simplesmente contribuiu ainda mais para eclipsar a atenção aos trabalhos anteriores – e isto apesar da estreita relação no que se refere à fundamentação ontológica que integrava aquela obra. Se essas razões já tinham de *per se* um peso, haverá uma terceira, e com maior peso ainda: a pouca atenção à biologia filosófica se deve, assim o pensamos, na radical inatualidade desse projeto filosófico. Uma inatualidade dupla. Por um lado, a inatualidade de seu tema fundamental, a ideia de uma ontologia geral concebida a partir de um pensar biológico-filosófico. E, por outro lado, se soma a também inatual defesa pós-kantiana de uma fundamentação metafísica da ética e de uma empresa filosófica, que, por fim, não deixa de se entregar a uma tarefa quase medieval, a teologia especulativa.

Essa fortuna ingrata precisa ser superada. E, de fato, ainda que com um longo atraso, o destino da ontologia de Jonas parece começar a encontrar um solo mais fértil, em decorrência de pelo menos dois motivos. Antes de tudo, o interesse por sua ética tem atraído os espíritos filosóficos a um retorno ao momento ontológico da obra do autor de *Das Prinzip Verantwortung*, já que ele é anterior não apenas temporalmente como também sistematicamente, exigindo dos comentadores um passo atrás. Ao fazê-lo, um bom número deles notou que, sem a ontologia, o último período dedicado especialmente à reflexão ética não poderia sequer se desenhar completamente, primando o filósofo por seu propósito de proporcionar uma fundamentação metafísica da ética. Além disso, não se pode deixar de salientar que o clima cultural é hoje também mais favorável às pesquisas voltadas para a filosofia da natureza e à antropologia filosófica. O avanço da biologia molecular, que patrocinou o desenvolvimento crescente das biotecnologias abriu não apenas questões éticas, mas foi responsável pela própria reabertura da questão antropológica, de modo que a filosofia de *The Phenomenon of Life* e *Organismus und Freiheit* pode ser apreciada – mesmo que criticamente – sob uma nova luz⁹. Mais: não se pode deixar de destacar a atualidade dessa empresa ontológica jonasiana, que encontrou, por exemplo, um grande admirador

⁹ É interessante lembrar, inclusive, que é em razão de seu trabalho de uma biologia filosófica que Jonas encontra sua porta de entrada ao novo campo da bioética então emergente, tal como o revela Jonsen do seguinte modo: “o professor Jonas não tinha ainda elaborado sua ética da responsabilidade em 1966. Ainda assim, sua reputação enquanto um pensador e sua concentração nas questões profundas levantadas pela biologia e tecnologia o tornaram um apropriado convidado para participar em um estudo sobre a ética da experimentação que a Academia Americana de Artes e Ciências tinha iniciado” (Jonsen, 1998, p. 77).

num dos grandes cientistas de nosso tempo, Francisco Varela, que em seu livro *El fenómeno de la vida* (2001), assume, por exemplo, sobre o título de seu livro:

“é um intertexto à obra magistral de Jonas, *The phenomenon of life*, que aparecera publicado em 1966. Vim a descobrir Jonas há poucos anos, quando as ideias deste livro já estavam estabelecidas. Com paixão encontrei uma filosofia da biologia que, de forma até agora inigualada, dava uma amplitude a precisamente *todo* o fenômeno da vida. Por isso mesmo, esse pensador, embora pouco conhecido, deu-me a confiança em minhas próprias intuições. Trago-o aqui como figura tutelar que segue sendo fonte de inspiração. Onde Jonas foi um precursor, e onde este livro se situa em continuidade, abre-se hoje em dia um enorme espaço de trabalho científico filosófico que toca já os fundamentos mesmos da ciência” (Varela, 2010, p. 15)¹⁰.

Mas muito além dessas justificações indiretas, a biologia filosófica possui uma importância intrínseca. Essa importância pode ser verificada com a seguinte confissão de Jonas em suas *Erinnerungen* [Memórias], publicadas postumamente em 2003: “se alguém quiser falar sobre minha filosofia, então deve começar não pela gnose, mas por meu empreendimento de uma biologia filosófica” (*Erinnerungen* 117), pois com os trabalhos sobre a gnose não “estava em obra uma filosofia jonasiana independente” (*Erinnerungen* 117). De qualquer forma, não podemos deixar de salientar que essa é uma afirmação forte, já que algo dessa primeira fase é assimilada positivamente para a filosofia independente de Jonas. Esse novo pensar biológico-filosófico, entretanto, marca não apenas um pontapé inicial do jogo da independência filosófica de Jonas, mas marca, para ele, também uma reorientação do filosofar como tal. A confirmação disso pode, mais uma vez, ser encontrada em suas *Erinnerungen*, em que o filósofo afirma o seguinte sobre as duas versões – americana e alemã – de seu ensaio “para uma biologia filosófica”:

“embora do ponto de vista da escrita, o livro tenha sido trazido a termo de modo incompleto, porque não fora projetado como um todo, considero-o minha obra filosófica mais importante, porque nele a proposição de uma nova ontologia está desenvolvida. Estava dominado pela mesma ambição que o *Process and Reality* de Whitehead e consagrado à minha temática essencial que vai ao coração das coisas e se pergunta pela natureza do ser. Minha tese sustentava que a essência da realidade se exprime de maneira mais completa na existência propriamente orgânica do organismo, não no átomo, nem na molécula, nem no cristal, nem mesmo nos planetas, sóis e etc., mas no organismo vivo, que sem dúvida é corpo [*Körper*], mas que carrega consigo algo que é mais do que o mero ser mudo da matéria. A partir desse ponto se tornava possível em geral desenvolver uma teoria do ser. Tinha claro que a partir daí devia seguir investigando e rastrear as consequências. E por isso o livro termina com um epílogo que delinea por que uma filosofia do orgânico precisa conduzir forçosamente a uma ética” (*Erinnerungen* 315-316).

Com o pensar biológico-filosófico de Jonas, portanto, estamos mesmo diante de uma nova visada da essência da filosofia, uma “nova ontologia” centrada no orgânico (uma filosofia orgânica, para falar com Whitehead). Enfim, para Jonas, assim como também para

¹⁰ Devo o destaque desse importante testemunho a meu colega Jelson Oliveira, quem me chamou a atenção, pela primeira vez, para esse texto de F. Varela, assim como para a consideração do livro de Eric Pommier, a ser referido posteriormente.

Whitehead, a metafísica era ainda um tema sério apesar de todo positivismo vigente e da emergência da filosofia analítica no mundo anglo-saxão em que ele penetrava, depois de seu estabelecimento nos EUA. Essa nítida superioridade de importância dada ao trabalho ontológico, vale lembrar, é uma proposição que reflete muito claramente uma herança heideggeriana: filosofia é antes de tudo ontologia e se ocupa do ser. Essa herança reluz de maneira clara em uma lembrança de Reinhart Maurer a respeito do que lhe escrevera o próprio Heidegger sobre sua tentativa de partir com aquele em direção a uma filosofia prática: “o Ser”, diz o autor de *Sein und Zeit*, “não se rebaixa a tais platitudes práticas” (Maurer, 2000, p. 421). Essa atitude de Heidegger era também a razão de sua crítica a Marx e à técnica moderna¹¹.

Não sem motivo, então, nos dedicamos aqui ao *início e núcleo fundamental* da filosofia de Jonas, a qual ele designou notadamente de biologia filosófica. Precisamos agora elucidar a tese que defenderemos, e para isso buscaremos contextualizá-la tanto no interior da recepção de sua obra e do contingente de interpretações sobre esse momento maior de seu pensamento, quanto à luz do *corpus* jonasiano e no interior do desenvolvimento de sua vida intelectual como um todo.

A primeira coisa a se constatar, então, para uma interpretação abrangente da maioria do pensar biológico-filosófico de Jonas, é que se, de fato, as pesquisas sobre essa fase do pensamento jonasiano ainda estão no início e mesmo sua obra completa (incluindo-se a parte não publicada) está longe de ter vindo à luz, não deixa de ser também verdade que um número considerável de trabalhos foi dedicado a – ou pelo menos abordou – esse período. Tais empreendimentos, entretanto, padecem em maior ou menor medida de inconsistências quanto à integração entre escopo e amplitude. Em sua maioria eles buscam apresentar a obra jonasiana como um todo, isto é, em todo seu desenvolvimento intelectual, começando da gnose, passando pela biologia filosófica, até chegar à ética da responsabilidade, ou reservando atenção apenas às duas últimas fases do pensamento do filósofo, a saber: a biologia filosófica e a ética. A ontologia é aí tratada, entretanto, seja como uma mera parte subsidiária para compreensão da fundamentação da ética, seja como mera parte do todo da obra jonasiana a ser interpretada então desde uma chave hermenêutica forçada. Oferecemos abaixo um rápido sobrevoo sobre esses

¹¹ Não é despropositado lembrar ainda que também Arendt mostrou um mesmo humor filosófico de cunho heideggeriano ao rejeitar ser alinhada ao círculo dos filósofos e atribuir a si mesma apenas o título de cientista política – esse era ainda um período anterior a seu livro *The Life of the Mind* (1978), publicado postumamente. No fundo, essa atitude não era senão impulsionada por uma concepção da filosofia como contemplação teórica.

principais intentos de visão englobante, deixando de lado os vários ensaios dedicados a Jonas que não se enquadram nessa perspectiva.

O primeiro modelo interpretativo salientado é o predominante em solo alemão – embora existam exceções. Assim é, por exemplo, com o trabalho *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas* (1996), de Bernd Wille, que, apesar de em seu título sugerir um tema amplo, dá inegavelmente o privilégio à ética, e isto a tal ponto que a parte dedicada à ontologia aparece como representando apenas as “condições/premissas ontológicas [*ontologische Voraussetzungen*] da ética”, título da primeira parte do livro. Fogem levemente a essa regra os livros de Franz J. Wetz, *Hans Jonas zur Einfuhrung* (1994) e de Wolfgang Erich Müller, *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung* (2008), os quais, no entanto, não pretendem muito mais que uma introdução a toda a obra de Jonas. No caso do segundo especialmente, o título marca o foco.

Fora do círculo germânico, projeto igualmente abrangente – e único desse tipo nos EUA – é o livro *Hans Jonas: the integrity of thinking* (2002), de David Levy, que, apesar de excelentes análises do pensamento jonasiano, não traz propriamente uma tese compreensiva do filósofo. Antes o livro de Levy é, na verdade, uma apresentação e um chamado aos intelectuais de língua inglesa para o reconhecimento da obra filosófica de Jonas, que segundo ele seria mais salutar que Heidegger e Wittgenstein para época atual. Tal grandeza se encontraria no que o autor chamou de “Integridade do Pensar”, isto é, tanto no escopo e poder da reflexão de Jonas quanto na honestidade e clareza de sua exposição. Com um impulso também introdutório, e de pretensões ainda menores que a de Levy, há o pequenino livro de Olivié Depré, *Hans Jonas* (2003), que apenas apresenta algumas notícias biográficas e teses principais dos livros de Jonas.

Coisa distinta acontece com alguns trabalhos publicados nos países francofônicos e na Itália. Aqui, encontramos o segundo modelo interpretativo referido. No primeiro caso francofônico, dois trabalhos abrangentes e de visão integral se destacam. Em *Hans Jonas ou la vie dans le monde* (2001), Nathalie Frogneux elaborou, talvez, a leitura mais audaciosa da obra jonasiana até o momento. Com o duplo pressuposto de uma unidade da obra e de um percurso filosófico em movimento, a autora propõe uma “leitura cronológica sem fracionamento temático”. Para tanto, o combate ao dualismo desde uma chave de leitura antropológica é feito fio condutor suscetível de revelar o percurso filosófico “polimorfo” da obra de Jonas. A partir dessa chave hermenêutica, ela tenta mostrar, primeiro, como para Jonas o dualismo gnóstico não se define especialmente em oposição ao monismo, mas antes pela ruptura entre homem e mundo. Num segundo passo, é o ocidente dualista, com

seus monismos unilaterais – herdeiros do dualismo cartesiano – que encontra a crítica jonasiana em sua tentativa de conceber uma ontologia da comum medida entre homem e mundo, sem cair, entretanto, na armadilha de pensar a diferença antropológica seja como estrangeirismo (*étrangeté*) anti-natural, seja a partir de uma redução naturalista. Como último passo, ela se encaminha ao ultrapassamento ético do dualismo, firmado com uma ética da co-presença do homem e do mundo. Para além dessa unidade, Frogneux sugere ainda um movimento do pensar jonasiano no qual ela identifica a existência não de um, nem de dois, mas de quatro inflexões ou deslocamentos, sustentando que eles refletem uma posição sempre mais metafísica, de modo que o filósofo teria mesmo, por fim, operado uma “virada idealista”.

Por sua vez, Marie-Geneviève Pinsart levou também a cabo uma interpretação unificante em seu livro *Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques* (2002). A autora se vale do conceito de liberdade como núcleo unificador dos diferentes aspectos da obra de Jonas. Tal unidade é explicitada através de orientações que buscam pensar a liberdade como princípio e conceito com significação existencial e circunstancial seja para o aspecto teológico, no qual a liberdade desempenha seu papel na decisão divina de criar o mundo, seja para a parte ontológica, em que ela é pensada como manifestação sempre mais diversificada e intensa da subjetividade e da finalidade, e por fim, para o aspecto ético-político, que não trataria senão da limitação da liberdade pela responsabilidade.

Na Itália, um empreendimento unificante, como os dois últimos, ficou principalmente sob a responsabilidade de Francesco Borgia, o qual, entretanto, não se estende até os trabalhos de Jonas sobre a gnose. Em seu instigante livro *L'uomo senza immagine: la filosofia della natura di Hans Jonas* (2006), ele não apenas sugere a existência de uma verdadeira filosofia da natureza em Jonas, mas também privilegia o conceito de natureza como chave hermenêutica de sua interpretação da obra *filosófica* de Jonas. Sua leitura enfatiza, de início, o conceito de natureza da ciência moderna em contraposição às concepções anteriores (antiga, medieval) dessa noção. Em seguida, busca mostrar como tal natureza mecanizada, que é a moderna, torna-se objeto da crítica e mesmo o ponto de partida da biologia filosófica ou mesmo filosofia da natureza (como o quer Borgia) em Jonas. De acordo com ele, com este intuito, o filósofo se vale de uma reabilitação da teleologia para pensar a natureza e termina por redirecionar a própria ética, que agora, ao saltar a visão de uma natureza mecânica e sem valor como aquela da ciência moderna, não

pode ser mais matéria de simples avaliação subjetiva do homem, mas possui um fundamento ontológico.

A todos esses empreendimentos não se pode deixar de atribuir grandes méritos analíticos. Pensamos, entretanto, que falham, como dissemos acima, em seu escopo. Quanto ao modelo que diminui a importância original da biologia filosófica, ao torná-la mera parte subsidiária para a compreensão da fundamentação da ética, já dissemos o suficiente: ela não é subsidiária, mas inicial e nuclear sistematicamente. O empreendimento que se vale de uma chave hermenêutica para pensar *toda* a obra jonasiana é, entretanto, pretensioso e forçado demais para que possa ser sustentado sem atropelos e mal entendidos. Análises desse tipo têm seus méritos ao revelarem temas que reaparecem constantemente, mostrando sua importância para a obra jonasiana, mas do ponto de vista do acerto interpretativo falham por forçarem um núcleo errôneo ao pensamento filosófico. Para mostrarmos isso, vejamos algumas fragilidades claras que elas deixam transparecer. No caso da tese de Frogneux o caráter forçado transparece com o estranho fato de que, apesar do fio condutor utilizado, o combate ao dualismo, tudo se passa como se o percurso filosófico de Jonas progredisse da crítica antropológica inicial ao dualismo até uma sempre maior queda no dualismo antropológico da fase final. No caso de Pinsart, por sua vez, a primeira fase da obra jonasiana é estranhamente vinculada com a mais especulativa reflexão metafísica de Jonas como resultado do impulso unificador da autora, e a responsabilidade não pode ser pensada por si mesma, mas é a mera contrapartida da liberdade. Esse último caso recorre em Borgia, que embora afirme que a natureza seja concebida pelo autor de *Das Prinzip Verantwortung* como possuindo “direitos e valores que deverão vincular a ação humana” (Borgia, 2006, p. 14) – e mesmo essa frase não é totalmente correta – não pode deixar de ser pego em grave dificuldade, pois, como ele mesmo o sabe, o que o imperativo categórico jonasiano tem em seu centro é aquele já famoso “que haja uma humanidade”. Para que se entenda a dificuldade dessa visada interpretativa abrangente, é fácil indicar que além das três teses principais salientadas, pode-se ainda, por exemplo, discorrer sobre “Hans Jonas contra o Niilismo”, tomando o niilismo como tema central, de modo que em sua primeira fase ele se volta contra o niilismo gnóstico, passando em seguida a deflagrar o niilismo da visão moderna (tanto científica como existencialista) de mundo (índiferente, frio, sem valor e inóspito), e, por fim, suas consequências éticas nefastas, as quais ele tenta responder com a fundamentação metafísica da ética de modo a não deixar que a queda dos valores atinja até mesmo o núcleo do humano, que, caso contrário, estaria a um passo de se tornar então manipulável. Mas mesmo esse tema do niilismo, que aparece em todas as

fases, não pode ser senão forçadamente tomado como núcleo interpretativo da obra jonasiana: ele é no máximo o niilismo pensado desde uma perspectiva jonasiana, e não a própria filosofia de Jonas. Do mesmo modo, o dualismo, a liberdade e a natureza não são o núcleo, mas uma perspectiva a partir da qual se pode pensar certamente a obra de Jonas. Que se possa encontrar uma unidade no resultado, eis o que não precisamos discutir. Coisa diferente, e a nosso ver equivocada, é a afirmação de que essa unidade foi projetada e levada a cabo sempre mais adiante pelo próprio filósofo.

Por todas essas razões explicitadas, defendemos a impossibilidade de uma leitura da integridade da obra de Jonas (e com isso incluímos a hermenêutica do gnosticismo) à luz de uma única chave hermenêutica como as utilizadas. Mesmo no caso mais específico de Borgia, o qual possui um escopo muito mais acertado, uma vez que visa abordar a filosofia de Jonas e não sua obra intelectual como um todo, a afirmação da existência de uma filosofia da natureza em Jonas não passa totalmente sem problemas se não se elucida de maneira muito particular o que isso quer dizer. Borgia não está sozinho a esse respeito. Também Vittorio Hösle (1994, 1998, e 2001) já tinha alinhado Jonas à filosofia da natureza (é sugestiva a esse respeito a epígrafe de seu ensaio sobre a filosofia de Jonas: uma citação de Fichte) e não deixou de fazê-lo também em sua reflexão sobre o lugar de Jonas na filosofia alemã (cf. Hösle, 2003, 2008). Do mesmo modo Wille (1996) utiliza o termo *Naturphilosophie* para identificar a ontologia jonasiana. Sob a responsabilidade de Marc Ballanfat, foi realizada em Paris, no dia 10 de dezembro de 2004, uma jornada de estudo que levava o sugestivo título de “Hans Jonas: une nouvelle philosophie de la nature pour le XXI^e siècle”. E seguindo uma mesma linha de raciocínio, Nicola Russo não evita a tentação de tomar como epígrafe de seu livro uma citação de Schelling, extraída especialmente da filosofia da natureza. Esse último autor, entretanto, sabe bem que em Jonas trata-se de “partir de uma filosofia da natureza *declinada* como ontologia da vida e culminante na antropologia filosófica” (Russo, 2004, p. 23 [grifo nosso]). E, de fato, é preciso dizer que a ideia de uma “filosofia da natureza” só se aplica a Jonas se pensada como sinônimo de ontologia. Não se pode dizer, entretanto, que não há em Jonas um impulso para um tal programa filosófico, nem que ele não tenha tocado de maneira negativa em importantes aspectos filosóficos que concernem a tal programa. Não obstante, perde-se assim a ênfase de um pensamento que se quer *biológico*-filosófico.

Em face de tudo isso, têm muitos méritos os livros *La Biologia Filosofica di Hans Jonas* (2004), de Nicola Russo, e *La Rivoluzione Ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e Libertà”* (2009), de Roberto Franzini Tibaldeo, os dois únicos

trabalhos dedicados especialmente à nova ontologia jonasiana. O primeiro ofereceu uma análise bastante compreensiva da metafísica jonasiana; o segundo colocou em destaque o caráter verdadeiramente revolucionário dessa ontologia – que, como vimos, é inclusive reclamado pelo filósofo¹². Apesar de um escopo mais restringido, o que permitiu uma análise do projeto biológico-filosófico de forma mais detalhada e meticulosa, enfatizando de maneira clara a verdadeira razão da revolução ontológica jonasiana, o livro de Tibaldeo (2009) peca por deixar passar quase intocado a nuclearidade da antropologia no projeto filosófico de Jonas, algo bem mais enfatizado por Pommier (2013). Por sua parte, embora se concentre na apresentação da obra verdadeiramente filosófica de Jonas, Russo (2004) se estende até a metafísica (entendida aqui como *theologia naturalis*) e ameaça a atitude precavida de Jonas de mantê-la, como veremos, como projeto em separado. Ademais, veremos como a declinação jonasiana da filosofia da natureza vai muito mais longe do que ele pensa, uma vez que coloca a *diferença antropológica* – e não apenas biológica – como núcleo peculiar, principal, paradigmático e mesmo tensional da metafísica (agora não mais no seu sentido teológico) ou ontologia jonasiana: eis aí um ponto tão importante quanto esquecido pelos comentadores e críticos de Jonas.

Também de inestimável valor para o estudo da filosofia jonasiana é o livro *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas* (2013), de Eric Pommier, que explora a intuição ontológico-ética de Jonas, colocando a vida como chave de sua filosofia. Para o autor é também em função da articulação entre antropologia e ontologia que Jonas abandona o status de estudioso da Gnose e inicia sua própria filosofia. Pommier mostra que o interesse de Jonas corre na esteira do problema que Heidegger encontra em Kant, mas que aquele responde o problema a partir de uma ruptura com Heidegger. Sem abandonar a diferença antropológica, sustenta o referido autor, Jonas a restaura e a repensa no horizonte da vida, condição sem a qual seria impossível superar o niilismo e refundar um humanismo prático. Com essa consciência, a obra de Pommier é a que mais se aproxima de nossa própria interpretação da filosofia de Jonas, tal como apresentaremos a seguir, e tem o mérito de se estender à apresentação da reflexão ética de Jonas, coisa que aqui abandonamos por uma questão de limite da extensão do trabalho. Uma marca muito peculiar do trabalho de Pommier se encontra também na forma que o autor escolheu para a apresentação de seu trabalho. Os capítulos são como que discussões de questões pontuais da filosofia jonasiana com outros pensadores, seja com o intuito de pensar Jonas desde

¹² Também Claudio Bonaldi defendeu uma tese de doutorado intitulada *Hans Jonas: per una fenomenologia del vivente*, defendida no ano acadêmico 2000/2001, na Universidade de Milão. Infelizmente, não nos foi possível ter acesso a essa tese, que ao que parece não foi publicada em livro.

aproximações bem como de distinções. Destaque também deve ser dado ao fato de Pommier também utilizar o termo “diferença antropológica”, embora para ele a expressão tenha uma conotação meramente ontológica: indica a diferença existente entre o homem e o resto da vida, e é pensada – numa direção muito próxima a de Frogneux – como sugerindo uma crescente autonomização da diferença antropológica em relação ao resto da vida durante o desenvolvimento da obra de Jonas, de modo que se salienta que a própria responsabilidade não aparece como equipamento ontológico da humanidade nas primeiras obras (cf. Pommier, 2013, p. 19n2).

Tentando evitar as dificuldades apontadas e concentrando-nos nessa pista de um lugar paradigmático da diferença antropológica no interior da biologia filosófica, enquanto proposição da própria filosofia de Jonas, poderemos – assim o cremos – trazer uma nova luz sobre seu pensamento e despertar um novo modo de pensar sua filosofia. É bem verdade que Frogneux, por sua parte, percebeu que é “a partir de uma preocupação antropológica que Jonas assume sua tarefa filosófica” (Frogneux, 2001, p. 4). Mas ela não oferece explicação para essa centralidade senão meramente enunciando que o homem é um ser no mundo. E, ademais, estende a tarefa *filosófica* até os tempos do jovem Jonas, historiador do gnosticismo e da religião – extensão que, como vimos, é rejeitada e criticada pelo próprio filósofo. Que Jonas continue publicando textos sobre gnose mesmo depois de ter se deslocado para outros campos de investigação, como lembra a autora, em nada altera o fundamental, uma vez que já vimos que tal esforço era expressão de compromissos firmados e sempre renovados pelo incentivo contínuo de seus antigos mestres Bultmann e Jaspers. Desse modo, vale a pena mostrar como, em contraposição às teses anteriores, estabelecemos o nosso próprio núcleo interpretativo. Se estamos certos, o erro hermenêutico das análises anteriores sobre Jonas até agora é que elas pecam, de maneira mais geral, por justamente não conseguirem apreender o verdadeiro e novo elemento filosófico do pensamento jonasiano em toda sua radicalidade. A razão para isso deve ser buscada no fato de não terem dado a devida importância e atenção à biologia filosófica e ao contexto de produção intelectual de Jonas. Assim, para buscar um maior acerto com a chave hermenêutica que adotamos, para além da análise negativa dos trabalhos anteriores, precisamos partir de uma contextualização do verdadeiro impulso filosófico de Jonas – tal vai ser o desafio da tese, e cuja primeira formulação procuraremos fornecer na sequência da Introdução.

A primeira coisa a se notar é que Jonas é um *filósofo judeu-alemão*. O significado dessas palavras é mais forte do que a mera caracterização biográfico-profissional de

enciclopédia. Ele aponta antes para um aspecto existencial importante do pensar de Jonas enquanto filósofo. Para assimilarmos primeiro o peso da tradição judaica sobre o filósofo, precisamos, mesmo que apenas brevemente, voltar ao início de sua vida em busca de compreensão¹³. Jonas é nativo de Mönchengladbach, que àquela época era uma vila industrial e comercial da Alemanha. Esse destino fortuito se explica pela vida de seu pai, que, primeiro filho de um total de dez irmãos, desde o início se viu obrigado a trabalhar pesado para oferecer o sustento à sua pobre família. A vida recompensou o esforço de Gustav Jonas, que, homem de dever e fiel à tradição judaica, conseguiu o retorno financeiro necessário para integrar a sociedade burguesa de Mönchengladbach, agora como homem de negócios. Ele, que não tivera direito a uma educação decente em função do esforço altruísta que fizera pela família, não poupou esforços para que seu filho Hans recebesse toda a formação que o pai não pode ter. Depois de alimentar o interesse pela poesia e o desenho, o ainda jovem filho de Gustav Jonas se voltou aos livros sobre a história do judaísmo e também sobre filosofia – em boa parte por influência do tio por parte de mãe, Leo Horowitz. Já muito cedo, em função tanto do forte peso de um ambiente familiar judaico e de uma destacada perspicácia intelectual, que chamava a atenção das reuniões familiares ao recitar de memória vários poemas, Hans começava também a ter, aos 17 anos, opinião própria. A contragosto de seu pai, que àquela época ainda acreditava com grande esperança na assimilação dos judeus à sociedade alemã, o jovem Jonas, ao contrário, mostrava já grande suspeita a respeito de tal possibilidade e passara a frequentar reuniões do movimento sionista, o qual militava em favor de um Estado judeu. O engajamento ultrapassou a esfera da mera militância e alcançou também tremendo dispêndio intelectual: como sionista engajado, Jonas publicou, ainda jovem, seus primeiros ensaios – todos de forte teor judaico. No volume recém publicado da *Kritische Gesamtausgabe* [Edição Crítica] das obras de Jonas, que traz o título muito sugestivo de *Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit* [Desafios e Perfis. O Espírito Judeu-Alemão no Tempo – Contra o Tempo] (2013), os editores resgataram, na primeira parte, praticamente todos os textos de Jonas em que o espírito judaico aparece representado. São exemplares para o nosso propósito atual os textos de juventude intitulados “Die Idee der Zerstreuung und Wiedersammlung bei den Propheten” [A ideia de dispersão e reagregação nos profetas] (1922), “Das jüdische Schulwesen in Palästina” [O sistema educativo judaico na Palestina] (1923), e “Die jüdische Missionsidee” [A ideia de

¹³ No que se segue faremos apenas um breve esboço da vida de Jonas sem, entretanto, termos uma intenção biográfica. Para o leitor interessado em mais informações dessa história, remetemos ao *Apêndice I* desta tese. Ali oferecemos uma cronologia extensa dos dados biográficos do filósofo, na qual se pode encontrar também as referências bibliográficas orientadoras para uma pesquisa mais ampla da vida de Jonas.

missão judaica] (1926), que não passou de fato do esboço de um escrito para seminário (*Referatsskizze*). Pelos meros títulos desses ensaios, não é difícil entender que os estudos de filosofia não podiam ter sido levados a cabo sem um estudo de religião comparada. Que entre os períodos de 1921, em que estuda em Freiburg (com Husserl e Heidegger), e 1924, sob os auspícios do Heidegger de Marburg, Jonas suba até Berlin, não teve outra motivação senão a necessidade de seguir adiante com tais estudos judaicos. Dessa época de estudos na Universidade de Berlin se conservou – e foi recentemente publicado no volume III/2 da *Edição Crítica* referida acima (com o título “An Eduard Spranger”) – o esboço de carta quase completamente elaborada, escrito por Jonas, para seu antigo professor Eduard Spranger, em 1922, em que o jovem Jonas confessa o real significado de seu engajamento judaico nos tempos em que era ainda estudante: “sinto algo do espírito e da vocação dos profetas vetero-testamentários em mim” (KGA III/2, texto 11, p. 173). Essa é uma forte confissão e posterior ao contato com o *Lehrerwirkung* de Heidegger, o qual Jonas conheceu já em 1921. Para não falar do papel de Jonas na guerra até a constituição do Estado de Israel, do qual o testemunho mais eloquente é o já referido discurso “Unsere Teilnahme an diesem Kriege: Ein Wort an jüdische Männer” [Nossa parte nesta guerra: uma palavra aos homens judeus], de 6 de outubro de 1939 (cf. KGA III/2, texto 4, p. 61-76), algo dessa vocação profética pode ser detectado ainda no período de maturidade, quando o Jonas eticista não se abstém da profecia do pior como poder filosófico de reorientação da realidade histórica (cf. TME III 53-55). Essa vocação transparece também na famosa passagem do Pregador, “lança seu pão sobre as águas” (Ec. 11:1), da qual Leo Kass (1997, p. 4; 2001, p. 52) recorda ter ouvido de Jonas, que por sua própria parte não deixou de expressá-la, criticamente contra Arendt, no final de seu ensaio festivo sobre o que, para ele, era a obra filosófica de sua velha amiga (cf. Jonas, 1977, p. 42-43). Não é mero destino fortuito que, com a ascensão de Hitler, Jonas se lance em exílio até chegar à Palestina, lutando contra o nazismo na II Guerra Mundial e retornando a Jerusalém, de onde só saiu em função das dificuldades pessoais e financeiras que encontrou e não conseguiu vencer.

Tudo isso, entretanto, não significou – e nem significa – que se deva alinhar o propósito de Jonas a uma filosofia judaica. É preciso saber equacionar a herança judaica e a argumentação filosófica no pensamento jonasiano. Sua filosofia é laica e marcada por uma espécie de ateísmo metodológico. É o que se pode extrair da entrevista de Jonas concedida a Herlinde Koebel:

“o filósofo precisa levar a cabo seu próprio negócio, o pensar, de maneira totalmente livre de vínculos e pré-conceitos herdados. Ele está comprometido apenas com o pensar. A filosofia precisa ser ‘ateística’ no método. Isto não significa afirmar dogmaticamente que ‘Deus não existe’. Mas

significa não se permitir dizer nada desde a perspectiva de uma fé [religiosa]. Que se possa ser ao mesmo tempo filósofo e judeu – eis aí uma certa tensão da qual não há que se duvidar” (Jonas/Koelbl, s.d., p. 170; KGA III/2, texto 9, p. 156).

O ateísmo metodológico, entretanto, não impediu o filósofo de incorporar de maneira transformadora elementos extremamente filosóficos do judaísmo. Apesar do laicismo da filosofia jonasiana, não se pode esquecer que é impossível não perceber como o genuinamente filosófico se combina com o espírito judaico e carrega em boa medida o peso de tal tradição – resignificada na medida do pensar filosófico. Nesse contexto é mais do que claro, além do elemento profético que destacamos acima, a resignificação filosófica e mesmo metafísica das ideias de criação e de *imago Dei* – isto para não falar de termos mais marginais como os de temor e reverência¹⁴. Essas são apenas algumas indicações. Um trabalho laborioso e de grande competência a esse respeito foi feito por Christian Wiese em seu livro *The Life and Thought of Hans Jonas: jewish dimensions* (2007), em que o autor defende a tese de que “não se pode ignorar a ‘dimensão’ judaica sem perder uma parcela significativa da própria experiência biográfica e das intenções filosóficas de Jonas” (Wiese, 2007, p. xxiii)¹⁵.

Esse forte *background* judaico não pode fazer o estudioso perder de vista, entretanto, que mesmo se há uma espécie de auto-compreensão judaico-filosófica, é a filosofia que molda o elemento judaico e não o contrário. Isto fica particularmente claro com as indicações de Jonas a respeito de como o judaísmo possui muito menos elementos problemáticos – e mesmo vantagens – frente ao cristianismo para permanecer coerente em face das novas descobertas da ciência moderna (cf. Jonas, 1982[1976], p. 11-12). A esse respeito, o que se deve entender é que a auto-compreensão judaico-filosófica não se assenta apenas na linha moral, isto é, não é meramente auto-compreensão ético-religiosa, que agrega o compromisso social-ético e a missão moral do judaísmo, mas integra e estabelece de maneira livre e independente (não ortodoxa) principalmente a relação de uma fé particular com o *modus operandi* racional e universalista da filosofia¹⁶. Na fórmula precisa de Alan Rubenstein, sua religiosidade “ênfatisou os elementos universais – poder-se-ia dizer filosóficos – da herança judaica” (Rubenstein, 2010, p. 16). Na resolução de uma vida entre

¹⁴ F. Mann escreveu um belo ensaio em que mostra que boa parte da terminologia de Jonas “toca o campo do sagrado” (1992, p. 240).

¹⁵ Também Alan Rubenstein escreveu uma excelente resenha englobando tanto a tradução das *Erinnerungen* para o inglês, publicada com o título de *Memoirs*, bem como o livro de Wiese. Rubenstein rejeita, entretanto, certos resultados ambíguos do foco judaico de Wiese para a compreensão da filosofia jonasiana (cf. Rubenstein, 2010, esp. p. 18-21).

¹⁶ Pode-se enfatizar, por exemplo, as grandes relações do desenvolvimento do universalismo na religião judaica e na cultura grega. Para o caso de tal evolução no interior da cultura judaica, cf. Guararibe, 2001, esp. p. 207-242. Para o caso grego, os textos de Platão, especialmente aquele da *República*, são eloquentes o bastante.

os profetas e os filósofos, portanto, Jonas, muito além da “vocação profética” que víamos despontar no período de juventude, não deixa de enfatizar, por fim, a “reflexão filosófica” como “vocação escolhida” (Jonas/Koelbl, s. d., p. 171; KGA III/2, texto 9, p. 156). Um belo exemplo do ultrapassamento do elemento judaico na vida intelectual de Jonas é oferecido em sua última conferência, intitulada “The Outcry of Mute Things” (1993), em que ele mostra também que há uma solidariedade além daquela de uma nação, de um povo e de uma raça: a solidariedade com o todo do Ser e a mudez de seu clamor, que só o humano pode escutar. Mais importante de se salientar é que o “ateísmo do método”, entretanto, observa ele, “não resultou no ateísmo como ponto de vista e nem em um agnosticismo completamente neutro, mas antes numa metafísica com uma conjectura teística” (Jonas/Koelbl, s. d., p. 171; KGA III/2, texto 9, p. 156). E se aqui a suspeita da herança judaica não pode ser completamente abandonada, também o não religioso, pensa Jonas, não pode se considerar isento de pré-conceitos que orientam sua resposta à questão.

Essa última confissão é importante como suscitadora de um intrincado elemento do pensamento jonasiano e nos serve de passagem das considerações contextuais histórico-biográficas até a elucidação do impulso propriamente filosófico de Jonas e a extensão dessa empresa filosófica que em última instância não teme – e mesmo exige corajosamente – o avanço até as profundezas da metafísica. Precisamos esclarecer o sentido dessa orientação. A palavra metafísica nem sempre foi bem recebida em tempos contemporâneos, nos tempos em que Jonas participava ativamente da cena filosófica¹⁷. Mas o impulso metafísico do audacioso pensar jonasiano, enquanto testemunho pessoal de um filósofo que desafia o *Zeitgeist* e sua moda em um tempo tão pouco filosófico, não pode ser confundido, como vimos, com o impulso de uma filosofia judaica, nem muito menos pode, de maneira justa, ser considerado vítima de *arcaísmo*, como parece sugerir Franz J. Wetz, ao pensar que Jonas deva ser lido como uma espécie de “tradicionalista filosófico”, “que em contraposição ao prevalecente *Zeitgeist* se apega tenazmente às antigas perguntas pelo homem, o mundo e Deus” (Wetz, 1994, p. 9).

Se pudéssemos resumir em uma frase o intento filosófico de Jonas, seríamos obrigados a dizer que ele busca renovar a metafísica sem dispensar as conquistas da modernidade filosófica e científica. Como prova disso, três elementos profundamente modernos – e complementares – podem e devem ser observados. O primeiro deles é o

¹⁷ É bem verdade que a situação se transformou enormemente de uns tempos para cá. Mesmo do lado da filosofia analítica temos visto um avanço formidável da reflexão metafísica. Os trabalhos de David Lewis e Roderick Chisholm, por exemplo, são grande envergadura metafísica e desafiam os antigos padrões dessa tradição. Não se pode esquecer as inúmeras publicações na área atualmente, em especial os *Oxford Studies in Metaphysics*, série de volumes editada por Dean Zimmerman (cf. Zimmerman, 2004, 2006, 2007, 2008, 2010).

pleno diálogo e assimilação da ciência moderna por parte do filósofo. Se a biologia filosófica se permite estender até os picos da metafísica, ela não deixa de estar ancorada numa discussão com a ciência, a qual não fica sob a tutela tirana da filosofia. O segundo elemento, que não pode ser visto senão como resultado e expressão do primeiro, deve ser colocado na conta de uma aguda e renovada consciência crítico-kantiana e crítico-linguística. São exemplares a esse respeito, e reforçam o ateísmo metodológico primordial da empresa intelectual jonasiana, suas considerações metodológicas sistemáticas sobre a hermenêutica dos fenômenos religiosos para a tese sobre o conceito de Gnose, publicado só recentemente por Claudio Bonaldi, em que se pode ler: “do ponto de vista metodológico” “não é permitido admitir nenhuma razão de explicação que venha de fora desse âmbito [o ‘mundo’], nem esperar realidade ‘ultramundana’ que de algum modo rompa tal clausura [*Geschlossenheit*]” (cf. Jonas 2006[1927-30], p. 60). Esse é, como observa Jonas, o “princípio de imanência” que dá seu primeiro passo a partir do renascimento e ganha sua expressão filosófica mais conhecida na *Kritik der reinen Vernunft*, especialmente na dialética transcendental. Consequência dessa consciência crítico-kantiana é também a necessidade de salientar a distinção entre filosofia e metafísica (pensada aqui como *theologia naturalis*)¹⁸, que dispensa a primeira das amarras da segunda – a qual, não obstante, permanece ainda possível de ser pensada. Essa independência teológica não é evocada apenas para uma hermenêutica dos fenômenos religiosos, mas aparece também explicitada no “Prefácio” das duas versões de seu ensaio de uma biologia filosófica para avisar ao “leitor mais positivisticamente inclinado” de que, apesar da maior concentração da análise e descrição fenomenológica, o livro não se privou da “especulação metafísica onde a conjectura sobre questões últimas e indemonstráveis (mas de maneira alguma sem sentido) pareceram necessárias” (cf. PL *Preface* xxiv; OF *Vorwort* 4). Tal independência fica ainda mais clara com as referências que o filósofo oferece com os títulos de dois de seus livros, nos quais se enfatiza claramente a separação entre os “dados cosmológicos” e as “conjecturas cosmogônicas” – no caso do subtítulo de *Materie, Geist und Schöpfung* [Matéria, Espírito e Criação] (1988) –, ou, se se preferir, entre as “investigações filosóficas” e as “conjecturas metafísicas”, elementos do título do último livro publicado pelo próprio

¹⁸ É preciso estar atento, entretanto, ao fato de que o conceito de metafísica em Jonas é polissêmico. Em um primeiro sentido (metodológico e ontológico a um só tempo), sua forma adjetivada se refere à esfera além do físico, isto é, o psíquico – o que não quer dizer dualismo. Desde um ponto de vista especificamente metodológico, “metafísico” se refere também ao elemento lógico e especulativo da reflexão filosófica, que pode chegar às questões últimas; mas “metafísico” também pode ter a conotação de “ontológico”. É a esses dois últimos sentidos que Jonas se refere ao distinguir entre “metafísica formal” – reflexão lógico-especulativa como a que se encontra em parte da fundamentação metafísica da ética – e “metafísica material” ou também “conteudística”, que se relaciona à reflexão ontológica (cf. Jonas, 1985, p. 179; PUMV VI 144). Só num último sentido, metafísica refere-se à *theologia naturalis*.

Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutung* [Investigações filosóficas e conjecturas metafísicas] (1992)¹⁹. Como explicita o filósofo, no “Prefácio” deste último livro, a conexão temática entre as partes I e II do livro revela “que se mantêm todas elas dentro do âmbito da experiência e do demonstrável. As da terceira parte vão mais além: elas vagueiam, com a pergunta por Deus, no incognoscível, e o título ‘filosófico’ não pode lhes ser atribuído” (PUMV *Vorwort* 7). Mas aqui, mais uma vez, se Jonas respeita a “pausa ascética em relação ao que a filosofia aprendeu desde Kant”, ele não pode aceitar o veto da filosofia analítica ao “inegável àquele que pergunta” (PUMV *Vorwort* 8), a saber: à especulação metafísica. Mesmo aquilo que Jonas considera ser a fundamentação metafísica da ética mostra bem isso, uma vez que aí ele busca uma fundamentação sem a escora da *theologia naturalis* e da religião. A “dedução metafísica” de que nos fala o filósofo para tal empresa fundacional (cf. Jonas, 1985, p. 172; PUMV VI 138; Jonas, 2004[1985], p. 408) mostra que apesar de relacionada a uma metafísica criacionista como aquela de Leibniz, Jonas se vale, entretanto, do princípio essencialista (socrático) para sustentar tal dedução especulativa, que mais uma vez pretende assegurar a independência da empresa filosófica da *theologia naturalis*. Além de tudo isso, não se pode deixar de salientar que Jonas deixou para trás a metafísica tradicional ao desenvolvê-la até um novo estágio a partir das contribuições de Heidegger e Whitehead.

Por fim, além da assimilação da ciência moderna e também da consciência crítico-kantiana e crítico-linguística – embora mantendo a capacidade de pensar a *theologia naturalis* com um aspecto peculiar, sem cair em um deísmo sem sentido –, um último elemento moderno bem mais importante e pouco notado pelos comentadores se destaca. Em sua carta, extremamente reveladora, a Adolph Lowe, de 18 de novembro de 1964, a respeito do texto que seu amigo da *New School* escrevera sobre Ernst Bloch²⁰, o filósofo explicita algo fundamental: o problema da utopia se encontra no fato de que ela representa um “insulto ao homem”, uma vez que desde a proposição “S ainda não é P” ele é pensado como mera etapa da verdadeira realização no futuro, e justamente isso precisa ser recriminado uma vez que, “com a desdivinização [*Entgötterung*] *ex hypothesi*”, o resultado só pode ser o de que “nós [humanos] nos tornamos a medida de todas as coisas (e não há outra) que ‘ilumina e

¹⁹ Por uma completa infelicidade, o tradutor espanhol verteu o título, de forma muito livre e arbitrária, para *Pensar Dios y otros ensayos* (Trad. de Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998), apagando assim toda a importante indicação de uma distinção fundamental para Jonas. Não se pode dizer que no âmbito francôfônico a questão teve melhor solução, já que a tradução foi intitulada *Évolution et Liberté* (Trad. par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Rivages Poche, 2006). De qualquer modo, essa tragédia editorial não deixou de afetar sequer a Edição Crítica das obras de Jonas. Sobre isso formulamos um comentário no *Apêndice II*.

²⁰ Trata-se do ensaio “S ist noch nicht P: eine Frage an Ernst Bloch” (cf. Lowe, 1965).

aquece' o que nos é conforme" (Jonas, 2004[1964], p. 93). Isto mostra que para Jonas a uma filosofia dos tempos modernos não apenas precisa aceitar a emergência e influência da ciência moderna, mas precisa também ser atea no método e colocar no lugar a medida humana. Depois da famosa "morte de Deus", a diferença antropológica é chamada a possibilitar uma nova carreira para a filosofia.

Não é sem motivos, portanto, que tenhamos escolhido o título "Hans Jonas e a Diferença Antropológica" para nossa tese – que também poderia ser nomeada de "A Diferença Antropológica: uma leitura do pensamento biológico-filosófico [e ético] de Hans Jonas". Agora, então, podemos e devemos precisar melhor o que se entende com a ideia de uma "diferença antropológica". Antes de tudo, já deve estar mais do que claro que ela não revela uma simples concentração temática, algo como a indicação para o estudo do elemento antropológico na obra jonasiana. O sentido mais geral de "diferença antropológica" se liga antes de tudo à nuclearidade do aspecto antropológico para a empresa ontológica de Jonas. A ideia de diferença, no título, também guarda, portanto, o sentido daquela expressão muito usual "fazer a diferença", isto é, ser um elemento do qual os outros dependem. Nesse sentido, se se preferir, diferença antropológica revela o escopo da tese ao indicar que falar do homem é falar de sua posição especial, diferenciada, no todo do ser, e essa ideia está mesmo no centro do filosofar jonasiano, a saber: sua biologia filosófica. Em função de tudo isso, a diferença antropológica aponta então não só para a nuclearidade teórica (epistemológica) do *anthropos* enquanto ponto de partida do conhecimento, e ontologicamente por seu caráter diferenciado, enquanto ser vivo, em relação ao todo do ser – algo que marca o tema aristotélico da *differentia specifica* –, mas também e de maneira abrangente por ser medida (*μέτρον*) de todas as coisas.

Nossa tese é, portanto, que a filosofia de Jonas busca pensar a natureza do ser e o ser da natureza (e esse é seu impulso ontológico) a partir de uma biologia filosófica que tem como fio condutor a diferença antropológica. O homem é ser vivo enraizado na natureza, mas ocupa um posto especial ao ir além da natureza com o simbólico, base de sua linguagem e razão, enfim, de sua cultura, sendo aquele que é o próprio encarregado do conhecimento do real. Também o Deus jonasiano, o qual é por ele designado pomposamente de "fundamento divino do Ser", não é senão pensado segundo uma medida humana: a criação do mundo não pode passar sem a decisão divina de manter a liberdade humana. E a ideia de *imago dei* é instrutiva o bastante a respeito do homem como medida de todas as coisas. Tal diferença faz dele também o pináculo do ser chamado a responder pelo mundo, por sua imagem e por Deus. Essa centralidade da diferença antropológica não

pode, entretanto, ser confundida com antropocentrismo, pois mesmo quando traduzida epistemologicamente (antropomorfismo), ontologicamente (transanimalidade), teologicamente (*imago dei*) e mesmo eticamente (humanismo moral), ela não deixa de dar ao mesmo tempo maior dignidade (ontológica e ética) ao todo da natureza (vital, em especial), uma vez que a pensa, em contraposição à ciência moderna, como não podendo ser considerada como um mero mecanismo livre de valor (*Wertfrei*) – muito embora o bem em si da natureza precise ser reconhecido pelo homem. Ademais, a centralidade antropológica não nos deve fazer perder de vista uma perspectiva hermenêutica sistemática da biologia filosófica desde sua originalidade, passando pelo seu significado (nominal e substancial) e método até sua própria apresentação enquanto metafísica da vida que encontra por fim a própria diferença antropológica (em sentido ontológico e ético). Como chave hermenêutica, ela não pode, portanto, fazer o leitor perder de vista que a integridade da visada da filosofia jonasiana não é outra senão metafísica (em sentido amplo), em cuja extensão a ética é fundamentada. A diferença antropológica se expressa como norma epistemológica, ontológica e ética da natureza e, como extensão, possui efeitos sobre a própria concepção teológica e metafísica de Deus. A metafísica em sua visada última é conjectural e ficcional, podendo encontrar sua terra firme e orientação a partir da medida antropológica. Para repetir, ela aponta basicamente para o posto especial do homem no ser.

Com tudo isso em vista, podemos agora orientar o leitor a partir do caminho de apresentação da tese, focalizando os respectivos capítulos. De início, então, mostraremos, no *primeiro capítulo*, de onde parte a reflexão filosófica jonasiana. Veremos como ao passar pela escola de seus antigos mestres, Husserl e Heidegger, encontra Jonas sua maneira original de pensar, ao formular a ideia de uma biologia filosófica, que coloca a diferença antropológica, pensada agora não desde o ego puro nem do *Dasein* autêntico, mas a partir do *vivente* humano, como ponto de partida da filosofia. Veremos inclusive, como esse novo modo de filosofar se aproxima do antigo movimento da Antropologia Filosófica, encabeçado pelos nomes de Scheler, Plessner e Gehlen.

Uma vez delimitado o horizonte da filosofia jonasiana, mostraremos, no *segundo capítulo*, desde uma perspectiva sistemática, o significado de uma biologia filosófica e as questões de método que lhe são próprias. Aqui, mais uma vez, ficará evidenciada a centralidade da diferença antropológica, que como tal se destacará já na definição nominal e negativa de uma biologia filosófica, que reclama sua distinção frente a uma biologia científica (física) ao não abdicar da reflexão do aspecto psíquico como tal para a ontologia da vida. A definição substancial e positiva deixará claro, por sua vez, que a ontologia geral é

o sentido da biologia filosófica, e que é o corpo ou o orgânico que ocupa a centralidade para o posterior avanço a uma interpretação da natureza do ser como um todo. Mas essa centralidade orgânica é apenas metade orgânica, porque é o organismo humano, em primeira e última instância, o sujeito da experiência orgânica como tal. Em função disso, veremos que além do elemento histórico-hermenêutico (história da corporeidade) e da descrição fenomenológica de uma inteligência encarnada, o aspecto metafísico da biologia filosófica aparece com outro elemento metodológico irrenunciável: além da instrução histórico-hermenêutica e da ancoragem fenomenológica, é preciso destacar uma espécie de dedução extensiva que vai da experiência interior para uma suposta experiência interior do que não sou eu, isto é, a natureza viva. Se natureza para os modernos é uma exterioridade objetiva que se contrapõe à interioridade do sujeito cognoscente, em Jonas a natureza viva é um complexo entre exterioridade (objetiva) e interioridade (jamais objetiva, mas sempre deduzida embora não meramente projetada). O antropomorfismo é a expressão e comprovação dessa dedução e também fala da diferença antropológica como nuclear para o fator epistemológico da biologia filosófica. Ele é a medida do homem dando a tônica, por fim, do princípio metodológico transfenomenológico, isto é, em última instância metafísico, da ontologia jonasiana.

Para além do aspecto epistemológico, mostraremos então, no *terceiro capítulo*, como a biologia filosófica se realiza como uma verdadeira metafísica da vida. A análise ontológica, aqui, tratará especialmente do significado do metabolismo ao pensá-lo segundo a concepção de uma verdadeira liberdade dialética inerente à vida cuja inspiração é Hegel, embora renove-o de maneira engenhosa a partir da estrutura da analítica heideggeriana do *Dasein* humano. Tal renovação transparecerá também e especialmente com a superação da centralidade teleológica da faculdade reprodutiva (geração), que, como veremos, é agora expandida para o nível muito mais restrito e amplo ao mesmo tempo do metabolismo ou, se se preferir, da individuação, a qual é também especiação e evolução, enfim “invenção” transcendental. Esse é um resultado que formulamos certamente além do que disse Jonas, mas que segue rigorosamente o espírito de sua biologia filosófica e em grande parte a confirma com os novos dados que a ciência empírica mais atual tem a oferecer. Para além disso, a metafísica da vida se mostrará especialmente com a questão da renovação da teleologia: além de ser pensada no nível individual – e isto se deve a uma extensão dedutiva, como vimos – a teleologia mostrar-se-á também enquanto concebida num sentido global e transcendente, o que quer dizer: embora Jonas não conceba um destinamento providencialista ou necessitarista do processo evolutivo do ser como um todo, ele concebe

tal processo a partir de uma tendência que encontrará no homem seu fim último. Que o homem seja aí o pináculo do ser, eis o que quer indicar a exposição do escalonamento vital segundo uma lógica tripartite (planta, animal e humano), que se explicita segundo um cada vez maior nível de mediatez, isto é, da ampliação do nível de mediação do organismo com o seu ambiente. A dificuldade de aplicação do significado do metabolismo a todas as esferas da vida, que o leitor encontrará explicitado na seção sobre a diferença entre planta e animal, é a própria marca da diferença antropológica como norma de interpretação da vida, que não pode ser coerentemente alinhada senão por uma extensão de tal diferença através de um princípio de continuidade.

Como *quarto e último capítulo*, a diferença antropológica aparecerá como categoria propriamente ontológica, marcando a *differentia specifica* do homem em relação ao resto do ser em geral, e, em especial, em relação aos animais (superiores). Veremos que Jonas afirma uma diferença não meramente quantitativa entre homem e animal, mas uma verdadeira diferença qualitativa sugerindo uma verdadeira transanimalidade do *anthropos*. Do mesmo modo que a diferença antropológica é uma recusa de naturalização reducionista do homem, também é uma recusa da abolição da própria *differentia* humana, como o querem o historicismo e, por extensão, o culturalismo, e o utopismo (enquanto versão futurista do historicismo). De maneira positiva, mostraremos que a diferença antropológica é, pelo filósofo, demarcada segundo as pistas que o homem deixa para trás de si, seus produtos, como, por exemplo, a ferramenta, a imagem e a sepultura. É a partir da reflexão sobre o poder inscrito na elaboração de tais “artefatos”, que Jonas revela o transanimal humano em sua imaginação ativa do mundo, construindo um mundo simbólico (instrumental e artístico) e em seu auto-objetivar-se segundo a estrutura de um Eu reflexivo capaz de construir uma história segundo a medida de sua própria imagem. É a linguagem, fonte e origem dessa cultura que é a própria humanidade do homem, a estrutura sobre a qual se apoia e se ergue também os mais altos picos da razão humana. Mas liberdade e conhecimento não se aplicam apenas aos feitos da técnica, da arte, e da metafísica, mas se revelam também, e de forma ainda mais transcendente, com a diferença ética: o conhecimento do bem e do mal é o último nível em que se manifesta a diferença antropológica, que é, enfim, responsabilidade. Como pináculo do ser, o homem é responsável pelo que faz de si, do mundo e até mesmo de Deus²¹. Aí a diferença antropológica, expressa pelo colosso tecnológico, é a responsável também tanto pelo desequilíbrio do metabolismo global como pelo próprio risco que ameaça a desfiguração

²¹ A esse respeito, não se deve esperar da presente tese, entretanto, uma apresentação dos aspectos teológicos da metafísica jonasiana.

dessa mesma diferença. Naturalmente, não se deve esperar que cheguemos nesta tese a desenvolver a teoria ética jonasiana. Antes, o problema ético será tratado desde a perspectiva meramente antropológica, de modo a explicitar como, ao se constituir em diferença ética, a diferença antropológica revela o homem como ser moral e valor absoluto da própria moralidade a um só tempo – o que, entretanto, não deve ser confundido com antropocentrismo ético.

Depois de termos orientado o leitor em relação à tese geral e seus passos, precisamos apenas, para terminar esta introdução, explicitar os princípios metodológicos que orientaram a exegese como tal. Embora nossa análise tenha se restringido a esse complexo muito específico que é o início e núcleo fundamental da filosofia jonasiana – o que de qualquer modo não é pouca coisa, já que penetra e dá sentido à fase tardia também – e, portanto, não tenhamos buscado uma apresentação abrangente e unificante da obra de Jonas, não perdemos de vista, entretanto, o todo, e nesse sentido consultamos tanto os trabalhos publicados quanto alguns não publicados pelo filósofo, embora não, claro, de toda a obra jonasiana (publicada e não publicada), pois, além da impossibilidade de tratar um material tão substancial em sua integridade (que em boa parte ainda está sendo publicada), seria também desnecessário e até exagerado, haja vista o escopo da presente pesquisa. Isto merece algumas considerações.

Primeiro, sobre a base textual da tese ou o *corpus* investigado. De início, é preciso entender que o material textual pode ser dividido, de maneira muito geral, entre as obras publicadas e não publicadas. No caso do material publicado, além dos livros, ensaios, entrevistas, discussões, pronunciamentos e cartas de Jonas – e também sobre ele – que apareceram durante sua vida, levamos em consideração mesmo o que apareceu apenas postumamente. Esse é o caso com conferências públicas de Jonas que foram publicadas logo após sua morte como o opúsculo *Philosophie* (1993) e o ensaio “The Outcry of Mute Things” (1993), que ganhou a luz com *Mortality and Morality* (1996), livro editado por Lawrence Vogel e que reúne uma série de artigos de Jonas reeditados e traduzidos. Mas também é o caso de publicações de textos, pronunciamentos e cartas, etc. do arquivo pessoal do filósofo, material que se encontra atualmente no *Archiv* Hans Jonas da Universidade de Konstanz. Desse material do arquivo de Konstanz que vem sendo publicado pode ainda se distinguir as edições particulares, que têm sido levadas a cabo com relativo vigor, principalmente pelos comentadores italianos de Jonas, e também a própria *Kritische Gesamtausgabe* [Edição Crítica] das obras de Jonas, a qual conta já com três volumes

publicados até a presente data²². Desse conjunto, até onde for possível, prevalecerá o princípio hermenêutico da primazia da obra publicada sobre a não-publicada, e mais ainda sobre as notas pessoais e manuscritos guardados em arquivos, agora publicizados, e que se podem ver como fontes auxiliares.

Segundo, sobre os demais princípios adotados na utilização e análise do material. Além das duas camadas acima, do autor e da recepção, levaremos em conta que Jonas não possui uma obra sistemática. Tal caráter não sistemático se evidencia pela natureza ensaística dos textos, que passam muitas vezes por atualizações, acréscimos, cortes, repetições, etc., acarretando variações importantes nas várias edições de uma mesma obra ou em formulações diferentes em idiomas diferentes. Isto levanta uma dificuldade inicial a respeito da utilização de seus textos (mesmo para os publicados). Nossa compreensão aqui é que as correções próprias de um pensar não sistemático, mas ensaístico, não apagaram, entretanto, o “núcleo duro” desse mesmo pensar, cuja unidade filosófico-metafísica explicitamos acima. Nesse sentido, recusamos uma “leitura cronológica” como a de Frogneux (2001), bem como sua identificação de várias inflexões e deslocamentos no pensamento jonasiano. A esse respeito, concordamos com Tibaldeo (2009, p. 110n72), para quem, também contra Frogneux, a “substância da reflexão jonasiana” não se altera apesar das alterações editoriais. A razão mais forte para essa nossa atitude se deve ao fato de que embora se deva esperar que um filósofo mude de opinião durante sua vida reflexiva, é preciso tanto quanto for necessário utilizar o axioma da simplicidade, e reduzir ao mínimo as mudanças de pensamento de um filósofo caso ele próprio não a tenha enunciado. E em matéria de textos autobiográficos, os exemplos não são poucos no caso de Jonas; ele é, talvez, um dos pensadores que mais deixou memórias autobiográficas e intelectuais²³, e em nenhuma delas há algo que aponte as viradas que Frogneux acredita existir. Além disso, os documentos não publicados (ou publicados apenas postumamente) corroboram tal continuidade. Ao considerar esses últimos, tivemos que flexibilizar em alguma medida – a primazia hermenêutica do publicado em relação ao não publicado. Pois se a primazia do publicado significa exclusão e negação do material não publicado, e mesmo de fontes

²² Tivemos a oportunidade de acompanhar o processo editorial de dois volumes da *Kritische Gesamtausgabe* quando de nossa estadia em Berlin, no ano de 2012, para uma temporada no *Hans Jonas Zentrum*.

²³ A esse respeito podem ser consultados, além das várias entrevistas, ensaios como “Beginnings and Wanderings”, publicado no livro *Reason, Faith and Responsibility* (1968), mais tarde publicado como “Prefácio” de *The Gnostic Religion* (cf. GR Preface xiii-xxiii), também o “prefácio” dos *Philosophical Essays* (1974), o ensaio autobiográfico “Wissenschaft als persönliches Erlebnis” (1987) (cf. WPE I 7-31), e ainda os dois opúsculos *Materie, Geist und Schöpfung* (1988) e *Philosophie* (1993), que não são senão duas belas lembranças de Jonas sobre sua trajetória filosófica.

menores – como entrevistas, cartas, etc. –, então conclusões insuficientes como as de Frogneux podem acabar se seguindo. Exemplar a esse respeito é sua ideia de que Jonas só “descobre” a questão de linguagem nos anos 70, uma vez que nada escrevera sobre o tema antes de *Wandel und Bestand* (1969) – algo que, para dizer o mínimo, é lamentável. As datações, que fizemos sempre questão de frisar durante o texto, têm também o sentido de orientar o leitor na apreensão das repetições de certos posicionamentos do filósofo durante diferentes períodos de sua vida intelectual justamente em função de tal problema da continuidade do pensamento jonasiano.

Assim, além do princípio da unidade da obra, e sem deixar de levar em consideração o princípio da primazia do publicado, não nos privamos de levar extremamente a sério – embora com senso crítico – documentos menores como entrevistas, cartas e os diversos materiais publicados e não publicados como até mesmo desenhos feitos pelo próprio Jonas. Sobre as entrevistas, especificamente, o próprio Jonas publicou duas delas (cf. TME XIIa e XIIb), além de utilizar esse elemento como argumento para sua reflexão hermenêutica em “Change and Permanence”, em que argumenta que de modo bem diverso do que acontece com a interpretação do pensamento antigo, que é algo sobremaneira envolto por entraves, dos quais o principal é certamente a distância existente entre os interlocutores, o ato de interpretar o pensamento de um filósofo contemporâneo, ainda que tenha seus entraves próprios, é por sua vez algo menos problemático devido a um fenômeno particular de nossa época, a saber, os dados referentes a declarações auto-biográficas, reveladas tanto em entrevistas como em conferências (cf. PE 514-515). Esse princípio hermenêutico foi estendido, inclusive, para documentos, por assim dizer, totalmente apócrifos. O caso mais importante em nossa tese se refere à aceitação de uma declaração que se encontra riscada no livro não publicado *Organism and Freedom*, em que Jonas deixa explícita a estreita relação de sua antropologia filosófica com a filosofia da cultura elaborada por Ernst Cassirer e seu *animal symbolicum*. A razão dessa aceitação se encontra no esforço que poupamos em relação ao dispêndio de energia que outros comentadores – como Böhler (1994), especialmente – tiveram para estabelecer tal conexão. Ademais, tal estratégia hermenêutica tinha a esperança de que a discussão quanto ao ponto delimitado fosse tratada com uma amplitude maior e captada nas suas mais intrincadas obscuridades. Isso não apaga, entretanto, o fato de que a obra de Jonas, pouco conhecida em toda sua amplitude, ainda não tenha sido sequer revelada integralmente com o grande número de páginas que o material não publicado apresenta –

embora não se possa comparar em tamanho com aquele que se nos tem revelado, por exemplo, a *Gesamtausgabe* de Heidegger e a *Husserliana* de Husserl.

Também como princípio exegético – agora relacionado não só à utilização textual, mas também à exposição –, no presente trabalho de tese não nos privamos de citações longas. A estratégia quanto ao uso dessas citações era, entretanto, bem precisa: está baseada no entendimento de que, numa análise, citações têm quase a mesma função que os gráficos estatísticos possuem para a pesquisa em ciências naturais: servem ao mesmo tempo como provas e exigem interpretação. As citações têm então tanto caráter expositivo-explicativo quanto caráter de prova. Que sejam de fato “provas”, deixamos ao leitor atento decidir-se nos seguir em nossa análise e interpretação, ou não.

Por fim, destacamos duas atitudes hermenêuticas adotadas para a exposição da pesquisa. Em primeiro lugar, optamos pela combinação entre o uso de uma exposição com elementos mais introdutórios como também da análise mais especializada. As partes introdutórias têm como função justamente oferecer um mínimo para a compressão das análises mais intrincadas. E, além disso, o leitor deve ter em mente que adotamos também um princípio metodológico de interpretação que a princípio pode causar estranheza para uma tese de doutorado em filosofia: trata-se daquilo que chamamos de uma hermenêutica empática, cujo axioma primeiro é o acompanhamento do pensamento do autor e a adesão à sua obra. Isso não significa falta de caráter crítico da interpretação. Antes significa apenas privilegiar uma postura de compreensão em que se busca uma aproximação e escuta do filósofo em seus próprios termos, buscando reconstruir sua posição intelectual internamente e não desde pressupostos externos ao sistema. Não se trata de psicologismo hermenêutico – longe disso! Antes o exercício era tornar o mais consistente possível internamente o pensamento do filósofo – e isto é compreender, o que inclui as duas perspectivas, a de si mesmo e a de outrem, as quais devem ser ajustadas. É por isso que em toda sua extensão, o sentido da presente análise caminhou na direção de apresentar da maneira mais compreensível e rigorosa o possível a filosofia jonasiana, sem ignorar a necessidade de constantes tomadas de posição frente a um conjunto de problemas que nos coloca muitas vezes bem mais adiante de Jonas, faceando a recepção de uma obra e da inteligência do sentido sobre as quais o autor não tem mais controle e caíram no domínio público. Trata-se de então de equacionar o tripé autor-obra-público e essa não é uma tarefa de somenos importância. Um grande filósofo só pode ser criticado e mesmo superado desde uma crítica interna ao seu sistema – mesmo quando seu pensamento não é e não possui aparência sistemática. É por isso que na exposição do pensamento do autor e no

curso do desenvolvimento das suas ideias seminais as críticas são escassas – na medida do possível –, tendo sido deixadas apenas para as considerações finais, em que a tarefa de uma retomada crítica se delineará mais explicitamente.

É nestes termos que esperamos ter encontrado um bom encaminhamento para nossa análise da biologia filosófica jonasiana. Como a primeira obra inteiramente dedicada à biologia filosófica no Brasil, pensamos que será de grande relevância para o avanço dos estudos desse grande filósofo em terras brasileiras. Ademais, pensamos que se trata também de uma tese original, que coloca no centro da análise a diferença antropológica, isto é, o lugar especial do homem no ser. Essa diferença se apresenta na análise tanto no nível metodológico quanto no âmbito ontológico e ético, ao enfatizar o lugar privilegiado de acesso do vivente humano ao ser, e sua marca para interpretação desse próprio ser em seu processo evolutivo que encontra o próprio homem como pináculo e conseqüentemente valor último e absoluto a ser respeitado, orientação, portanto, para um humanismo ético, que ao aproximar o homem do resto do ser como um todo concede a este também o valor que lhe é digno, afastando assim qualquer forma de antropocentrismo ingênuo.

CAPÍTULO 1. A Originalidade da Biologia Filosófica

Em 1966, já há mais de dez anos instalado definitivamente em sua nova morada, os Estados Unidos, mais precisamente New Rochelle, o filósofo judeu-alemão Hans Jonas entrega ao mundo aquela que seria até o fim de sua vida sua obra mais importante: *The Phenomenon of Life*, na qual ele condensa anos daquilo que representa seu verdadeiro projeto filosófico. Com esse ensaio “para uma biologia filosófica”, encontramos o núcleo da filosofia autônoma de Jonas. Esse núcleo engloba não só uma ontologia do orgânico e de sua gradação de estágios na escala da vida, encontrando, por fim, a tarefa de uma própria antropologia filosófica, mas também se estende, como veremos, à especulação metafísica e presta um fundamento para a própria ética jonasiana – estes dois últimos estando estreitamente ligados. Não nos estenderemos, entretanto, até uma elaboração desses dois últimos aspectos senão em parte, isto é, no que têm em estreita relação com a investigação propriamente ontológica de uma biologia filosófica, já que é ela a matéria de nosso trabalho analítico na presente tese.

Neste primeiro capítulo do trabalho, entretanto, começaremos por oferecer uma compreensão ampla e sistemática da *originalidade* desta reflexão ontológica que Jonas chama de biologia filosófica, o que servirá também como uma espécie de elucidação da chave hermenêutica de nosso trabalho. Por originalidade, expressamos, aqui, mais de uma coisa. Não nos referimos à tarefa de rastrear arqueologicamente as origens textuais do empreendimento e desenvolvimento jonasianos de uma biologia filosófica. A esse requisito, atenderemos na primeira seção do próximo capítulo, em que trataremos de questões de método da filosofia jonasiana. Originalidade, tal como intentamos aqui, aponta, antes de tudo, para as origens ou raízes filosóficas do projeto jonasiano, isto é, refere-se ao solo ao que a filosofia de Jonas lançou suas raízes para então ganhar o pleno ar da autonomia intelectual. Isto nos levará a revisitar a relação e o lugar do filósofo com a tradição da filosofia alemã (§1). Em sentido complementar ao primeiro, as origens do projeto filosófico de Jonas serão cobradas em atenção à sua formação intelectual muito particular, sob os auspícios de Husserl e Heidegger. E esta cobrança reclamará a elucidação de um Jonas rebelde, sempre disposto a falar em primeira pessoa, autonomamente – embora marcado por certas diretrizes, a mais importante delas sendo o que chamamos de a diferença antropológica (§2). Num terceiro sentido, consequentemente, a originalidade ou particularidade reclamada pelo pensar autônomo de Jonas se mostrará em clara rota de aproximação com o movimento da Antropologia Filosófica, inaugurada com Scheler,

movimento que corria ao lado das escolas husserliana e heideggeriana no intento de uma nova refundação da filosofia. A conquista dessa intrigante aproximação, não apagará, entretanto, a marca genuinamente jonasiana da sua biologia filosófica, a qual de modo algum se deixa acusar, como o fizeram alguns comentadores, de plágio e anacronismo – uma originalidade, pois, que, embora inquestionável e não mereça dúvida, defenderemos aqui (§3).

§1 – O lugar ambíguo de Jonas na Filosofia Alemã: ou É Jonas um filósofo alemão?

Devemos primeiro, então, revisitar o solo em que lança suas raízes o pensamento filosófico jonasiano. Trata-se de buscar, inicialmente, a consciência histórica do lugar do pensar filosófico jonasiano no interior da própria história da filosofia recente. Ora, e não se pode duvidar que a filosofia de Jonas abre espaço para si frente ao peso da forte tradição alemã da filosofia, tal lugar já foi identificado pelos estudiosos. Jonas não foi apenas judeu, mas alemão, e essa informação é importantíssima, pois apesar das várias emigrações por que passou – primeiro para a Palestina, depois, para o Canadá e EUA – ele nunca deixou de ser um filósofo verdadeiramente alemão, que manteve viva, talvez, mais do que nenhum outro filósofo de sua geração, a tradição da filosofia alemã – embora a ultrapassando em muitas direções. A primeira tese que temos diante de nós, em nossa jornada, é, portanto, um quase truísmo: Hans Jonas é um filósofo *alemão*. Essa primeira afirmação não é tão simples como parece. O que ela quer dizer é que a filosofia jonasiana carrega claramente as marcas dessa tradição alemã em filosofia, embora dialogue com a tradição filosófica como um todo.

O que esse dado inicial nos informa? Falar de uma filosofia alemã cria, de saída, o problema do significado de uma tal coisa. Pois se deve perguntar: há um tema marcante e único que dê consistência a um movimento intelectual próprio de um povo tal como quando se fala, por exemplo, de platonismo? Sabe-se, claro, que, tal como na música e na poesia, a Alemanha é terra de grandes rebentos da filosofia. Mas há algo como uma filosofia alemã? E antes: o que é alemão no que se poderia tratar, talvez, como uma filosofia alemã?

Essa pergunta não é nova. O músico Wagner, por exemplo, buscou respondê-la como forma de afirmação frente um reconhecimento de fraqueza nacional, especialmente perante os ingleses e franceses, e para tal evocou as “mais altas conquistas” do povo alemão na literatura e na música a partir de uma lista de nomes que partia de Goethe,

Schiller, passava por Bach, Mozart, Beethoven e culminando sem qualquer modéstia nele próprio, Wagner. Nesses nomes estariam representados, segundo o autor de *Trstão e Isolda*, o “espírito alemão”, enquanto sinônimo de sua grandeza e profundidade. Por sua vez, na *Gaia Ciência* também Nietzsche buscou responder a pergunta “o que é alemão?”, e, como a de Wagner, sua resposta não deixou de apontar para o brilho e glória da contribuição original das cabeças filosofantes – não mais dos músicos – da Alemanha para a cultura universal em geral. E, mais uma vez, com a mesma modéstia, depois de Leibniz, Kant, Hegel e Schopenhauer, era ele, Nietzsche, o mais novo contributo da Alemanha para o mundo. De qualquer forma, não se tratava aí de mero auto-enaltecimento, pois Nietzsche ressaltava traços marcantes que tais filósofos alemães destacados deixaram para a posteridade como as conquistas de que a consciência é um simples acidente da representação (Leibniz), de que se deve colocar um ponto de interrogação depois do problema da causalidade ao delimitar o âmbito em que faz sentido (Kant), de que se deve introduzir na ciência a noção de “evolução” (Hegel), destacando que de todos a de Schopenhauer seja, talvez, a mais decisiva: foi ele quem por primeiro foi capaz de calcular a gravidade do acontecimento da decadência da fé no Deus cristão e a vitória do ateísmo científico ao levantar como nenhum outro a questão do valor da existência. Com Adorno, entretanto, a atitude de afirmação nacional cede lugar a uma abordagem mais temperada e sóbria, fruto, talvez, do contexto no qual ele se propusera a responder a pergunta, aquele de uma Alemanha vencida já por duas vezes na primeira e na segunda guerras e partida entre os dois polos da Guerra Fria. O pensador da escola de Frankfurt acentua o caráter alemão a partir, primeiro, da língua alemã, na qual ele não só se reconhece e se sente bem, em casa, mas na qual ele também identifica uma “afinidade eletiva com a filosofia e nomeadamente com o momento especulativo”. Não obstante, Adorno não enfatiza apenas a sugestão heideggeriana de que só em alemão se pode filosofar; ele também coloca em primeiro plano, como outro aspecto relevante da “tradição espiritual alemã”, a não separação entre rigor conceitual e expressão literária. Como afirma Almeida (2009-2012, p. 13), “na tradição alemã, desde a época de Goethe, são tênues as fronteiras entre *Dichter* [poeta] e *Denker* [pensador]”. Nesse mesmo sentido, diz Höslé: “a história da cultura alemã é a história da cultura ocidental europeia tardia, pelo menos na literatura e na filosofia”, e é por isso que não impressiona a estreita relação entre filósofos e poetas alemães, proximidade semelhante àquela que existiu com os gregos (cf. Höslé, 2013, p. 17). A forma de exposição da filosofia alemã é marcada por um estilo de linguagem árida, sempre enfatizado por muitos, e, apesar de todas as críticas que se possa fazer ao “jargão da autenticidade” de que nos fala Adorno,

não se pode, de fato, negar que há uma certa unidade que marca a tradição filosófica alemã, embora deva-se falar de um “todo contraditório e autocrítico”, caso não se queira afirmar uma mera “ideologia nacionalista”. Num contexto bem mais contemporâneo, em seu recente livro *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie* [Uma breve história da filosofia alemã] (2013), Höhle fez questão de ressaltar, por sua vez, que apesar de não haver um tema ou método comum a todos os filósofos alemães e apenas a eles, bem como não ser possível conceber o desenvolvimento da filosofia alemã como um acontecimento fechado auto-estabelecido, não se pode deixar de reconhecer a possibilidade de falar de uma verdadeira “história da filosofia alemã”, que, para ele, possui mesmo o mérito de ser uma entre as duas mais fascinantes formas de filosofia que o mundo ocidental conheceu. Embora nesse texto não levante uma lista dos traços que garantem unidade a essa história, num texto anterior, em que tratara justamente da “Posição de Hans Jonas na História da Filosofia Alemã” (2003b), ele destacava, entretanto, as características do que considera ser a maneira alemã de filosofar ou do espírito alemão – mesmo que se possa questionar uma tal unidade: 1º) As raízes religiosas da filosofia alemã – uma religiosidade mais intelectual do que a inglesa e americana; na Alemanha, a religiosidade filosófica significa chegar ao fundo das coisas na relação com o mundo; e isto é assim desde Jacob Böhme até o idealismo alemão. 2º) Pouca simpatia por uma concepção voluntarística de Deus (tendência a um Deus racional) e conseqüente atração por uma construção *a priori* da realidade, como é o caso mesmo em Kant, que foi o que mais fez concessões ao empirismo inglês; 3º) Ética anti-eudaimonista (Kant); 4º) O apelo à consistência absoluta em detrimento de uma posição sincretista indiferente; 5º) O interesse particular pela história; 6º) Ênfase especulativa (cf. Höhle, 2008[2003b], p. 34).

Não precisamos aceitar todas essas indicações fornecidas especialmente por Adorno e Höhle. Elas não se aplicam em todos os casos, e entre elas há algumas mais decisivas, outras menos. Não obstante, elas oferecem uma orientação, e um ponto de onde partir para o nosso primeiro ponto neste capítulo: Jonas e a filosofia alemã. Talvez, pelas desventuras de sua vida e o evento do nazismo, Jonas nunca realmente pôde se interessar pela pergunta: “o que é alemão?”. Mas há indicativos de que existia nele um sentimento de pertença a uma tal tradição, indicativos que caminham muito próximo daqueles que encontramos em dois autores tão distintos como Adorno e Höhle – mesmo que este último, enquanto italiano de nascença e radicado nos EUA, se considere um *Ausländer*. A constatação desse fato é tanto mais chocante se se percebe que o grande mestre de Jonas,

Heidegger, escapa a quase todas as cláusulas destacadas acima. Mas dois testemunhos são particularmente decisivos e não deixam margem para dúvidas a esse respeito.

A primeira marca, por assim dizer, germânica da filosofia jonasiana é a língua e isso fica especialmente claro com a publicação de *Das Prinzip Verantwortung* [O princípio responsabilidade] (1979). No “Prefácio” do livro, Jonas não chega ao exagero de Gadamer, que, em sua carta para Jonas, afirma que “ao escrever em inglês não consigo de modo algum pensar!” (Gadamer, 2004, p. 479), mas admite que embora conseguisse, ao contrário do velho amigo, pensar ainda em inglês, a duras penas, decide escrever sua obra mais famosa em alemão, pois diminuiria o tempo da escrita (cf. PV, *Vorwort*, 10-11). E apesar de se desculpar pelo arcaísmo de seu alemão, pôde ouvir de ninguém menos que Gadamer o seguinte: “o alemão me parece antigo, embora de modo algum antiquado, mas antes escrito de forma muito apropriada – algo que me impressionou bastante” (Gadamer, 2004, p. 479). Também Vittorio Hösle não deixou de tecer elogios ao “esplendor da linguagem” de Jonas: “não estou qualificado para comentar sobre seu inglês, mas posso afirmar que a língua filosófica alemã seria mais pobre sem seus livros” (Hösle, 2001, p. 32).

Mesmo o fato de Jonas ter morado boa parte de sua vida nos EUA (e mesmo na Inglaterra), e inclusive afirmado ter aprendido um grande negócio com a prosa inglesa e a clareza que lhe é própria (*Erinnerungen*, p. 310), não pode apagar o fato também de que, do ponto de vista formal, há dúvidas quanto ao inglês de Jonas, que segundo Leon Kass e também o Editorial do Chicago Press, por exemplo, parecia padecer de pesado germanismo²⁴. Ademais, não apaga também o fato de que o próprio Jonas revela, em suas Memórias (*Erinnerungen*, p. 310), que, em seus textos escritos na língua materna, ele se permitia utilizar um jargão mais heideggeriano e kantiano – muito embora seja notável que esse peso linguístico seja acrescido – como se pode notar com expressões como, por exemplo, *Sosein* (cf. PUMV VI 138) – sem o peso compreensivo dos textos de Heidegger, e principalmente sem o mesmo significado peculiar que a arqueologia da linguagem possui para o autor de *Sein und Zeit*. Como se não bastasse, é inegável também que o interesse e recepção da obra de Jonas foi muito maior em sua pátria alemã – e isso pode ser dito não apenas de *Das Prinzip Verantwortung*, mas até mesmo da obra como um todo, sendo emblemático que mesmo no tocante ao interesse por seus documentos pessoais veio da

²⁴ Em seu ensaio sobre a biologia filosófica de Jonas, Kass revela que em função de suas aulas sobre o livro de Jonas pensou, inclusive, em “traduzi-lo para o inglês americano para aumentar sua acessibilidade – pois Jonas, tal como suspeito, escreveu o livro em inglês, mas ‘o pensou’ em alemão” (Kass, 2001, p. 53).

parte de alemães, inclusive quando em uma das partes que mostraram interesse se tratou de uma instituição americana²⁵.

De qualquer forma, não se trata de dizer que Jonas é um autor para alemães. Fato é que a fortuna crítica de Jonas tem ido além das fronteiras territoriais de sua língua materna. Se adotarmos o próprio ponto de vista jonasiano, poderíamos dizer que a tradição da filosofia alemã tem alguma vez com uma espécie de fortuna crítica da metafísica. De qualquer forma, nada pode mudar o fato de que falar em “filosofia alemã” é de algum modo uma violência hermenêutica, já que qualquer filosofia tem pretensões universais e todo grande filósofo é universal. Mais ainda se deve negar que Jonas se prendera ao jeito alemão de fazer filosofia. O contrário disto, o próprio filósofo faz questão de ressaltar em sua entrevista concedida a Harvey Scodel:

“Tentei, da melhor forma, tornar-me inteligível aqui [Jonas se refere aos EUA]. E também tentei tomar nota do que é considerado importante aqui. E acho que as ciências naturais *são* consideradas importantes. [...] Acho que a esse respeito me tornei em grande parte um ocidental [*Westerner*]. Não sou o que meus contemporâneos na Alemanha permaneceram, aqueles de meus anos de estudo, os quais estão todos morrendo agora. Eles permaneceram até o fim com a orientação que receberam em seus tempos de estudante, seja ela sob Heidegger, sob Husserl, sob Jaspers, ou Nicolai Hartmann ou Cassirer ou Scheler, grande pensadores, e outros, medianos [*great ones, middle ones*]. Eles permaneceram com essa perspectiva geral, com essa ênfase e aproximação gerais para as questões filosóficas, e eu *mudei*. Quero dizer, não há dúvida que em certos aspectos que a emigração e quero dizer, não há dúvidas que em certo sentido a emigração e as translocações de minha vida e lugar final aqui no mundo anglo-saxão, americano, escreveram uma baita mudança no meu estilo de filosofar” (Jonas/Scodel, 2003[1990], p. 360).

Confirma essa “mudança” jonasiana a grande homenagem prestada por David Levy ao filósofo alemão: “por mais exagerada que [a afirmação] possa parecer”, diz Levy (2002, p. 80), a obra filosófica de Jonas é “maior [*greater*] do que a de Wittgenstein e mais salutar que a de Heidegger, os dois picos do universo filosófico contemporâneo”. E isto se deve primeiro ao seguinte fato:

²⁵ Este fato é confirmado, inclusive, pela intrigante história da destinação dos arquivos pessoais de Jonas, a qual pode ser acessada no ensaio de Brigitte Uhlemann. No ano de 1988, ele recebe duas propostas. De um lado, a iniciativa pessoal de Gereon Wolters, que em carta de 23 de novembro de 1988 pergunta a Jonas se este poderia confiar seus documentos pessoais a cargo dos “Philosophisches Archiv” (Arquivos Filosóficos) da Universidade de Konstanz, que tinha tomado forma institucional em 1991, depois de um contrato entre as universidades de Konstanz e Pittsburgh ter sido firmado em 1990. De outro lado, a carta do diretor do “Special Collections and Archives” (Coleções e Arquivos Especiais) da State University of New York, por iniciativa do departamento germânico dessa instituição, que destinariam os arquivos de Jonas ao “German Intellectual Emigre Collection” (Coleção de Intelectuais Alemães Emigrantes). Dois meses depois, Jonas responde positivamente a Konstanz, e o contrato é assinado em 30 de novembro de 1989. Na carta, ele esclarece que o motivo fora a justificativa oferecida por G. Wolters, a qual segue assim: “tanto para nosso Arquivo como para a filosofia na Alemanha, seria uma contribuição considerável se o senhor autorizasse que depois de sua morte seu arquivo literário retornasse ao seu país, no qual o senhor iniciou sua vida e seu pensamento filosófico; o país no qual esse pensamento exerce ainda hoje uma grande e importante influência; mas também o país onde os habitantes lhe perseguiram mais de cinquenta anos e que o teriam matado se tivessem tido a oportunidade” (cf. HJ 6-21-2).

“diferente de muitos dos seus colegas filósofos, Jonas foi um pensador que não apenas pensou profundamente, mas escreveu de maneira clara, num estilo que é ainda mais notável porque o inglês não era sua primeira língua. Com efeito, uma característica notável de suas obras é uma eloquência marcante que as torna tão prazerosas quanto iluminadoras de se ler. Que isso devesse ser verdadeiro de um pensador nascido na Alemanha, e um ensinado por Martin Heidegger, eis uma das coisas mais extraordinárias a respeito da obra de Jonas” (Levy, 2002, p. 2).

Além disso, Levy destaca, enquanto outro traço da “integridade da reflexão” jonasiana, sua “honestidade de *approach*”: Jonas, diz o referido autor, “nunca evade um problema, escapando por meio de tecnicidades mistificadoras ou explosões pseudopoéticas que marcam a obra de seu primeiro e grande mestre, Heidegger; e quando seu caminho leva-o em direções que são puramente hipotéticas, ele se presta a indicar não apenas a natureza especulativa de suas considerações, mas também as razões [para tais considerações] especulativas” (Levy, 2002, p. 2). Esse é um testemunho importante, porque oferecido por uma cabeça que tem sua origem na tradição analítica, e revela a reserva que os filósofos da tradição anglo-americana possuem com os alemães, uma marca decisiva para a distinção de um elemento tipicamente alemão na filosofia jonasiana.

Mas o próprio Jonas não deixa de assumir também que – apesar da mudança no estilo de seu filosofar – “permanece um *gap*, não apenas entre o que posso fazer e prefiro fazer e o que vem sendo feito aqui [nos EUA]”, diz ele a seu entrevistador, “mas um *gap* até mesmo entre [...] estilos de pensamento” (cf. Jonas/Scodel, 2003[1990], p. 360-361).

É sobre esse *gap* no “estilo de pensamento” o qual nunca deixou propriamente de existir que um segundo testemunho precisa ser evocado. Ele pode ser ainda extraído também inicialmente de *Das Prinzip Verantwortung*, especialmente do pouco sucesso de sua versão inglesa, *The imperative of responsibility* (1984), que ao não encontrar uma ampla audiência nos EUA, como a que encontrou na Alemanha, sugere bem o lugar enigmático da filosofia jonasiana na vida intelectual americana.

“minha impressão é de que isto está em grande acordo com o que a América é, com o que a mente americana é. [...] Não penso ter o direito de julgar a mente americana. É pretensioso e presunçoso dizer, ‘os americanos não são filósofos’, ou ‘eles não têm o tino, a tendência para a filosofia’. O poder da educação, de uma educação particular, claro, é ótimo. E esta educação particular aqui na América foi em outra direção já há muito tempo, mas isto é meramente mudar a questão. A questão é por quê. Por que ela caminha nesta direção tão fortemente positivista?” (Jonas/Scodel, 2003[1990], p. 1960).

Jonas explica a pouca audiência americana de seu livro, portanto, não com um desdém por uma suposta natureza não filosófica da mente americana, mas pelo modo fortemente positivista da filosofia nos EUA. Ora, na introdução desta tese já tivemos a oportunidade de destacar como, já em seu *The Phenomenon of life*, Jonas toma o cuidado de avisar seus leitores sobre as fronteiras entre sua investigação filosófica e a especulação

metafísica, pouco palatável aos espíritos mais positivistas. Em sua obra, e principalmente em seus textos de cunho mais metafísico, encontra-se sempre fortes ataques ao positivismo lógico (cf. MGS 62-65, PUMV 173-74, 190-91). É particularmente emblemático desse embate de Jonas com a tradição analítica e sua recusa daquilo que seria supostamente uma moda antiga da filosofia: a metafísica, o corajoso testemunho oferecido por ele diante da audiência da Universidade de Konstanz, de forte tendência analítica, quando da ocasião do recebimento do título de doutor *honoris causa* que aquela universidade lhe concedera:

“Certa vez, no início dos anos setenta, o decano da Graduate Faculty of Political and Social Science em New York fez uma visita aos lugares da sabedoria acadêmica, ou pelo menos do poder acadêmico, que impunham o tom na América. Ele desejava obter julgamentos e conselho sobre a composição e realização de seus vários departamentos, um dos quais era o meu, isto é, filosofia. Isto levou a um daqueles ataques de auto-exame a que nossa instituição periodicamente era submetida, uma instituição que era já algo como uma forasteira com seu quadro docente em sua grande maioria vindo da Europa central. Entre eu e o decano existia uma relação de confiança pessoal, e ele me contou o que escutou de um renomado representante da disciplina acadêmica de filosofia em uma renomada universidade a respeito de nosso departamento. Os senhores não se saíram mal em suspeitar que o ‘renomado’ representante era um porta-voz da filosofia analítica ou do positivismo lógico que dominava completamente o cenário acadêmico naqueles dias, e ele dissera: “O senhor tem lá um interessante departamento: Hannah Arendt, Hans Jonas, e assim por diante – muito bem. Mas – isso não é filosofia. Filosofia, o senhor deveria saber, é, hoje em dia, uma ciência especial com um tema bem definido e muito formal e um método bem definido”. A esta altura do relatório eu explodi em gargalhadas. Pobre Pitágoras, trabalhou tanto para encontrar um nome para a aventura do pensar que apenas começara e que ele chamou de “filosofia”. E agora os herdeiros contemporâneos daqueles inícios que têm visto a sorte cambiante e os resultados controversos nessa disciplina do início ao fim do século têm que procurar um novo nome, porque o antigo foi anexado pela lógica formal, um campo da filosofia que sempre foi considerado como algo como uma disciplina auxiliar ou “Organon”. [...] permito-me iluminar minha posição pessoal, talvez, com uma outra anedota de minhas recordações. De uma comemoração que me foi sempre bem receptiva, que crescentemente acreditou que eu estava me tornando mais e mais um solitário filosófico, tive às vezes que ouvir: “você não pode ignorar o que está acontecendo ao seu redor na filosofia!”. Em um momento de espirituosidade, disse uma vez: “espera um pouco, estou tão na retaguarda, até mesmo entre os retardatários dispersos do bando filosófico, que um dia poderei me virar e ver atrás de mim o avanço rejuvenescido da guarda mover adiante”. [...] Assim como estou imune tanto a expectativas desarrazoadas e desapontamentos inevitáveis, posso entrar com certa alegria no campo que ficou tão solitário. Estou preparado para encontrar a metafísica lá mais uma vez, embora tenha sido declarada já morta. Ser seduzido por ela para uma nova derrota continua ainda sendo melhor para mim do que não ouvir mais seu canto” (Jonas, 1992, p. 41-42).

Eis aí um testemunho brilhante de Jonas e do extremamente provocativo embate de sua posição metafísica frente à tendência positivista que encontrara nos EUA. E se, por um lado, *The imperative of responsibility* encontrou pouca audiência em função do positivismo anglo-americano, por outro, é justamente a natureza supostamente *old-fashioned* de sua filosofia que Jonas evoca de forma conjectural como uma das razões para o estrondoso sucesso de *Das Prinzip Verantwortung* na Alemanha:

“o alemão pelo qual me desculpei em meu prefácio [a PV] . . . é um alemão muito fora de moda [old-fashioned], . . . [este alemão] não é talvez inapropriado para uma forma fora de moda [old-fashioned way] de argumentar em assuntos éticos e metafísicos. E é bastante possível que o aspecto cativante do livro [foi romper com] a cacofonia de um alemão que há muito tinha passado por um aviltamento linguístico, e depois pelas consequências do período nazista. Tratou-se, de certa forma,

de uma restituição de certa tradição clássica na filosofia e na língua alemã. Mas isso é uma conjectura de minha parte” (Jonas/Scodel, 2003, p. 362).

Certa ou não, esta é uma conjectura, entretanto, que revela um lado muito particular da própria filosofia jonasiana e confirma, em boa parte, seu forte elo com a tradição alemã clássica, a saber, a metafísica – aquela que, como vimos Hösle caracterizar, está marcada por raízes religiosas, uma ética deontológica, ênfase especulativa, traços esses que não estão longe da posição jonasiana. Portanto, o caráter alemão da filosofia de Jonas pode ser identificado na herança dos problemas que esse acolhe dessa tradição filosófica, isto é, o destino da metafísica.

O simples afastamento de uma tradição analítica já é eloquente o bastante, e no caso de Jonas não é difícil dizer que, embora acolha o mundo científico de maneira aberta, e mesmo se aventure, por exemplo, em experimentos mentais (basta lembrar de seu deus matemático, de seus astronautas em busca de pistas humanas em outros planetas e de maneira ainda mais radical suas explorações míticas), sua posição filosófica o coloca de maneira inegociável na trilha da filosofia alemã – ou de maneira mais geral, dentro da filosofia continental, em clara discordância com a tradição analítica. Este claro alinhamento de Jonas com o Continente foi enfatizado, por exemplo, por Ivan Domingues (2009, p. 64-72) e por Franca D’Agostini (1997, p. 344-347).

§2 – Jonas: um discípulo rebelde de Husserl e Heidegger

Esses dois testemunhos apenas escancaram um traço de enraizamento inegável da natureza da filosofia de Jonas. Mas de modo algum explicitam os elementos propriamente filosóficos desse enraizamento. Este segundo aspecto só pode ser entendido se revisitarmos a formação filosófica da qual Jonas parte para estabelecer de maneira autônoma seu próprio filosofar – um filosofar que, apesar de seu enraizamento peculiar, nunca se satisfaz com a maneira alemã de filosofar, como o atesta o afastamento de Jonas com respeito a Husserl e Heidegger.

A escola que Jonas frequentou não pode ser vista senão como uma transformação do legado kantiano. Não podemos visitar, aqui, toda a história da filosofia pós-kantiana para termos a exata noção do contexto em que Jonas encontra a problemática filosófica. Antes, iremos restringir-nos à recepção que o filósofo fez do novo horizonte aberto por seus grandes mestres – Husserl e Heidegger –, já que são precisamente às influências mais

diretas e próximas com que sua filosofia dialoga as que nos abrirá mais uma porta de acesso à originalidade da filosofia jonasiana como tal.

Se quisermos localizar o momento de chegada de Jonas à escola husserliana e heideggeriana é preciso entender que a história recente da filosofia alemã era uma espécie de “crise de identidade”, para aqui utilizarmos os termos de Schnädelbach (1984, p. ix). De qualquer modo, depois de Kant e do fracasso idealista e a subsequente crise de identidade (indo de um lado a outro entre o materialismo e o idealismo, e os suspiros desesperados da metafísica) por que passou a filosofia alemã, enquanto Hegel sofreu pesado ataque, Kant continuou a gozar de vida longa, e é possível falar até mesmo de uma reconquista do legado kantiano. Isto não muda, entretanto, o fato de que, seja na biologia ou na psicologia, nenhuma destas novas tendências anti-materialistas, que buscaram apoio ora em Kant, ora em Leibniz e Aristóteles, conseguiram se impor de maneira resoluta. Contra o domínio materialista e ateuista, o neokantismo – que era uma reedição do idealismo e não, entretanto, do kantismo – conseguiu certo sucesso, mas uma vitória de maior expressão esperava ainda o brilho estelar de Husserl, que reconduziu a filosofia, mais uma vez, às fronteiras ontológicas, dando uma resposta decisiva ao naturalismo e positivismo reinante. É em função desse sucesso da revolução fenomenológica que Jonas se decide por Freiburg como cidade portuária de sua iniciação na filosofia. Pois quando Jonas decide buscar o caminho da filosofia, Husserl já era um nome importante e este fato – nunca é demais enfatizá-lo – foi determinante para a escolha do jovem Jonas – uma decisão que determinou ao mesmo tempo o encontro com o assistente de Husserl: Heidegger. Eis como Jonas narra certa vez o momento desses dois encontros.

“Caso, naquela época, se desejasse aprender algo em filosofia, o que não era simplesmente a convencional ou tradicional filosofia universitária, existiam dois nomes. O primeiro era o, àquela época, já idoso Edmund Husserl, em Freiburg, o fundador da fenomenologia, que embora ainda estivesse muito estreitamente ligado à tradição filosófica, representava de qualquer forma um novo começo, e certamente o que mais se respeitava era o fato de ele estar fora do neokantismo na Alemanha. E quanto ao neokantismo, que tinha a sua sede especificamente em Marburg, Hermann Cohen, que naquela época já não estava mais vivo, Paul Natorp, e também Nicolai Hartmann, eram certamente respeitáveis, mas não filósofos originais. A originalidade se encontrava do lado da fenomenologia. Em Freiburg, havia um jovem professor universitário e assistente de Husserl, chamado Martin Heidegger. A ordem determinada pela universidade exigia isto ou a ordem que Husserl tinha introduzido impunha, naquela época, que os jovens estudantes de filosofia não fossem imediatamente inscritos em seu seminário, mas encaminhados para um seminário, que seu jovem assistente Martin Heidegger ministrava. Assim, tive, por assim dizer, o duplo impacto desses dois poderosos e altamente não convencionais professores-personalidades, eminentes pensadores, a saber, Edmund Husserl e Martin Heidegger, dos quais certamente Heidegger era incomparavelmente mais excitante [*ungleich aufregendere*]” (Jonas/Isenschmid, 1988, 221).

Não se pode deixar de notar aí a expressão: “a originalidade se encontrava do lado da fenomenologia”, e entenda-se: do lado de Husserl e Heidegger. Qual era esse elemento

original de que fala Jonas? Lancemos um olhar então sobre os textos em que Jonas trata de seus antigos mestres.

2.1. *Husserl e a retomada original da filosofia*

Primeiro, Husserl. Sobre ele, além do ensaio *in memoriam* a Husserl, intitulado “Edmund Husserl and the ontological question” (1938)²⁶, Jonas escreveu outros dois textos que não foram publicados senão recentemente, no terceiro volume da KGA. Trata-se de duas versões de uma apresentação do antigo professor, ambas levam o título de “Edmund Husserl”, e tendo sido escritas à época em que Jonas se encontrava em Israel. Além desses, entretanto, o filósofo escreveu um ensaio, publicado apenas postumamente com o título “Husserl und Heidegger” (cf. Jonas, 2004[1963], p. 17-33), em que apresenta uma narrativa pessoal de sua relação com os dois grandes pensadores²⁷.

A primeira coisa que deve ser salientada é o que significava, para Jonas, como vimos na citação acima, o fato de que a originalidade estava com a fenomenologia. Isso fica particularmente claro quando se lê seu ensaio *in memoriam* a Husserl. Jonas defende aí que a vida do movimento filosófico é mantida, de tempos em tempos, através de uma constante auto-renovação de seus motivos e problemas fundamentais. Desse movimento, muitos resultados reivindicaram independência, e embora isso tenha se mostrado como uma expressão da fertilidade desse movimento, não deixa de colocar em risco também sua essência mais íntima e identidade. É só a consciência que tal movimento tem de si mesmo que pode, apesar das várias linhas de fuga, manter vivo o próprio movimento. Os momentos de auto-renovação ocorrem, portanto, sempre que assistimos um retorno à sua ideia primordial. Nessa eterna dialética entre a perda da originalidade e a reconquista de originalidade, algumas situações primárias recorrem, como a reedição do encontro entre Sócrates e os sofistas, entre o conceito de objetividade e a objetividade do conceito, entre sensualismo e idealismo, e, fundamentalmente, a questão da relação entre ser e pensamento, da qual depende a questão da verdade, e que foi respondida na hora de nascimento da filosofia, com Parmênides, como sendo uma relação de unidade. É essa última questão da verdade a que recebe o título de “filosofia”, e sua afirmação primária sendo, segundo Jonas, a seguinte: “o ser (grego *ontós on*) é basicamente o consorte da razão

²⁶ Este texto foi publicado originalmente em hebraico, por isso utilizamos a primeira versão traduzida, em inglês, feita por David Louvish a pedido da própria senhora Lore Jonas, esposa de Jonas, só publicada, entretanto, posteriormente, em 2001.

²⁷ Os quatro textos, entretanto, têm em muitos pontos partes iguais.

(grego *noûs*) e a razão é o principal consorte do ser” (Jonas, 2001[1938], p. 7; KGA III/2, p. 212). Por isso, a razão é o ser do homem, sua suprema faculdade e tarefa²⁸. Como tal ela é, pois, o postulado da filosofia perene. É a reformulação dessa relação que informa sobre os *turning points* da tradição do pensamento filosófico. E, para Jonas, Husserl foi aquele que em seu tempo “encarnou de forma mais perfeita a consciência intelectual da filosofia do Ocidente” (Jonas, 2001[1938], p. 5), pois nele, a pura contemplação do ser (que traz consigo o problema da razão), fundamento do movimento filosófico, encontrou uma nova força.

Onde se deve localizar precisamente a fonte dessa força original? Antes de tudo, se, para além da força do neo-kantismo, Husserl conseguiu obter um sucesso decisivo nessa época, isto se deve ao fato de ele ter abatido em cheio o dogma positivista, ao alcançar uma vitória inquestionável contra o psicologismo. O positivismo reinante sob a forma de “psicologismo” na época defendia que a lógica devia ser reduzida à psicologia, ou pelo menos, que fosse entendida como uma parte especial da psicologia, já que trata das leis do pensamento, o que é, por sua vez, uma operação mental regida por processos naturais. Husserl desafia essa realidade reinante. Em seu início de carreira, ele tenta determinar a essência da cognição matemática e dos objetos matemáticos, especialmente, a forma como a consciência trazia a termo tais objetos (o que depois ele chamou de “constituição”), levantando assim o problema dos objetos ideais, portanto, questões de lógica pura. É na extensão desse problema que aparece seu embate com o “psicologismo”, um termo polêmico para ele e que visava não apenas a psicologia pura e simples, mas antes a “invasão da psicologia” no campo da lógica e da teoria da consciência. Tratava-se, tal como elabora Jonas, de uma tendência que interpreta “o pensamento como um fato mental e a mente como uma realidade natural, em pé de igualdade com todos os outros produtos da natureza; assim a consciência é explicada como um produto da mente” (Jonas, 2001[1938], p. 9). O problema com o psicologismo, para Husserl, se encontrava em sua implicação naturalista, que abole o conceito de verdade e conduz direto a algum tipo de “relativismo cético”. O psicologismo era acusado de uma “naturalização da consciência”, que tinha por consequência explodir a noção de verdade levando ao relativismo cético²⁹. Husserl, ao

²⁸ Não é despropositado afirmar que neste texto *in memoriam* a Husserl, que data de 1938, Jonas parece ainda não ter uma visão crítica da determinação do homem como razão, isto é, como essencialmente *animal rationale*, como mais tarde, em seus trabalhos sobre a antropologia filosófica, será o caso quando da concepção do *homo pictor*, como veremos na parte final da presente tese.

²⁹ Também Jonas reeditará em seus próprios termos no opúsculo *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* (1981) uma crítica ao que se poderia chamar de psicologismo dos seus próprios tempos. Um dos argumentos do filósofo contra o fisicalismo é praticamente o mesmo e faz clara ressonância ao argumento husserliano. Também Drawin (2012) ofereceu um renovado e instigante acesso de crítica ao psicologismo, numa versão

contrário, pensava que a consciência era algo essencialmente oposto ao ser enquanto entendido em termos meramente naturais. A demonstração de que a consciência é “o propriamente oposto à natureza” se tornou sua questão quixotesca. A argumentação de Husserl a esse respeito, traduzida muito brevemente, sugere que processos psíquicos (causais) não podem jamais garantir verdade e sua necessidade é puramente subjetiva. Pois não pensamos determinada coisa porque somos dispostos para tirar certas conclusões, mas antes é a verdade que determina se nosso pensar está correto ou não. O cálculo “ $2 \times 2 = 4$ ” é verdadeiro, isto é, seu sentido ideal permanece mesmo que não se chegue a tirar essa conclusão. E nem mesmo as forças da natureza e Deus podem mudar isso. Para Husserl, tal conclusão pode ser *vista* (ou contemplada) com absoluta certeza. *Ver*, neste caso, significa, para ele, o acesso a objetividades ideais, uma intuição pura, não meramente sensível. O ser próprio desses objetos ideais de nosso pensamento e intuição é a validade objetiva. É a partir disso que ele podia afirmar a oposição entre as leis naturais que governam o mundo empírico e as leis não naturais da consciência, leis de significação, que apontavam para o caráter ideal do pensamento.

Nessa refutação do psicologismo, que constitui toda a parte I das *Investigações Lógicas* (1900-01), Jonas vê uma reedição da crítica de Sócrates aos sofistas. No volume principal desse mesmo livro, entretanto, Husserl parte dos rudimentos [*Grundlagen*] ideais da linguagem e analisa a atividade da consciência responsável pela criação do significado das palavras, tratando de temas como expressão e significado/conotação, signo, referência, demonstração, e analisando as mais variadas teorias da abstração, especialmente as teorias dos empiristas ingleses, enfaticamente Hume, mas também Descartes. Para Jonas, nas *Investigações*, já é possível encontrar o germe do método fenomenológico, que pretende “entender representações ideais enquanto criadas pela *intencionalidade* da consciência e analisar como elas são constituídas na consciência” (Jonas, 2001[1938], p. 10; KGA III/2, p. 308)³⁰. Além disso, outros frutos também podem ser identificados: ele não só postula o princípio da comprovação dos significados pela intuição, mas também elabora a diferença fundamental entre conhecimento empírico e essencial, e entre intuição empírica e pura, bem como a descoberta mais engenhosa aí, aquela da intuição categorial. Com essa aquisição de uma nova roupagem, deve-se destacar, a intuição (*Anschauung*) se torna o

que, tendo em vista os grandes desenvolvimentos das neurociências, é certamente mais cautelosa, ao buscar não a refutação dessa nova forma de psicologismo, mas uma complementaridade das atuais formações discursivas sobre o tema.

³⁰ Não obstante, não se pode esquecer que a primeira formulação do método de redução fenomenológica só é explicitada em 1907, no texto intitulado *Die Idee der Phänomenologie* [A ideia da fenomenologia], publicado só postumamente (cf. Hua II).

fundamento demonstrativo de qualquer asserção racional. E, além disso, depois de refutar a ideia psicológica de que o pensamento tem caráter natural, Husserl então sugere que a lógica não está baseada em leis naturais, mas em leis de sentido (*Sinngesetzen*), e que a consciência não é principalmente natural, mas antes o “contra-modelo [*Gegenwurf*] da natureza”. Daí que apareça o conceito de uma consciência pura e livre da natureza (*reinen, naturfreien Bewusstseins*). É nela que se encontra o campo dos fenômenos ideais, no qual se constitui, a partir dos atos de consciência, toda objetividade do mundo, tanto a experiência individual como a física. E, para Jonas, “descrever esses aparecimentos internos da consciência pura na pura intuição das essências [*Wesensschau*] e análise constitui a tarefa da ciência da fenomenologia fundada por Husserl” (KGA II/2, p. 310).

Para Jonas, Husserl chega, talvez sem perceber, a uma nova percepção de conceitos antigos como *logos*, ideia, observação, contemplação, ontologia, reeditando novamente a questão da relação entre ser e pensamento, e permanecendo leal a ela até o último de seus trabalhos. Isto é facilmente comprovável, pois, de fato, em seu último livro, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936), Husserl afirma que “o problema universal da conjunção mais profunda e essencial entre razão e ser em geral” é “o enigma dos enigmas” e, portanto, o próprio assunto da razão (cf. Hua VI, p. 12). Isto não deve nos fazer esquecer, adverte Jonas, que as questões da origem, entretanto, são pensadas agora a partir de um novo domínio que não o antigo (grego): a saber, o domínio da consciência, do ego. A questão passa a ser a “origem na consciência”, isto é, a natureza transcendental da consciência enquanto fundamento da relação entre interior e exterior – uma reformulação da antiga questão da objetividade do pensamento. O que está em jogo aí é o problema de como “o interior figura [*picture*] para si um tipo de exterior dentro de seu próprio domínio” (Jonas, 2001[1938], p. 11). Como explicar a objetividade da subjetividade e o próprio significado de “objetividade”? Eis problemas de origem cartesiana, estranhos aos gregos, mas que Husserl tentará resolver.

Para os gregos não havia separação entre mente e matéria. Só com a influência do cristianismo e do gnosticismo a ideia de um Eu sem mundo (*world-less Ego*) se revela. Mas desde Descartes o ego é pensado como consciência, e o sujeito como ente perceptivo, a percepção como representação, e, conseqüentemente, a realidade como objeto que se apresenta a um sujeito. A antiga relação entre ser e pensamento é traduzida agora pela relação dualista entre mundo e ego. O problema da objetividade é aí colocado em perigo por um ego isolado e se torna sempre mais recorrente. No contexto da filosofia da consciência, o princípio de Parmênides ganhou a forma de uma teoria da cognição ou

crítica da cognição. O problema do ser se torna antes aquele da subjetividade (pura) – um problema que não é outro senão aquele da compreensão da objetividade no domínio do ego puro. Para Jonas, “Husserl jogou fora o dualismo ôntico de Descartes”, de modo que “pensamento e ser foram novamente reunidos” só que agora no domínio da filosofia da consciência (cf. Jonas, 2001[1938], p. 12-13). E Jonas observa ainda que, interessantemente, “essa renascença não se deu pelo caminho da especulação, tal como na filosofia de Hegel, mas via descrição e análise científica meticulosa do próprio fenômeno da consciência, através da intuição direta – não da explicação construtiva – da essência da consciência dentro de si mesma” (Jonas, 2001[1938], p. 13). Com Husserl, a problemática de um Ego puro chega a um fim com o conceito de intencionalidade: a natureza da consciência, que constitui a objetividade ao significá-la [*intending it*]. Eis o que o próprio Husserl diz em *Formale und transcendente Logik* (1923): “a objetividade deriva de uma produção subjetiva” (Hua VII, p. 39). Assim, ainda que aceite o novo horizonte da filosofia da consciência, Husserl não aceita – e mesmo rejeita – o dualismo cartesiano. A unidade entre ser e pensar é encontrada na intencionalidade.

Esse é um resultado que se deve ao fato de Husserl ter transformado o legado socrático a partir da tradição cartesiana de uma filosofia da consciência, mas compreendendo esta última de maneira ainda mais radical que a de seus antecessores, como se pode ler em *Formale und transcendente Logik*:

“não há lugar onde alguém possa sair do domínio da consciência e penetrar além dele, para alcançar uma região mais externa cujo significado não seja aquele de uma unidade intencional que seja revelada na consciência mesma. [...] ‘eu sou’ é, para mim, que digo e digo com entendimento correto, o original fundamento intencional para o meu mundo. [...] E, como filósofo, não tenho a liberdade de ignorar isso nem por um minuto. Pois para aqueles que ainda são como crianças na filosofia, talvez isso seja o raio da escuridão em que demônios do solipsismo ou do relativismo são incitados; o verdadeiro filósofo não ira fugir dele, mas escolherá iluminar aquele raio de escuridão” (Hua VII, p. 242-244)

É, portanto, a consciência a doadora de sentido do mundo e não há com escapar disso. A unidade entre ser e pensar é agora pensada a partir da ideia de que “ser” é sempre “ser *para* a consciência – ser *enquanto* constituição, seja atual ou potencial, através da atividade da consciência” (Jonas, 2001[1938], p. 14)³¹. Por cima da base que é o objeto material se alinha outras camadas de sentido, como o útil, o cultural, etc., que ficam a cargo das intenções da consciência enquanto doadora de sentido (*Sinn-gebung*). O ego puro se

³¹ Aqui, entretanto, é preciso destacar que Husserl fala mesmo de uma “dissolução do ser na consciência”. A esse respeito, não é despropositado dizer que neste ensaio, Jonas nada diz criticamente a respeito do idealismo husserliano, do qual será, entretanto, tão crítico em outros trabalhos posteriores. A razão para isso deve ser buscada na intenção do próprio texto, que de modo algum possuía um caráter crítico.

torna aí a fonte desse ato doador, e, ao passar o alvo da reflexão filosófica, dá à filosofia o caráter de um uma “ciência da consciência, da fonte absoluta” (Jonas, 2001[1938], p. 15). Os métodos de redução eidética e transcendental são os métodos com os quais Husserl tenta estabelecer a filosofia enquanto ciência da consciência.

É assim que Jonas elabora, portanto, a forma como Husserl se posiciona no interior da tradição filosófica, ao renovar originalmente a questão chave da mesma, aquela da relação entre ser e pensamento. Desse primeiro aspecto, um importante aspecto já pode ser tirado para o direcionamento da própria reflexão filosófica jonasiana, pois diz Jonas em “Husserl und Heidegger” (1963):

“a sempre nova versão dessa relação descontínua [*aufgegebenen Verhältnisses*] entre razão [*Vernunft*] e ser está na base do conteúdo de todos os pontos de inflexão filosófica dentro de uma contínua tradição do pensar. Cada um delas é uma nova autodeterminação da razão, um autoconhecimento do conhecimento, dos rudimentos [*Grundlage*] da ontológica, e, portanto, antropológica primazia da razão” (Jonas, 2004[1963], p. 22; KGA III/2, p. 212).

Como veremos, o que chamamos de “diferença antropológica” sinaliza antes de tudo – embora não só – para essa “primazia” ao mesmo tempo ontológica e antropológica da razão que Jonas, como não poderia deixar de ser, coloca no ponto abissal da origem da filosofia – com a distinção fundamental que agora se tratará antes de uma “razão” encarnada, vital. A inflexão jonasiana repensa justamente esse primado do *anthropos*, que sob uma nova perspectiva, não mais racionalista-grega, parte da compreensão do homem como ser vivo, corporal – mudança decisiva que altera mais uma vez a compreensão daquela relação entre ser e pensar, e que marca a renovação jonasiana do progresso da filosofia em seu constante retorno ao mesmo ponto mesmo nos momentos decisivos de auto-renovação. Esse aspecto fundamental da determinação da filosofia jonasiana aparecerá novamente quando salientarmos a recepção que Jonas faz de seu “mestre decisivo”, Heidegger, especialmente no que envolve toda a problemática relacionada ao que Heidegger discute em *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

Mas antes de passarmos à recepção de Heidegger, cumpre notar algumas considerações importantes que Jonas faz ainda em relação a Husserl. Ele nos chama a atenção também para o fato de que apesar dessa renovação da tradição, Husserl a submete à autoridade de uma ideia suprema; uma ideia não filosófica, mas de aspecto ético pessoal, de origem judaico-cristã: trata-se da ideia de uma “auto-responsabilidade absoluta” (Jonas, 2001[1938], p. 15; KGA III/2, p. 212). Jonas extrai essa ideia do que Husserl diz em seu *Formale und Transcendentale Logik* (1923): “não podemos separar humanidade genuína [*echtes Menschentum*] e vida de auto-responsabilidade radical, e, desse modo, não podemos separar a

auto-responsabilidade científica da totalidade da responsabilidade da vida humana em geral” (Hua XVII, p. 5). Esta relação indissociável entre responsabilidade científica e responsabilidade humana³² exige dos homens, assim sugere Jonas, uma “autojustificação última” (Jonas, 2001[1938], p. 15; KGA III/2, p. 213). E como a razão é aqui concebida como a essência do homem, tal autojustificação precisa ser uma autojustificação da razão. Ora, a ideia de uma autojustificação racional enquanto ideia cardinal da filosofia é, para Jonas, uma “ideia transfilosófica” (KGA III/2, p. 213)³³, de origem judaico-cristão, pois que o homem tenha de justificar a si mesmo perante o ente absoluto, eis algo que vai além da ideia de uma contemplação do ser por si mesmo e encontra sua raiz numa concepção religiosa da humanidade. Jonas explica, por exemplo, que “a percepção de que a auto-responsabilidade é uma parte da *razão* e que autojustificação é autojustificação da razão *aos seus próprios olhos* não está de modo algum incluída originalmente na ideia de autojustificação como tal, mas faz parte do pressuposto clássico da primazia ontológica da razão, através da qual o homem pode ser no verdadeiro ser e, desse modo, ao mesmo tempo em seu próprio ser verdadeiro” (Jonas, 2001[1938], p. 16; KGA III/2, p. 213). Apenas através dessa pressuposição do fundamento da essência autárquica da razão torna-se a justificação absoluta em uma genuína potencialidade realizável (*erfüllbaren Möglichkeit*) do homem. Embora o exemplo socrático (de que nos fala Platão) pareça-nos justamente tal concepção, Jonas pensa diferente, e afirma que esse “princípio moral da razão” (Jonas, 2004[1963], p. 23; KGA III/2, p. 214) ou “esse princípio metafísico-ético, enquanto, princípio supremo da filosofia, é uma inovação do próprio Husserl” (Jonas, 2001[1938], p. 16), ou pelo menos não antes estabelecido assim com tanta energia.

Para mostrar que se trata, de fato, de uma inovação de Husserl, Jonas compara essa ideia husserliana com outras três concepções de verdade – verdade como o existente, isto é, como o verdadeiro ser (Aristóteles), como certeza, quer dizer, como método verdadeiro (Descartes) e como auto-realização da razão, portanto, mais uma vez entendida em sentido ontológico, mas com a diferença de que é verdadeiro não apenas *para* o pensamento, mas *por causa* dele (Hegel). Embora esses três elementos do conceito de verdade reapareçam transformados em Husserl, com o conceito de ideia, de método transcendental e com a noção de constituição respectivamente, eles são confrontados em última instância com o conceito de autojustificação. Pois aqui não está mais em jogo uma questão da razão geral, mas da tarefa reservada a cada indivíduo de maneira particular, pessoal. Nos termos do

³² Jonas já faz inclusive referência à ideia de uma “responsabilidade pelo futuro” (Jonas, 2001[1938], p. 15), embora saliente que Husserl esteja pensando apenas em auto-responsabilidade na vida de cada indivíduo.

³³ No texto “Edmund Husserl and the ontological question”, que é uma versão traduzida do original hebraico, a expressão encontra-se vertida para “além da filosofia” (cf. Jonas, 2001[1938], p. 15).

próprio Jonas: “verdade, aqui, significa ‘ser verdadeiro’ no sentido mais pessoal (embora no domínio da razão reflexiva), mais precisamente, significa ‘confirmação’, isto é, confirmação de nosso pensar, através da demonstração de seu próprio direito; tal demonstração é alcançada através do retorno do pensamento a suas fontes, pela revelação e renovação dessas fontes” (Jonas, 2001[1938], p. 19)³⁴. Trata-se mesmo de um esforço filosófico de autoexame constante; ele é a própria superação de uma atitude natural em direção da posição filosófica, que, para Jonas “constitui uma parte importante para a realização daquele imperativo reflexivo [husserliano], que é ao mesmo tempo ético” (Jonas, 2001[1938], p. 19). Assim, o “dever da verdade” se realiza como um “dever de observação”, e, ao ser retomada constantemente, esta observação justifica o pensar. Para Jonas, esse “impulso moral e mesmo moralista” explica – ou antes esclarece – a “vontade de conhecimento”, a linguagem, o conteúdo do sistema, a formulação da filosofia como “ciência rigorosa”, e vale para os conceitos de método, fenômeno e intuição (*Anschauung*).

Mas se Jonas vê nessa posição husserliana algo grande, a saber: a renovação do ideal grego de filosofia tratada acima, ele não deixa de enfatizar algo ao mesmo tempo ingênuo: a premissa de que tudo que importa para o homem o é apenas enquanto acessível através de sua intuição, e pensada a partir de uma consciência intuitiva pura, neutra e transcendental. Jonas recusa, pois, a crença husserliana de que o sujeito teórico para o qual a realidade é colocada entre parênteses encontra-se isolado de tudo o que ocorre para todo ser humano, nele resolvendo-se todo o conhecimento, o que quer dizer que o experienciável é a única coisa digna de ser considerada. Como um exemplo dessa ingenuidade, Jonas recorda de uma situação real em que um colega seu ao conversar com Husserl e perguntar-lhe sobre o que ele tinha a dizer sobre Deus como objeto possível da reflexão filosófica, Husserl declara: “sim, se ele for um dado, então nós o descreveremos; se ele não for dado nenhum, então ele não existe de maneira alguma” (Jonas, 2004a, p. 25; KGA III/2, p. 217; PRVEJ 12). O que está no fundo dessa acusação feita por Jonas é a crítica contra a não aceitação husserliana da especulação metafísica, tão própria de seu tempo. Trata-se de uma crítica que, sob um certo aspecto, coloca Husserl ao lado do positivismo lógico, uma vez que adota uma posição que está mesmo além de Kant, isto é, extrapola suas considerações a respeito da metafísica, as quais não eram de proibição e recusa, mas da afirmação dos

³⁴ No texto “Husserl und Heidegger” e “Edmund Husserl (versão D)”, essa passagem aparece levemente modificada: “verdade significa a produção do verdadeiro [*Wabrmachung*], produção do verdadeiro através do esclarecimento do pensamento perante si mesmo, através da demonstração de sua correção, através da retomada de suas fontes legítimas últimas. A ligação entre desse ideal de justificação com o ideal tradicional de teoria e o conceito de sujeito oferece a natureza única do *ethos* filosófico de Husserl” (Jonas, 2004[1963], p. 23; KGA III/2, p. 214).

limites da razão *enquanto fonte de conhecimento*. Um exemplo esclarecedor a esse respeito dessa ingenuidade husserliana pode ser oferecido através da especulação cosmogônica que Jonas se permite fazer a partir dos dados cosmológicos que as ciências têm sempre mais nos fornecido – tema central do opúsculo *Materie, Geist und Schöpfung* [Matéria, espírito e criação] (1988). Trata-se de um aspecto que se encontra na esteira da própria biologia filosófica, que por fim não se nega – e mesmo deve – estender-se até os ares mais elevados de uma teologia natural, a qual só pode ser pensada em termos de especulação metafísica e tem necessariamente caráter ficcional. Já em *The Phenomenon of Life* (1966) e *Organismus und Freiheit* [Organismo e liberdade] (1973) culminam com o texto “Imortalidade and the modern temper” (1961), que, permitindo-se o recurso a um mito cosmogônico, não se nega a especulação metafísica para pensar a consideração do sentido da vida, expresso no ser moral do homem, enquanto parte do todo, integrado a ele. A esse respeito – embora não apenas a ele – o método fenomenológico não tem o que dizer e, como tal, restringe o tipo de objetividade [*Gegenständlichkeit*] que se pode encontrar.

2.2. Heidegger e a “tragédia da filosofia”

Mas Jonas não foi apenas aluno de Husserl. Entre os do círculo de Husserl se encontrava aquele que mais marcou a filosofia europeia do século passado, mas que, para Jonas, também causou um choque quanto à fé na influência enobrecedora da filosofia: Heidegger. Jonas admite, como já ressaltado, que o estudo com ambos o marcou fortemente, embora a influência de Heidegger tenha sido a mais decisiva.

Se Heidegger foi aluno de Husserl, e depois seu assistente, isso não foi senão um verdadeiro encontro com o destino, pois o jovem assistente Heidegger viria simplesmente a agitar o cenário filosófico do século XX de maneira como nenhum outro, deixando mesmo Husserl como uma estrela apagada quando comparada ao antigo assistente. A razão do alvoroço causado pelo jovem Heidegger pode ser explicada tanto em relação ao seu estilo enquanto professor como ao conteúdo filosófico propriamente.

Jonas, como tantos outros alunos de Heidegger, oferece um grande testemunho desse impacto de Heidegger³⁵. Antes de tudo, em comparação com seu professor àquela época já mais velho, Husserl. Jonas recorda que o mestre da fenomenologia era um professor que causava uma impressão imponente, mas com certos aspectos cômicos, que o ex-aluno Jonas assim relembra:

³⁵ Também Lilian S. G. Fonseca (2012a) abordou o testemunho que Jonas deixou de Heidegger.

“Primeiro, devo dizer que Husserl era um professor alemão tal como nos livros. Seu ensino era um puro monólogo. Sua verdade estava solidamente estabelecida a seus olhos, e a partir do momento que ele a encontrara, todo debate verdadeiro com outrem não era mais realizável e aliás totalmente sem interesse. Esse foco bastante tendencioso e imperturbável sobre a verdade única que ele tinha a oferecer, constituía a uma só vez sua força e sua fraqueza, um traço quase solipsista, algo que ele tinha em comum com mais de um filósofo alemão, mas que nele, pelo *pathos* moral aliado à fé em sua própria verdade, tinha alguma coisa de cândido. Certos traços pareciam destacar uma espécie de ortodoxia, um aspecto judaico nesta absoluta estranheza a tudo o que é judaico: não se poderia ser confundido. Durante à época de Göttingen, precedente àquela de Freiburg, seus alunos o chamavam de “o rabino de Göttingen” (Jonas, 2004[1963], p. 24-25; KGA III/2 p. 215-16).

Jonas ainda lembra que os professores àquela época eram obrigados a apresentar uma disciplina sobre filosofia moderna e Husserl apresentou uma *Vorlesung* que chamou muito a atenção de Jonas³⁶, pela forte convicção do professor a respeito da verdade da nova fenomenologia, que aos olhos do “rabino de Göttingen” tinha conseguido resolver os problemas e questões deixadas irresolvidas pelos filósofos modernos, de Descartes em diante.

“o pensamento de Husserl já tinha se solidificado, e o que ele tinha a dizer era, na verdade, uma constante repetição do que ele já tinha dito, do que estava em seus livros, de algo muito importante para se apropriar. Mas não se pode dizer que com Husserl, caso a gente se encontrasse em seu seminário ou em seus cursos [*Vorlesungen*], recebia-se ainda novas visões, mas a gente era levado, por assim dizer, a uma escola. E de qualquer forma, embora mais tarde também se pudesse falar da formação de uma escola em [torno de] Heidegger, não era isso o que eu queria. Que eu também venha agora a aprender uma doutrina estabelecida que já se entende, mas eu não queria ser apenas membro de uma escola em certa forma já convencida de si mesmo, enquanto finalmente verdadeira” (Jonas/Isenschmid, 1988, p. 222).

Com Heidegger, entretanto, tudo se passava de maneira completamente diferente. Havia, como diz Jonas em *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987), um “segredo” em relação ao “impacto de Heidegger como professor [*Heideggers Lehrerwirkung*]”, “pois os estudantes caíam sob seu feitiço antes mesmo de compreendê-lo” (WPE I 14). E, de fato, Jonas revela que esse feitiço se devia ao fato de

“sua compreensão mais difícil, algo que, para um jovem e estudioso da filosofia que ainda está em fase de formação, tem uma força de atração muito peculiar, a saber, a presunção bastante atraente de que ali havia algo que valia a pena, que aqui algo estava acontecendo, que aqui se estava trabalhando em algo novo. [...] eu não compreendia – continua Jonas –, mas devia ser isto [filosofia]. Aqui a gente se aproxima do centro do pensamento filosófico. Ele está ainda selado, mas há aí algo em construção, onde se trata – como devo dizer – da preocupação última do pensamento em geral, da filosofia” (Jonas/Isenschmid, 1988, p. 222).

O efeito era ainda maior nos seminários para iniciantes. Em suas memórias, Jonas explica que em suas preleções (*Vorlesungen*) Heidegger era de mais aridez compreensiva do

³⁶ Não há registro de que tal preleção tenha sido publicada na *Husserliana*. Não obstante, o volume VII da *Husserliana*, subtítulo “Erste Philosophie (1923-24)”, traz uma preleção exatamente dessa época a que Jonas se refere – embora o conteúdo extrapole o descrito por Jonas.

que em seus seminários. Nestes últimos, o professor tinha o texto diante dos olhos e, após a leitura de certos trechos, perguntava aos alunos: “o que os senhores entenderam aqui?”; “o que Aristóteles quer dizer aqui?”; “o que significa esta palavra?” (cf. *Erinnerungen* 82). Em seu primeiro semestre com Heidegger, no verão de 1921, em Freiburg, Jonas se encontrava no seminário para iniciantes que aquele oferecera sobre o *De Anima*, de Aristóteles. Eis como Jonas se recorda, em *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987), da experiência pessoal que teve daquele seminário:

“Nossa confrontação com o texto naquele seminário foi sem dúvida o que Goethe chamava de “experiência primordial” [*Urerlebnis*]. Nada nos foi facilitado; insistia-se incansavelmente sobre o sentido primitivo das mais simples palavras, não distorcidas pelas posteriores terminologias. Era proibido, o jargão [filosófico] usual não era admissível – “muito a se aprender”, dizia Heidegger, caso alguém se desviasse de sua erudição filosófica. O texto era novo, não antigo; presente, não passado. Esperava-se que pela justaposição de uma tradição milenar descobrissemos as teses e questões originais de Aristóteles, e que, com ele, redescobrissemos e pensássemos de maneira nova as questões iniciais postas pela filosofia em geral – e não por interesse de antiquário, mas para que fossemos capazes de fazer um novo começo nós mesmos. (Por que Heidegger considerava isto necessário só se tornou claro depois, em seus escritos.) Era, de fato, um “seminário para iniciantes” no sentido mais surpreendente do termo: todos nós deveríamos nos tornar iniciantes de novo, coisa que em sua grande maioria mesmo o homem moderno de cultura certamente não é, vivendo tal como ele o faz com seu conhecimento de segunda, ou terceira mão; mas não iniciantes a partir do zero, antes leitores já influenciados pelos anteriores e principais estudos das origens históricas e da alienação dessas origens” (WPE I 14-15).

Mas não era apenas o *Lehrerwirkung* de Heidegger que chamava a atenção dos alunos, pois revela Jonas:

“Tal como experimentávamos o professor em seu seminário, também experimentávamos o pensador em suas palestras, quer dizer, o pensador em ato. Ele não dava palestras preparadas como o fazia Husserl; o que ouvíamos era o processo do próprio pensamento tal como Tateava seu caminho em um monólogo hesitante até a questão em aberto. Do que se tratava eu ainda não compreendia a princípio, mas tinha a sensação de que devia ser o cerne [*Eigentliche*] do que constitui o objetivo de toda filosofia. Algo estava tomando forma diante de nós, algo estava em construção: “o pensamento está acontecendo nele” [“es denkt in ihm”], estava-se tentando a dizer. Havia aí algo propriamente espantoso e isto explica o segredo da fama que Heidegger desfrutava bem antes de ter entrado para os anais da filosofia, em virtude de seu livro que marcou época, *Sein und Zeit* [*Ser e Tempo*]” (WPE I 15).

Apesar de todo esse feitiço heideggeriano, e a influência que teve sobre seus alunos, Jonas jamais lhe dedicou um texto de homenagem – nada sequer perto do que fez em seu texto “Edmund Husserl and the ontological question” (1938). Não que ele não tenha dedicado um ensaio a seu antigo mestre, pois o fez. Mas todas as suas considerações tinham sempre um tom fortemente crítico. Esse é o caso com “Gnosticism, Existentialism and nihilism” (1958), bem como com “Husserl und Heidegger” (1963) e “Heidegger and theology” (1964), nos quais Jonas dirige ataques nada leves a Heidegger. Isso não significa que o autor de *The phenomenon of life* (1966) não tenha sido decisivamente influenciado por

Heidegger. Basta lembrar o quanto o drama existencial que o autor de *Sein und Zeit* coloca no coração do *Dasein* é transportado por Jonas para a existência orgânica como tal para termos a exata noção dessa influência. Elucidaremos-la mais claramente quando do tratamento pormenorizado da filosofia do orgânico. De qualquer modo, apesar dessa grande marca heideggeriana no pensamento de Jonas, é o testemunho do afastamento deste último em relação a Heidegger o mais explicitado nos textos. Tentemos localizar esse afastamento.

O primeiro motivo desse afastamento parece se evidenciar na diferença do “caráter” entre seus dois professores. É bem verdade que Heidegger encontrou em Husserl o “apelo às coisas”, o rigor investigativo, a consciência fenomenológica. Isto o próprio Heidegger o confessa. Mas Jonas destaca uma informação importante: “ele [Heidegger] não vinha da tradição da razão” (Jonas, 2004a, p. 27; KGA III/2, p. 218). O homem modesto que vinha da Floresta Negra seguira inicialmente a vocação sacerdotal, mas largara o seminário; uma natureza inquieta. Jonas sentia algo oculto nele, ao contrário de Husserl, que era um homem claro, humano e inofensivo. Para Jonas, Heidegger desafiou a tradição racional e humanista do pensamento ocidental; ele era, como diz Jonas, um “evento natural, não um continuador e inovador da tradição como Husserl, mas um subversivo mesmo” (Jonas, 2004a, p. 27; KGA III/2, p. 218). Jonas fala isso mesmo em relação ao Heidegger de *Sein und Zeit*, e, com a seguinte afirmação, traça de maneira espetacular a diferença entre o impulso filosófico de seus dois grandes mestres:

“para ele o sujeito teórico não é o homem autêntico. O sujeito teórico é secundário, sucedâneo, derivado, inautêntico. O sujeito autêntico é o homem mortal, o eu mortal, voluntarioso, preocupado por si mesmo, angustiado e atemorizado pela morte, não o eu transcendental da consciência pura. O veículo autêntico do conhecimento do saber não é a intuição [*Anschauung*], não a distância objetivadora da intuição participativa [*nehmende Anschauung*], mas a resolutividade [*Entschlossenheit*], o engajar-se [*Engagiertsein*] nas situações de decisão [*Entscheidung*]. O que interessa na filosofia não é aquilo que há de geralmente aplicável e impessoal na razão [*das Allgemeingeltige, Unpersoenliche der Vernunft*], mas o que há de mais pessoal mesmo, não o ser ideal, mas o *Dasein* existencial” (Jonas, 2004a, p. 27; KGA III/2, p. 218).

O ser se revelaria não pelo sujeito teórico, o ego puro, mas através da existência do *Dasein*. A razão dessa diferença do “caráter” dos dois pensadores, Jonas encontra também nos ancestrais espirituais: “os ancestrais intelectuais de Husserl eram Platão, Descartes e Kant. Os ancestrais intelectuais de Heidegger eram Agostinho, Kierkegaard e Nietzsche” (Jonas, 2004a, p. 28; KGA III/2, p. 220). Com o nome Nietzsche, em especial, Jonas se aproveita para passar ao tema de sua crítica a Heidegger, pois, segundo ele, aqui está em jogo, ou pelo menos se pode falar também de, uma possibilidade de se identificar com algo violento, ou com o fato de que o horror não é temível, mas antes algo a se aceitar, como

um apelo do destino, como algo para espíritos fortes. De fato, para Jonas, “disso vem a filosofia da resolutividade [*Philosophie der Entschlossenheit*]” (Jonas, 2004a, p. 28; KGA III/2, p. 220). E, ao analisar o desenvolvimento da filosofia de Heidegger, Jonas pensa mesmo que a adesão ao nazismo já estava prenunciada nessa filosofia heideggeriana da resolutividade (cf. Jonas/Isenschmid, 1988, p. 225).

Para entendermos isso, precisamos revisitar rapidamente o tema da resolutividade, que toca um ponto central da filosofia heideggeriana. Ela está estritamente relacionada com o tema da autenticidade da existência. Se bem se lembra, no *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que o ser do *Dasein* pode se realizar de diferentes modos, dos quais um é a cotidianidade (*Alltäglicbkeit*). Nesse modo de ser, o *Dasein* é capturado por uma forma impessoal de ser, o “a gente” (*Man*), essa forma niveladora e anônima da sociedade. Aí não é o *Dasein* que diz, pensa e quer algo, mas a gente diz, pensa e quer algo. Comportando-se assim, o *Dasein* não é um eu autêntico, mas antes se experiêcia desde o “a gente”. É só quando se depara com sua própria mortalidade e finitude, o *Dasein* é impulsionado a se libertar do domínio do “a gente” e voltar-se para si mesmo, para sua autenticidade, o que vem a ser um segundo modo da existência. E como salienta Jonas: “a característica desta autenticidade é a resolutividade: você tem de decidir alguma coisa por si mesmo. A resolutividade como tal, não *em favor do que* ou *contra o que* alguém decide, mas *que* alguém se decida, torna-se a marca *autêntica* do Ser-o-á [*Dasein*] *autêntico*” (Jonas/Isenschmid, 1988, p. 226). Assim, existência autêntica (*eigentliche Dasein*) e existência resoluta (*entschlossene Dasein*) são a mesma coisa. Ou de outro modo: “a existência que vê e contempla, a existência que espera é existência inautêntica; a existência que se joga em seu destino, esta ganha a si mesma” (Jonas, 2004a, p. 28; KGA II/2, p. 220).

Mas o lugar da decisão é a história, e o momento histórico, 1933, chegou para Heidegger, e Jonas lembra com pesar: ele se decidiu por Hitler. Veio 1933, e Heidegger tomou a decisão de juntar ao movimento nazista. Hoje se sabe que simpatias já existiam anos antes tanto da parte de Heidegger quanto de sua esposa. Segundo Jonas, a senhora Heidegger e o próprio Heidegger estavam muito desconfortáveis com o grande número de judeus que acompanhavam os cursos do autor de *Ser e Tempo*. Além desta, Jonas destaca uma série de outras indicações sobre uma verdadeira adesão ao movimento Nazi, como a sua chegada ao posto de reitor, o tratamento do Heidegger reitor com Husserl, que nada menciona em Freiburg, por exemplo, a respeito da morte de seu antigo mestre. A retirada da dedicatória de SZ para Husserl. Mas de mais peso são as duas passagens citadas por Jonas a respeito dos pronunciamentos de Heidegger quando da época de seu reitorado. A

segunda citação é de um anúncio: vantagens para estudantes que tinham participado na luta nacional com as SA e SS; proibição de vantagens para alunos que não tinham descendência ariana. Mas além dessa referência, a proclamação de Heidegger (então reitor) para os estudantes da Universidade de Freiburg em novembro de 1933, serve como um exemplo ainda mais eloquente, aos olhos de Jonas: “nem doutrinas e ‘ideias’ são as regras de nosso ser. O próprio dirigente [*Führer*] e apenas ele é o presente e o futuro da realidade Alemã e sua lei. Cabe saber de forma sempre mais profunda: que daqui em diante cada um e cada coisa exigem decisão [*decision*], e toda ação, responsabilidade. Heil Hitler!” (PL X 247n11; Jonas, 2004a, p. 30; KGA II/2, p. 222).

Como se não bastasse, Heidegger recusa a se retratar publicamente, e mesmo que o tivesse feito, pensa Jonas, sua relação com o nazismo ficaria registrada de uma vez por toda como uma “vergonha da filosofia” (PL X 247; Jonas, 2004a, p. 32; KGA II/2, p. 224) ou “tragédia da filosofia” (Jonas, 2004a, p. 32; KGA II/2, p. 224) ou “desastre da filosofia” (PRVEJ 27), pois “Heidegger ofereceu a prova, nunca antes oferecida pela história da filosofia, de que [...] se pode ser um pensador e um homem mais vil” (Jonas, 2004a, p. 32; KGA II/2, p. 224)³⁷.

Se é verdade que Heidegger estava certo em acusar toda forma de idealismo em filosofia, não deixa de ser igualmente verdade, para Jonas, portanto, que

“poder-se-ia acusá-lo de algo muito mais grave: o absoluto formalismo de sua filosofia da decisão [*Entscheidungsphilosophie*], em que a decisão [*Entscheiden*] como tal torna-se a virtude cardinal [*böchste Tugend*]. Agora, a gente pode dizer de maneira puramente abstrata que todo mundo pode se decidir contra isto [o nazismo], e seria, de fato, uma decisão muito formidável nadar contra a maré. Mas em Hitler, no nazismo e no novo começo, na vontade, agora um novo *Reich*, até mesmo um *Reich* milenar, ele viu se iniciar algo louvável, ao qual ele de alguma maneira, por algum tempo, identificou com seus próprios esforços de encontrar seu próprio começo” (Jonas/Isenschmid, 1988, p. 227-228).

Nessa crítica do decisionismo heideggeriano³⁸, Jonas toca uma ferida profunda da filosofia de Heidegger: a resposta do autor de *Sein und Zeit* à sua questão-Quixote foi que o sentido autêntico de ser dependia da resolução do *Dasein* em ser si mesmo, e nesse sentido

³⁷ Vale lembrar que este é um ensaio proferido em 3 de março de 1963 [cf. Jonas, 2004a, p. 32], anterior tanto ao texto “Heidegger and Theology” e à reconciliação entre aluno e mestre, que aconteceu no ano de 1969, por ocasião do octagésimo aniversário de Heidegger, em cuja homenagem Jonas proferiu seu ensaio *Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen* [Mudança e permanência: dos fundamentos da compreensibilidade do histórico], publicado um ano depois em forma de livro, e ainda em inglês, com o título *Change and Permanence: on the possibility of understanding history*. De qualquer forma, não se pode esquecer que o encontro reconciliatório não satisfaz às necessidades de Jonas, e em seu *Philosophie* (1992), bem como em entrevistas, ele continua a expressar ainda uma amargura com a decisão de Heidegger em apoiar o Nazismo – um desastre da filosofia.

³⁸ É interessante notar que esse decisionismo tão condenável, aos olhos de Jonas, aparece claramente indicado em seu *Das Prinzip Verantwortung*, no qual o filósofo se refere à “autenticidade e resolutividade em Heidegger” como uma das expressões do “extremo moderno de uma ética da intenção subjetiva” (PV 167).

o fundamento da verdade do ser permanece ainda o ser humano. E mesmo a filosofia do segundo Heidegger – que altera a primazia do *Dasein* por aquela do Ser (*Sein*) – não consegue oferecer melhor solução, é o que entre outras coisas se pode depreender do texto “Heidegger and theology” (1964) – ensaio cáustico, em que, entre outras coisas, Jonas coloca a limpo o que está na base da filosofia da resolutividade:

“Mas no que toca ao ser em Heidegger, ele é uma ocorrência do desvelamento [*unveiling*], um destinamento-a-se-carregar [*fate-laden*]³⁹ acontecendo sobre o pensamento: assim foi o dirigente [*Führer*] e o apelo do destino alemão sobre ele: realmente um desvelamento de algo, um apelo do ser em todo direito, um destinamento-a-se-carregar em todo sentido: nem outrora nem agora o pensamento de Heidegger oferece uma norma para se decidir como responder a tais apelos – linguisticamente ou de outro modo: nenhuma norma exceto profundidade, resolução, e a força pura do ser que faz o apelo. Mas, para o crente, sempre desconfiado deste mundo, profundidade pode significar o abismo, e força, o príncipe deste mundo. Como se o diabo não fosse parte da voz do ser!” (PL X 247).

Para sermos mais claros: Heidegger não teria nada a dizer sobre qual deve ser a resposta do *Dasein* ao chamado do diabo. A filosofia da resolutividade não tem, portanto, o que dizer a respeito de uma orientação objetiva da existência, e por isso mesmo é acusada por Jonas. Essa ausência de um *nomos*, esse verdadeiro “antinomismo” decisionista é, como o revela o filósofo em seu “Gnosticism, Existentialism and Nihilism” (1952), uma expressão clara de niilismo⁴⁰. E, de fato, a tese principal desse ensaio era justamente a afirmação de que o existencialismo (de Heidegger, em especial) carregava consigo um elemento niilista, semelhante àquele que seu primo antigo, o gnosticismo, também possui. Seguindo o significado elaborado por Nietzsche, e elucidado por Heidegger, niilismo quer dizer aqui, para Jonas, que “Deus está morto”, isto é, que já não se acredita mais em um esfera supra-sensível, ideal, de modo que “os supremos valores se desvalorizam”. Essa situação é, em seu resultado, idêntica àquela dos gnósticos: seu *deus absconditus*, é um deus que, embora transcendente, nada tem a ver com o mundo, e, portanto, nenhuma relação com ele também (traço presente ainda, por exemplo, na noção platônica e judaica de transcendência), e enquanto totalmente ausente, e não dando de si ao mundo e ao homem, deixa o homem abandonado a si, sem nada com que tomar como referência. Um Deus do qual não se tem sinal é um Deus morto. O deus morto do existencialista, para quem tudo é então permitido, tem, portanto, relação com o deus ausente do gnóstico que, não tendo

³⁹ Mas também tem o sentido de “fado-suportado”. [N. d. T.].

⁴⁰ É difícil, entretanto, conciliar o traço gnóstico-existencialista- niilista que Jonas encontra nesse ensaio e o panteísmo imanentista que, em “Heidegger and theology” (1964), o filósofo atribui ao segundo Heidegger, que como diz o próprio Jonas não era ateu. De qualquer modo, é a recusa de um pensar objetivante, comum às duas fases, o que permite que tal crítica permaneça inalterada. Ademais, não se deve esquecer que o próprio Jonas está bem atento à diferença entre as fases do pensamento de seu mestre e afirma, inclusive, que o “Heidegger mais tardio [...] certamente não é ‘existencialista’” (PL IX 231n16; OF XI 314).

nenhuma relação com este mundo, deixa ao homem o cargo de ser sua própria norma. Em ambos os casos está em jogo o fato de “quem obedece a normas dadas, renuncia à autoridade do seu eu” (OF 308).

Para o gnóstico, a justificação da derrocada de uma esfera supra-sensível, ideal, não é meramente um subjetivismo cético, mas o acosmismo. As normas morais são como que paralelos psíquicos da lei natural, e como tais são parte desse mundo criado pelo demiurgo e precisam ser rejeitadas. O espírito (*pneuma*) não se confunde com a alma (*psyche*), e é nesse sentido que os *pneumatikos* (= homem espiritual), que não participam da ordem do cosmos, estão acima da lei. Jonas vê uma ressonância desse eu acósmico no homem heideggeriano, que não pode ser tratado sequer como *animal* racional, uma vez que seria tratá-lo baixo demais.

Mas a aproximação não para aí. A lei que o homem espiritual tem a dar para si pela força do seu “conhecimento” é o que o redime da servidão cósmica. E o teor desse conhecimento é resumido pela seguinte fórmula valentiana, citada por Jonas: “o que nos liberta é o conhecimento do que éramos, e do que nos tornamos; de onde estávamos, e do aonde fomos jogados; para onde corremos, e de que fomos remidos” (PL IX 228; OF XI 310). O que essa fórmula torna claro é (1) a marcha dos fatos narrados voltada para o futuro; e (2) a ênfase não no ser, mas no acontecer, no movimento.

Esses dois elementos também devem ser colocados de maneira eminente na base da negação de uma esfera ideal, razão do antinomismo como tal. A negação do presente que Jonas encontra em Heidegger é uma expressão disso. E ela deve ser compreendida antes de tudo a partir desse termo que vimos aparecer na fórmula valentiana: o “ser-jogado”, termo que é originalmente gnóstico (encontrado na literatura mandeia), mas que reaparece, e nos é conhecido, especialmente com Heidegger. Ele possui um duplo significado: (1) indica a qualidade dinâmica da existência que corre diante dos nossos olhos, e (2) expressa a violência do ato que nos faz existir.

Há, entretanto, uma diferença importante entre a situação gnóstica e aquela que Heidegger nos oferece: a origem do eu pneumático é a eternidade, e sua meta também é tal eternidade, horizonte metafísico completamente alheio ao exemplo heideggeriano. E este é um ponto crucial do niilismo radical de Heidegger, segundo Jonas, pois a negação do presente é também negação da eternidade e afirmação do nada. Para demonstrar isso, Jonas reconstrói brevemente o caminho do *Sein und Zeit* (1927). Ele defende que a ontologia fundamental parte dos modos de ser dos quais se vale o *Dasein* para se manter, para com isso pensar a questão do sentido do ser. Tais modos são concebidos como categorias,

chamadas agora de “existenciais”, que não articulam mais a estrutura da objetividade (Kant), mas as “estruturas funcionais do movimento ativo do tempo interno, pelo qual um ‘mundo’ é mantido e o eu se origina como um evento contínuo” (PL IX 230)⁴¹. É por isso que nos existenciais precisam ser representados os três horizontes temporais – passado, presente e futuro. É aqui que Jonas observa então o que o incomoda: ao se fazer um diagrama tendo como base esses três horizontes, logo chama a atenção que a coluna do *presente* fica praticamente vazia⁴². É certo que o “presente existencial” frequentemente aparece indicado, mas nunca como uma dimensão independente, pois o presente autêntico está sempre relacionado com o passado e o futuro. É aqui mais uma vez que retorna o tema da decisão (*decision/Entscheidung*), que é o momento de instauração do presente, por assim dizer, ao intercalar o projeto futuro com a condição de ter sido jogado pelo passado. Mas presente aí é ainda uma função de um incessante dinamismo, e não permanência. Não obstante, caso isolemos o presente dessa relação intrínseca com os dois outros horizontes ele se torna a expressão do que Heidegger chama de “entregar-se ao falatório” (“*Verfallensein*” *an Gerede*), curiosidade, “a gente” (*das Man*), o que Jonas traduz como “anonimato do ‘todo mundo’” (*anonymity of “everyman”*)⁴³ – um modo claramente deficiente da existência. Naturalmente, o projeto pessoal, esse lançar-se pessoal em direção ao futuro é a própria decisão ou resolução do *Dasein*, sua autenticidade. Enfim, “não resta nenhum presente em que a existência genuína possa se verificar” (PL IX 231; OF XI 313).

Mas há, segundo Jonas, uma situação metafísica contraditória por trás dessa debilitação do presente enquanto ponto zero de uma decisão meramente formal. Primeiro há que se entender que, além da “‘presença’ existencial do momento”, há a presença das coisas que, literalmente, estão à mão (*zuhause*), isto é, as coisas utilizáveis, disponíveis (e aqui mesmo o inútil é um modo do que está à mão), de modo que estão por isso mesmo relacionadas ao projeto de uma existência e seu cuidado (*Sorge*), isto é, entram no circuito do cuidado do *Dasein*. Mas as coisas podem ser neutralizadas e transformadas em objetos indiferentes que meramente estão diante de mim (*vorhanden*), isto é, coisas meramente existentes, presentes, que estão aí, que saltam à qualidade de fazerem parte de uma situação existencial e de um interesse prático. Este modo do ser-aí (*Da-sein*, às vezes traduzido também por estar-aí) é um paralelo objetivo do que, no lado existencial, é o anonimato

⁴¹ No alemão, Jonas escreve: “estruturas da mobilidade do tempo interno em que o eu se ‘temporaliza’ como evento contínuo na conduta em relação a algo” (OF XI 312).

⁴² Essa observação parece um elemento a mais para uma crítica da tradução brasileira de *Dasein* por “presença” (cf. Heidegger, 2008).

⁴³ É esta escolha de tradução que Jonas utiliza para *Verfallenheit*. Em OF, no lugar de *Verfallenheit*, Jonas opta pelo termo *das Man*. O não uso deste termo em PL foi certamente resultado da ausência de um similar inglês para *das Man*, termo que, entretanto, possui um correspondente exato no português, “a gente”.

impessoal do “a gente” (*Verfallenheit*), uma falsa presença. Ser-aí aponta exatamente para um ser tornado mero objeto. Este é o sentido de ser da natureza enquanto mera referência para a teoria – um modo deficiente na medida em que não tem relação com o aspecto futuro de uma existência preocupada por sua finitude e interessada em si mesma, mas relacionada apenas com o ocioso presente da curiosidade. Aqui, não podemos estar desatentos: a desvalorização da teoria, da contemplação, segue de mãos dadas com a desvalorização da natureza. A razão é simples: se a teoria é um olhar sobre a natureza em si, sobre o que está meramente aí, ela passa a configurar ao mesmo tempo um olhar sobre esse existente irrelevante para a existência, e acaba por ser vista, portanto, como sem dignidade. Mas era precisamente na teoria que se apreendia objetos eternos, a forma das coisas, uma transcendência do ser imutável entrevista no mutável, no vir-a-ser das coisas. Uma vez questionada a dignidade da teoria, também o é a eternidade que ela entrega. E se a eternidade, também a natureza. Por isso, diz Jonas:

“é, pois, a eternidade, não o tempo, que garante o presente e lhe confere um status próprio no fluxo do tempo; é a perda da eternidade que responde pela perda de um presente genuíno. Tal perda de eternidade é o desaparecimento do mundo das ideias e dos ideais no qual Heidegger vê o verdadeiro significado da ‘morte de Deus’ de que fala Nietzsche. [...] Portanto, a mesma causa que está na raiz do niilismo está também na raiz da temporalidade radical do esquema da existência elaborado por Heidegger [...] Quando não se descobrem valores na contemplação do ser, [...] a existência fica efetivamente condenada a um contínuo futuro, tendo a morte como meta; e sendo uma mera resolução formal, sem um *nomos* para tal resolução, torna-se um projeto do nada até o nada” (PL IX 232; OF XI 314-15)⁴⁴.

Não é despropositado, portanto, que, também no ensaio “The practical uses of theory” (1959), Jonas, depois de mostrar como a contemplação cedeu lugar ao mero uso prático da teoria, aborde, por fim, a questão dos verdadeiros fins humanos, defendendo a necessidade de que a aceitação – e mesmo afirmação – do “soberano vir-a-ser” de que fala Nietzsche não pode passar sem afirmar também o que se valoriza na mudança, precisando para tal ter como base uma imagem daquilo que muda, algo que se afirma do mesmo modo como uma norma (cf. PL IX 207-208; OF XI 288)⁴⁵.

Tal como fizera neste último ensaio referido, também em “Gnosticism, Existentialism and Nihilism”, Jonas não apenas elucida o significado do niilismo moderno (em especial, aquele de Heidegger) e suas raízes no interior do pensamento, tanto

⁴⁴ Há que se reconhecer, entretanto, que é difícil conciliar essa depreciação da contemplação de que nos fala Jonas com a crítica de Heidegger à técnica moderna, que não é outra coisa senão um chamado ao pensar como verdadeira realização da essência do homem enquanto ser que pensa (*nachdenkenden Wesen*).

⁴⁵ Que, de fato, esta fosse uma das grandes intenções de Jonas neste ensaio, eis o que o próprio filósofo dá testemunho em uma carta a Bultmann (cf. ZNE 68-69).

existencialista como próprio da ciência moderna⁴⁶, mas faz questão de apontar o fundo metafísico que se encontra na base da moderna situação niilista: Jonas o encontra fundamentalmente no dualismo entre homem e *physis*. Aqui, mais uma vez, a análise pode ser seguida desde uma comparação com o gnosticismo da tardoantiguidade. Como o mostra Jonas, a natureza é, para o gnóstico, algo antagônico, que, de qualquer modo, serve como referência negativa para a ação. A natureza tal como a entende a ciência moderna não é, por sua vez, algo mau, mas indiferente. Só entendida assim, diz Jonas em tom sugestivamente heideggeriano, ela representa o “vazio absoluto, o abismo verdadeiramente sem fundo [*wirklich bodenlosen Abgrund*]” (OF XI 315)⁴⁷. Essa natureza neutra da ciência não oferece nenhuma orientação, e é isto que torna o niilismo moderno mais radical que o gnóstico. Mas, para Jonas, há um profundo paradoxo na ideia de uma natureza indiferente, pois como ele explicita:

“a expressão [heideggeriana] do ter sido jogado em uma natureza indiferente é um resquício de uma metafísica dualista, a cujo uso o ponto de vista não-metafísico não tem direito. O que é o arremesso sem aquele que arremessa, e sem um momento distante onde isto teve início? Antes o existencialista deveria dizer que a vida – o eu consciente, que cuida e conhece – foi ‘lançado’ pela natureza. Se o foi cegamente, então o ver é um produto de algo feito às cegas, o cuidar um produto do descuido, uma natureza teleológica gerada de maneira não-teleológica” (PL IX 233; OF XI 316).

O paradoxo então é; como uma natureza indiferente, sem fins, pode ter feito emergir de si um ente que age precisamente segundo fins, sendo por isso um fim em si mesmo? A lógica do monismo naturalista de nossos tempos é rigorosa e abole também a humanidade do homem: “mesmo o homem não pode ser entendido antropomorficamente” (PL IX 234; OF XI 316). Se o homem é natureza pura, não tem finalidade – assim o quer a cosmologia da ciência moderna que lhe é própria – e, portanto, não deveria reivindicar que o homem se decida por si. Mas o niilismo existencialista parece querer ainda sustentar um dualismo sem metafísica. Se o tema da finitude em Heidegger aparece justamente como negação do fundacionalismo: *Die Ros ist ohne warum; sie blühet, weil sie blühet* [a rosa é sem porquê; ela floresce, porque floresce], ele parece, entretanto, não aceitar o homem como natureza indiferente, sem finalidade, pois, em vez de aceitar a recomendação antiga do Eclesiastes: “comamos e bebamos, pois amanhã morreremos”, Heidegger pede, segundo Jonas, que o *Dasein* ainda decida-se por si mesmo, seja autêntico, isto é, escolha a si mesmo na sua forma mais própria e genuína. Em face disso, a conclusão crítica de Jonas segue assim:

⁴⁶ O próprio Jonas afirma claramente que a “desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência moderna” (PL IX 232; OF XI 314).

⁴⁷ Como se pode notar, Jonas, entretanto, não se vale do trocadilho que Heidegger faz com os termos *Grund* (fundamento) e *Abgrund* (abismo, mas que pode ser pensado como o sem-fundamento, sem-fundo).

“não há sentido em se preocupar com o que não tem sanção alguma atrás de si em uma intenção criadora. Mas se a visão mais profunda de Heidegger estiver certa – que, encarando nossa finitude, descobrimos que nos importa não apenas o fato de existirmos, mas como existimos – então o mero fato de existir um tal interesse supremo, onde quer que exista no mundo, deve qualificar também a totalidade que contém este fato; e assim o é tanto mais se foi esta totalidade que o produziu” (PL IX 234; OF XI 316).

Portanto, ainda que Heidegger rejeite qualquer finalidade, o simples interesse supremo do *Dasein* por si mesmo qualifica o valor de sua própria existência como um fim em si. Heidegger confirmaria assim, mesmo sem tê-lo intentado e até contraditoriamente, que o homem valoriza sua própria existência ao decidir-se por si mesmo⁴⁸.

Com esse último argumento jonasiano, chegamos ao fim da apresentação dos elementos centrais envolvidos na recepção que Jonas faz de seus antigos mestres. Enfatizemos alguns pontos de destaque.

Husserl tem, aos olhos de Jonas, não poucos méritos. Seu nome representa aquele que colocou a filosofia de volta aos trilhos de sua problemática original: a relação entre ser e pensamento. Ao retomar o tema original da filosofia, ele também ofereceu, com sua crítica do psicologismo, uma resposta decisiva ao naturalismo de seu tempo, dando um novo fôlego ao pensar filosófico. Também de destaque, para Jonas, será a ideia de intencionalidade, que, estendida para além da própria extensão que dela faz Heidegger, ganha uma roupagem completamente nova na compreensão da existência orgânica. Reside aqui a forte dimensão ética da fenomenologia, ainda hoje pouco explorada pela tradição filosófica, que dá à filosofia a marca de uma autojustificação racional – intersubjetiva, inclusive – exigindo do sujeito do conhecimento uma responsabilidade absoluta.

Apesar de todos esses méritos, a filosofia husserliana permaneceu ainda fortemente devedora de uma posição idealista-transcendental, que para Jonas não conseguiu realizar efetivamente o interesse ontológico de forma plena. Mais: tratava-se de um kantismo radical, e por isso mesmo condenável mesmo lá onde Kant era ainda aceitável, a saber: em sua aceitação de um pensar metafísico, mesmo que descartada toda e qualquer possibilidade de conhecimento metafísico.

Heidegger foi ainda mais decisivo para Jonas, que buscou estender a tentativa heideggeriana de escapar do idealismo transcendental husserliano, tentativa que não obteve sucesso, entretanto, no próprio Heidegger. Se, para Jonas, a *Daseinsanalyse* representará,

⁴⁸ E aqui há que se esclarecer, pouco parece importar, para Jonas, que a questão do sentido da existência em Heidegger busque uma resposta com a ideia da facticidade, ao sugerir que não se pode colocar a questão “por que ser?”, pois estamos já aí lançados na existência quer queiramos ou não, quer seja isto bom ou não. Ao que tudo indica, Jonas pensa que a decisão afirmadora é uma resposta não neutra ao problema do sentido e do valor da existência, pois a existência não é resposta suficiente para o ter-de-ser, como o constata o suicídio, mas apenas o valor inscrito na própria existência o pode ser.

como veremos, um tesouro a ser explorado no âmbito do orgânico, o imanentismo historicista⁴⁹, do qual nem mesmo o Heidegger tardio se safou, mereceu de Jonas as mais severas críticas. O Jonas dos trabalhos da gnose era ainda adepto de uma verdadeira desmitologização. O Jonas de uma maioria filosófica, o qual elabora uma biologia filosófica, permitia-se algo mais do que a linguagem dos mitos: a saber, a elaboração conceitual dos símbolos míticos. Isto era já reflexo da percepção de que o horizonte fenomenológico, tanto em Heidegger quanto em Husserl, não oferecia caminho para além da experiência factual, isto é, impedia qualquer expressão especulativa do pensar filosófico, e, portanto, fechava a porta à questão da orientação da vida humana e de seu sentido existencial. O que para a religião vinha sob a forma de fé, os gregos tentaram fundamentar racionalmente. Kant, por sua vez, estabeleceu a impossibilidade de fundamentação racional desde um ponto de vista teórico, concebendo-a como uma possibilidade apenas postuladora desde a perspectiva da razão prática. Tudo isso não encontrou resposta em Heidegger, que rejeita não apenas o pensar objetificante, mas rejeita também o fundacionismo: “o fundamento [*Grund*] é sem fundamento/abismo [*Abgrund*]”.

Não é por azar que o penúltimo ensaio de *The phenomenon of life* (1966), o ensaio “Immortality and the modern temper” (1962), seja uma tentativa, mesmo que tateante e assumidamente especulativa e frágil, de resposta a toda essa problemática niilista em Heidegger, tentativa que encontrará seu desenvolvimento posterior na fundamentação racional da ética da responsabilidade desde uma verdadeira “dedução metafísica” do dever-ser de uma humanidade no futuro.

2.3. *A questão da diferença antropológica para a fundamentação da metafísica*

Mas aqui estamos envolvidos com a delimitação do ponto de partida da filosofia jonasiana, e não com essa resposta que envolve como que sua linha de chegada – culminação da filosofia jonasiana a respeito da qual não nos debruçaremos de maneira detida e direta neste trabalho. Quanto à questão da originalidade da filosofia de Jonas,

⁴⁹ O imanentismo aí em jogo é uma herança, ao que tudo indica, da fenomenologia husserliana. Pois mesmo que se deva entender que a analítica do *Dasein* não queria entregar-se a uma antropologia filosófica, mas antes busca pensar a estrutura ontológica do *Dasein* – privilegiando principalmente o dado imediato da cotidianidade e sua superação na resolução – para a elaboração da questão sobre o sentido do ser, por isso não enfatizando outras dimensões humanas como a arte, a religião, etc., não se pode duvidar, de qualquer modo, que o divino em Heidegger, por exemplo, como bem mostrou MacDowell, “não poderia ser jamais o Deus da metafísica, conclusão de um raciocínio [lógico-especulativo], já que o método fenomenológico só admite como verdadeiro o que se manifesta numa experiência” (MacDowell, 2012, p. 19).

importa destacar que essa recusa do niilismo radical que ele encontra em Heidegger é fundamental e decide, a nosso ver, a própria orientação de sua filosofia. E isso em duas direções: (1) a partir da reconsideração do lugar do homem na totalidade natural; e (2) da recusa do finitismo radical heideggeriano.

É aqui mais particularmente que a renovação da questão do que Husserl chamava de primazia antropológica aparecerá como diferença antropológica na extensão crítica que Jonas faz da resposta heideggeriana ao problema metafísico em Kant. É essa originalidade jonasiana na extensão do problema que precisamos trazer à luz. Para tanto, precisamos compreender como Heidegger responde ao problema da conexão entre antropologia e fundamentação da metafísica, abordado por ele na famosa conferência sobre *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), que parece ter gozado de grande importância para Jonas⁵⁰.

O problema se resume em saber “como é possível que numa fundamentação da metafísica se possa e se deva *perguntar* pelo homem” (GA 3 p. 215). O que entre outras coisas Heidegger enfatiza em sua análise do problema metafísico em Kant é o fato do mesmo ter visto corretamente que a questão “o que é o homem?” ocupa um lugar central da reflexão filosófica, embora sem ter compreendido de que modo a antropologia se liga com a metafísica.

Para responder a esse problema, ele retorna às perguntas kantianas e em especial ao modo como se deve interpretar a quarta e decisiva questão. Naturalmente, ela está relacionada às outras três. Da primeira, Heidegger destaca que a pergunta por um poder (*Können*) só se aplica a um ser que reconhece sua finitude, isto é, um ser que sabe que não pode tudo, que não é onipotente. Da mesma forma, o dever só se levanta para um ente que reconhece não-ter-cumprido-algo e por isso mesmo se interessa pelo dever, portanto, um ser que é finito também. Mais uma vez a finitude se expressa naquele que espera por algo, porque o “esperar revela uma privação” (GA 3, p. 216). Portanto, a razão levanta essas três perguntas, porque é finita, o que quer dizer que a finitude é inerente à racionalidade. E “porque as três perguntas interrogam por isto que unifica [*Einen*], a finitude, estas perguntas ‘se deixam’ ‘referir’ à quarta: o que é o homem?” (GA 3, p. 217). Nesse sentido, as quatro perguntas são a mesma – uma pergunta pela finitude humana. Daí que Heidegger conclui que a repetição da fundamentação da metafísica indica que tal fundamentação “baseia-se na pergunta pela finitude humana” e ela “é uma ‘dissociação’ (analítica) de nosso conhecimento, isto é, do conhecimento finito em seus elementos” (GA 3, p. 217), ao qual,

⁵⁰ Em entrevista concedida a Isenschimid, Jonas demonstra que esse acontecimento envolvendo o encontro entre Heidegger e Cassirer em torno dessa palestra publicada como livro contava entre uma de suas vívidas memórias (cf. Jonas/Isenschimid, 1988, p. 226-227).

lembra ainda Heidegger, Kant chama de “estudo de nossa natureza interna” (KrV A 703, B 731). Com essa discussão, Heidegger enfatiza de maneira mais clara o fato, afirmado em *Sein und Zeit* (1927), de que o *Dasein* humano é o ente que possui um acesso privilegiado ao sentido do ser, precisando esta questão sobre o sentido do ser passar, portanto, de maneira preparatória pela análise do *Dasein* humano.

Husserl critica essa elaboração do problema da fundamentação da metafísica a partir de sua conexão com a antropologia – e isto mesmo apesar da primazia antropológica concedida por sua filosofia, com a afirmação da consciência como ponto intrascendível da investigação filosófica. Na primeira frase de sua palestra proferida em 10 de junho de 1931, depois publicada com o título “Phänomenologie und Anthropologie”, diz ele:

“na última década, como é sabido, faz-se valer na geração filosófica mais jovem da Alemanha uma propensão rapidamente crescente para uma antropologia filosófica. A filosofia da vida, de W. Dilthey, um novo tipo de antropologia, exerce agora um forte efeito. Mas o assim chamado movimento fenomenológico foi afetado pela nova tendência. No ser humano apenas, e mais precisamente em uma doutrina da essência que dê conta de sua existência concreto-mundana [*konkret-weltlich Daseins*], deve se encontrar o verdadeiro fundamento da filosofia. Vê-se nisto uma reforma da originária fenomenologia constitutiva, uma reforma através da qual ela, de saída, alcance a verdadeira dimensão filosófica” (Husserl, 1941, p. 1-14).

Nessa passagem, em que Husserl expressa suas críticas às tendências antropológicas que ele via crescer com Scheler, mas principalmente com Heidegger, a quem o mestre leu como antropólogo. Aí ele critica a visão ingênua de que um mundo previamente dado precisa dar lugar ao modo transcendental-fenomenológico que concebe o mundo como “fenômeno”, isto é, constituído por atos subjetivos. Para Husserl, a analítica existencial heideggeriana era apenas uma deformação do “antropologismo transcendental”, tomando a existência humana como dado do mundo para o ego transcendental e apesar disso tentando lhe dar tarefas constitutivas.

Mas é preciso dizer que, aqui, Husserl se perde numa leitura antropologizante equivocada de seu ex-aluno e assistente, agora o famoso autor de *Sein und Zeit*. Se é verdade que Heidegger rejeita a redução transcendental que Husserl tanto reclamava para sua fenomenologia, colocando no lugar a interpretação da abertura originária do *Dasein*, isto é, conduzindo a pergunta pelo sentido do ser a partir da *Daseinsanalyse*⁵¹, isto não significou de modo algum, entretanto, a tentativa de uma fundamentação da metafísica na antropologia. É bem verdade que boa parte do grande sucesso que a obra obteve – e não só em círculo filosófico, mas também no campo psicológico, como dão provas Ludwig Binswanger e Medard Boss – foi resultado em parte do poder atrativo da analítica do *Dasein*, que foi

⁵¹ Para o debate Husserl e Heidegger e uma coletânea de textos sobre essa polêmica, cf. Cristin (1999).

frequentemente lida como uma antropologia e ajudou a uma assimilação antropológica do livro de Heidegger. É certo, entretanto, que isso aconteceu contra todas as advertências do filósofo quanto à associação de sua obra *Sein und Zeit* a uma antropologia filosófica. A recusa de tal associação aparece expressa nos seguintes termos:

“a analítica do *Dasein* assim concebida está orientada integralmente para a tarefa de elaboração da pergunta pelo ser, que lhe serve de guia. Com isto se determinam também seus limites. Ela não pode pretender nos entregar uma ontologia completa do *Dasein*, como a que sem dúvida seria necessária caso se quisesse algo assim como uma antropologia ‘filosófica’ apoiada sobre bases filosoficamente suficientes. Na perspectiva de uma possível antropologia ou de sua fundamentação ontológica, a seguinte interpretação proporciona tão só alguns ‘fragmentos’, que não são, entretanto, inessenciais” (SZ 17)⁵².

A crítica de Husserl é, portanto, equivocada. A resposta que Heidegger oferece ao problema da fundamentação da metafísica em sua relação com a pergunta pelo homem é bem mais sutil. A finitude humana – reflexo da temporalidade e historicidade de sua existência – é a condição de possibilidade da reflexão metafísica, cuja verdade é a ontologia. É por isso, e não por sua essência integral, que o homem nos é apresentado já em *Sein und Zeit* como o ente por excelência para o qual a questão do ser se levanta. E por isso também a analítica do *Dasein* não é uma verdadeira antropologia, ou, se se preferir, uma ontologia regional que descreve um certo setor do ente, mas uma “ciência primeira”, uma “ontologia fundamental”, que entrega a íntima relação entre o homem e o ser, e conseqüentemente o sentido de ser, que acena com o tema da temporalidade e da historicidade.

Com esse novo dado em mãos, precisamos perguntar novamente: como então Jonas reformula propriamente a questão filosófica tal como ele a encontra com Heidegger e seu finitismo como ponto de partida semi-antropológico de fundamentação da metafísica? A resposta caminha lado a lado com a maneira particular como Kant é interpretado. O que se deve entender, então, é o seguinte. Antes de tudo, não nos parece ser incorreto dizer que, no plano teórico, Kant tome incontestavelmente como ponto de partida a estrutura de uma subjetividade finita. O fio condutor seguido por ele foi buscar mostrar que a finitude da cognitividade inocente se revela com a passividade da sensibilidade e o não absolutismo do entendimento, na medida em que sem os dados que aquela mesma faculdade sensitiva

⁵² Ademais, no próprio texto sobre *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Heidegger já deixava claro que “por múltiplos e essenciais que sejam os conhecimentos que a ‘antropologia filosófica’ ofereça sobre o homem, nunca poderá pretender ser, com direito, uma disciplina fundamental da filosofia pela simples razão de ser antropologia” (GA 3, p. 218). Isto não significa que ela não tenha valor nem se e como possui uma tarefa própria. O ponto de destaque do que diz Heidegger se encontra principalmente na determinação da compreensão como essência íntima da finitude, e isto quer dizer para o problema da antropologia filosófica que “toda antropologia, também a filosófica, supõe já o homem como homem” (GA 3, p. 230). Portanto, já pelos mesmos motivos de Husserl, Heidegger desacreditava da antropologia filosófica pura e simples como ponto de partida de fundamentação da metafísica.

entrega, o sujeito cognoscente não consegue ir além da cegueira conceitual, em que não há conhecimento. O lugar do conhecimento não é o absoluto, mas a experiência possível, unicamente possível em função da intuição sensível, de modo que o absoluto passa a ser apenas um ideal da razão. Sem essa autocrítica a razão não se entrega senão a ilusões totalizantes. E é só essa idealização do absoluto que torna possível erigir a subjetividade humana como uma espécie de novo absoluto, muito frágil – é preciso que se diga –, ocupando apenas o lugar de referência ou estrutura formal do conhecimento.

Mas cumpre notar que o pensamento kantiano não termina com a *Kritik der reinen Vernunft*, mas encontra aí seu ponto de partida. Momento crucial no interior da reflexão filosófica de Kant é a *Kritik der praktischen Vernunft*. E é aqui também que a controvérsia encontra lugar de destaque se se pretende compreender a forma como Jonas se apropria do problema em questão. Pois não apenas no plano teórico, mas também no prático, sugere Heidegger em *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) que esse aspecto da finitude humana transparece com o elemento da receptividade, que exige a intervenção da imaginação transcendental enquanto chave de uma concepção homogênea da finitude do homem. A interpretação que Heidegger oferece de Kant busca defender a tese de que, no plano prático, a mesma relação que se encontrava entre intuição e entendimento é duplicada agora a partir da mesma relação entre lei moral e respeito, entendido como sentimento puro que recebe a lei, fazendo o homem se descobrir como agente livre, isto é, como pessoa capaz de não se deixar determinar por inclinações sensíveis. Trata-se de um momento de receptividade (passividade) originária no interior da própria atividade, um ato de submissão a si mesmo que revela a finitude do sujeito prático. Ora, Cassirer, entretanto, pensava diferente. Para ele, a razão prática atua sem precisar de qualquer escora da sensibilidade. A temporalização das categorias do entendimento, própria do esquematismo, não se aplica à “típica do julgamento puro prático” e há que se distinguir a produção da lei de sua consciência. O *homo noumenon* salta a finitude. Se quisermos traduzir isso em termos mais compreensíveis: não é porque sente respeito que o homem tem acesso à lei (moral), mas antes é porque carrega consigo a lei moral que sente respeito.

Como dissemos, Jonas tinha conhecimento dessa controvérsia entre Heidegger e Cassirer e teceu, inclusive, um breve comentário sobre ela:

“Houve um encontro memorável no fim dos anos 20, em Davos, a famosa discussão entre Heidegger e Cassirer. Lá estavam, de um lado, o já mais velho Cassirer, um homem muito ilustre, extremamente versado na tradição do pensamento ocidental, muito influenciado por Kant, mas que a partir daí seguiu adiante de forma independente, ele era o verdadeiro *homo humanus* no sentido tradicional do termo, e do lado oposto – quase pode-se dizer – o ‘bárbaro’ Heidegger, para o qual, ao contrário, tudo o que realmente importa estava envolto em sombras. Tratou-se de um tipo – pode-se quase dizer – de catástrofe simbólica, que colocou a prestigiada filosofia universitária alemã

contra este novo impulsionador [*Dränger*] e questionador [*Infragesteller*], Cassirer em confronto com Heidegger. Foi-me dito mais tarde que Cassirer estava profundamente desgostoso e também sentiu que o coração e a mente do público estavam totalmente do lado de Heidegger. Isto já fora em si uma experiência dolorosa, mas importa ainda mais o fato de que, para ele, esse ‘demônio de cabelos negros’, com o qual ele teve de lidar, também foi profundamente inquietante [*beunruhigend*], num sentido negativo [*antipathischen*]. Cassirer também tinha aí conhecimentos bastante corretos” (Jonas/Isenschmid, 1988, 226-27).

Devemos reparar de maneira especial essa afirmação final a respeito dos “conhecimentos bastante corretos” de Cassirer. Ora, ao que parece, com Heidegger, Jonas lê a crítica kantiana como uma tentativa de fundamentação da metafísica, o que dificilmente se pode considerar como algo que Cassirer aprovasse. Também não há dúvidas quanto ao finitismo da *Kritik der reinen Vernunft*. Mesmo Heidegger e Cassirer concordam a esse respeito. Onde, então, estaria correto Cassirer? Jonas nada afirma explicitamente a esse respeito, mas podemos sem medo de errar afirmar que ele está do lado de Cassirer na recusa do finitismo no plano prático. Mesmo no plano teórico, Jonas não aceita o extremo finitismo heideggeriano, que não é de qualquer forma senão uma nova versão de uma atitude propriamente fenomenológica, como já salientamos⁵³. Com recusa a um finitismo radical se quer dizer: a finitude da razão não implica uma impossibilidade para a especulação metafísica. Outro dado importante para confirmar que essa consideração do finitismo heideggeriano não é aceita integralmente é o nome de Martin Buber, quem gozava certamente de grande estima por parte de Jonas, e que também recusa a interpretação finitista de Heidegger – e de uma maneira ainda mais radical que Cassirer. Em *O que é o Homem?* (1942), Buber percebeu bem a resposta que Heidegger, ao contrario de Scheler, oferece para a transformação da empresa kantiana: “a quarta questão [de Kant] seria, pois, a que pergunta pela ‘finitude do homem’, mas já não se trata de uma questão antropológica, vez que perguntamos pela essência de nossa existência. Em lugar, pois, da antropologia, teríamos como fundamento da metafísica a *ontologia fundamental*” (Buber, 1967[1942], p. 14). Buber, entretanto, critica a interpretação heideggeriana. Para ele, o acento heideggeriano sobre o que seria o resultado kantiano, isto é, a finitude, não condiz com o intento de Kant:

“o essencial no caso não é que só posso algo e que outra coisa não posso; o essencial não é que Eu *unicamente* sei algo e deixo de saber também algo; o essencial é que, em geral, *posso saber* algo, e que por isso posso perguntar o que posso saber. Não se trata de minha finitude, mas de minha participação real no saber do que há para saber. E do mesmo modo, “O que devo fazer?” significa

⁵³ Outra diferença de menor importância na comparação entre Heidegger e o neokantismo no que tange à leitura de Kant é o privilégio dado à versão A da *Kritik der reinen Vernunft*. O privilégio dado à versão A era já a posição de Schopenhauer, para o qual o fato de Kant modificar sua grande obra na segunda edição foi o mesmo que “mutilá-la, estragá-la e desvirtuá-la” (Schopenhauer, 1960, p. 92). Esse aspecto, entretanto, é determinante para a elaboração da ideia heideggeriana de uma “imaginação transcendental”, e irá influir sobre a antropologia filosófica em Jonas e sua concepção da liberdade da imagem como fundamental e decisivo para a determinação da essência humana.

que [...] posso *experimentar* meu *dever*, encontro aberto o acesso ao fazer. E, por último, tampouco o “O que me é permitido esperar?” quer dizer, como pretende Heidegger, que se a expectativa é questionável, e que no esperar se torna presente a renúncia ao que não cabe esperar, mas que, ao contrário, nos dá a entender, em primeiro lugar, que há algo que cabe esperar (pois Kant não pensa, isto é certo, que a resposta à pergunta teria de ser: nada!), e em segundo, o que me é permitido esperar, e, em terceiro, o que, pelo mesmo fato de que me é permitido, posso experimentar o que é que posso esperar. Isto é o que Kant diz. E o sentido da quarta pergunta, a qual podem reduzir-se as três anteriores, segue sendo em Kant este: que tipo de criatura é esta que pode saber, deve fazer e lhe cabe esperar? Que as três primeiras questões possam reduzir-se a esta última quer dizer: o conhecimento essencial deste ser tornará manifesto a mim o *que* é o que, como tal ser, pode conhecer, o *que* é o que, como tal ser, deve fazer, e o *que* é o que, também como tal ser, lhe cabe esperar. Com isto se disse, por sua vez, que com a finitude que supõe o que *apenas* se pode saber, liga-se indissolivelmente a participação no infinito, participação que se consegue pelo mero fato de poder saber. E se disse também que com o conhecimento da finitude do homem se nos oferece ao mesmo tempo o conhecimento de sua participação no infinito, e não como duas propriedades justapostas, mas como a duplicidade do processo mesmo em que se faz cognoscível verdadeiramente a existência do homem. O finito atua nela, e também o infinito; o homem participa no finito e também no infinito” (Buber, 1942, p. 14-16).

O resultado kantiano seria, para Buber, então, o contrário do que sugere Heidegger: não se trata de uma questão sobre a finitude, mas antes sobre uma criatura que pode saber, possui um dever, e que pode esperar algo.

É esse o Kant de Jonas também. E a consequência dessa diferença interpretativa de Kant marca também um modo distinto de compreender a conexão entre antropologia e a fundamentação da metafísica. Se estamos certos, Jonas sente que embora Husserl e Heidegger tenham trazido as fronteiras ou cercanias ontológicas, tudo se passava como em Kant, como prolegômeno para a metafísica. Em Heidegger especialmente, o prolegômeno – entenda-se: a ontologia fundamental – resultava numa crítica do próprio propósito da metafísica, isto é, sua recusa, como se evidenciará, inclusive, mais tarde com toda a crítica heideggeriana à essência da técnica enquanto fim (acabamento) da filosofia (metafísica). Esse é o resultado do finitismo radical de Heidegger, pois a finitude humana nada mais é que a marca escancarada da temporalidade e da historicidade própria do ser, impossível de ser objetivado.

Jonas, entretanto, pensa a diferença antropológica, a finitude humana, numa outra chave: embora pague tributo, de maneira fundamental, à primazia antropológica de Husserl, agora transformada desde um ponto de vista existencial em Heidegger, isto é, pensada desde o homem finito, esse ponto de partida sofre em Jonas uma nova inflexão extremamente original, pois a finitude não é mais interpretada como limitação radical do acesso do homem ao ser, mas como marca da realidade do homem enquanto vivente, enquanto ser orgânico. E só como tal é que ela concede não uma limitação, mas um acesso privilegiado ao ser. A diferença antropológica é, portanto, não apenas a afirmação da primazia antropológica para a reflexão filosófica, mas da marca finita do humano vivente

enquanto fundamentadora do próprio acesso do homem ao ser. Essa solução jonasiana, portanto, vê, no homem finito, o ensejo para pensar a ancoragem deste mesmo homem no todo natural, garantindo assim a possibilidade – e mesmo sendo o ponto de partida – de compreensão do ser. O antropomorfismo é o nome que marca a ruptura metodológica de Jonas com Heidegger, pois ao ler o ser da natureza desde o prisma da temporalidade existencial do homem, Jonas retoma a relação entre homem e ser desde uma nova perspectiva, que não aquela solipsista – resíduo idealista ainda presente em Heidegger.

Essa forma de pensar a finitude humana e sua relação com a fundamentação da metafísica não significa, entretanto, a recusa dos limites do conhecimento objetificante, mas sua delimitação a uma esfera específica do ente como um todo. De qualquer forma, o reconhecimento dos limites não é, para Jonas, o mesmo que autocastração do pensar, pois a reflexão metafísica pode ser estendida, ainda que especulativamente e de maneira ficcional, desde o chão mais firme da existência afirmadora do vivente humano.

Assim, se a razão ou situação metafísica que o filósofo encontrava no fundo do niilismo heideggeriano era um dualismo residual sem metafísica ainda operante, uma total desconsideração e mesmo depreciação da natureza, vista como algo totalmente distinto do homem, a retomada da questão do ser a partir do ser do homem, mas agora pensado enquanto parte da totalidade natural, serve, pois, como forma de revalorização da natureza e de superação do niilismo, e tem, como se pode notar, ressonância para a questão ético-existencial, pois uma vez que, como afirma Jonas, “a autocompreensão se segue da compreensão do todo” (ZNE 71), as leis para a conduta humana precisam ser extraídas da natureza do todo, daí que exista a necessidade de uma fundamentação ontológica da ética. É aqui mais propriamente que fica especialmente clara a afirmação jonasiana de que o interesse do *Dasein* por si mesmo concede maior dignidade à totalidade em que está inserido, principalmente pelo fato de que foi esta mesma totalidade que o produziu.

Ao defendermos este resultado, não estamos sozinhos. Também para Eric Pommier, o projeto filosófico jonasiano pode ser compreendido plenamente

“a partir da retomada crítica da questão antropológica tal como foi legada por Heidegger. Não só, com efeito, o ser do homem deve ser pensado no horizonte da vida, mas importa igualmente destacar que é só sob esta condição que será possível romper com o niilismo que conduz a exilar o valor fora do domínio do ser, o que não passa sem prejuízo ao humanismo prático” (Pommier, 2013, p. 22).

Mas, em um aspecto pelo menos, o que defende Pommier resulta ainda problemático aos nossos olhos, pois, embora atente para esse aspecto metafísico-especulativo da filosofia de Jonas (cf. Pommier, 2013, p. 23n5), não parece entendê-lo

como uma forma de recusa do finitismo radical heideggeriano – uma diferença menor, de qualquer modo.

§3 – Um Elemento Complementar para a compreensão da Filosofia Jonasiana: sua aproximação ambígua com a Antropologia Filosófica

Esse passo decisivo de consideração da originalidade da filosofia jonasiana, entretanto, não estaria completo se deixássemos de lado uma intrigante situação. Depois de um período de fortuna ingrata, por bom tempo esquecida, a biologia filosófica, que constitui o início e núcleo do pensamento filosófico de Jonas, começa a ser retirada do esquecimento. Esse verdadeiro trabalho de desenterramento dessa peça já arqueológica – embora nada inatual – dos vestígios do esquecimento histórico tem sido feito, entretanto, na Alemanha, sua terra natal, mas de maneira consideravelmente crítica. De um lado, são os próprios comentadores da obra jonasiana – com interesses em grande parte por sua ética – que têm feito o serviço. Mas, por outro lado, a obra do filósofo vem alinhada intrigantemente à Antropologia Filosófica, tradição alemã esta encabeçada por Scheler, Plessner e Gehlen – uma assimilação feita principalmente por estudiosos ligados a esse importante movimento dos anos 20, embora não só. Joachim Fischer, por exemplo, um dos principais estudiosos dessa importante tradição que é a Antropologia Filosófica é enfático: “da tradição da antropologia filosófica é a referência à posteridade e ao ambiente do corpo orgânico humano desenvolvida em H. Jonas” (Fischer, 1995, p. 270n). Em sua grande obra intitulada *Philosophische Anthropologie*, Fischer mais uma vez deixa clara a assimilação de Jonas ao *Denkansatz* do paradigma da Antropologia Filosófica (cf. Fischer, 2008, p. 363). Também Arlt considera Jonas como o promotor de uma Antropologia Filosófica, oferecendo-a com o paradigma corporal um diagnóstico preciso de seu mal-estar e a ‘senha’ de entrada para o seu cerne (cf. Arlt, 2000, p. 26; 29). E Corinne Painter e Christian Lotz chegam a afirmar, inclusive, que “os pensadores mais proeminentes dessa tradição [da Antropologia Filosófica] são Max Scheler, Helmuth Plessner, Hans Jonas e Arnold Gehlen” (Painter & Lotz, 2007, p. 11n).

Essa intrigante associação pode causar espanto a muitos. Somos da opinião, entretanto, que o problema é aqui mais complexo do que parece à primeira vista, e pensamos mesmo que essa não é uma pista inessencial. Pois se, por um lado, Jonas é um filho intelectual de nomes como Husserl e Heidegger, por outro, sua filosofia parece encontrar, em muitos pontos, as linhas da tradição que foi, por assim dizer, o rival

esquecido pelo brilho estelar dos mestres da fenomenologia e da ontologia fundamental. De qualquer modo, é importante frisar já de saída que uma tal aproximação de Jonas com a Antropologia Filosófica é uma proposição acertada do ponto de vista teórico, mas não enquanto uma sugestão de filiação, ou mesmo de dívida teórica por parte do filósofo em relação a tal movimento. Nossa tese é basicamente que ao rebelar-se contra a escola de Husserl e Heidegger com certas chaves extraídas de Aristóteles, Spinoza Leibniz, Hegel e Bergson, inicialmente, e Whitehead, posteriormente Jonas encontrou uma via muito parecida àquela da Antropologia Filosófica, que emergiu no início do século XX na Alemanha (especialmente no que se refere a Scheler e Plessner). Solucionar essa equação, tal como a percebemos, oferece um segundo elemento complementar que ajuda a abrir a porta de entrada para a maioria filosófica de Jonas. Mas como se pode explicar esse novo elemento? Para entender essa relação precisamos mirar alguns traços da filosofia dos três expoentes desse movimento e mostrar em que sentido Jonas se aproxima e se afasta dele, não lhe contraindo qualquer dívida maior.

3.1. *A aproximação da biologia filosófica de Jonas com a Antropologia Filosófica: reflexo ainda da questão da diferença antropológica*

O que usualmente se entende na Alemanha com o termo Antropologia Filosófica é a tendência filosófica que se inicia com Scheler. Embora a intenção dessa nova concepção filosófica esteja bem definida na cabeça de Scheler desde pelo menos o ano de 1915, ano em que escreve “*Zur Idee des Menschen*”⁵⁴ [Sobre a ideia de homem], a fase propriamente antropológica de seu pensamento se inicia, entretanto, a partir do ano de 1922, em que o filósofo desenvolve essa nova orientação de seu pensamento em suas preleções na Universidade de Colônia⁵⁵. Não obstante, a primeira vez que o vemos utilizar o termo

⁵⁴ “Em certo sentido, todos os problemas centrais da filosofia se deixam reduzir à pergunta o que é o homem e que lugar e posição metafísica ocupa ele dentro da totalidade do ser, do mundo e de Deus. Não sem razão uma série de pensadores mais antigos busca fazer da ‘posição do homem no universo’ o ponto de partida de toda especulação filosófica; isto é, uma orientação sobre o lugar metafísico da espécie ‘homem’ e de sua existência” (Scheler, 1919[1915], p. 273).

⁵⁵ Em seu famoso ensaio de 1928, ele nos lembra, por exemplo, do seguinte: “As questões: ‘o que é o homem e qual é sua posição no ser?’, me ocuparam mais diretamente e essencialmente que todas as demais questões da filosofia, desde o primeiro despertar de minha consciência filosófica. Mas desde o ano de 1922 os grandes esforços que fiz, abordando o problema por todos os lados possíveis, concentraram-se na composição de uma grande obra, dedicada a este assunto; e tenho tido o prazer crescente de ver que a maior parte dos problemas filosóficos que já havia tratado convergiam sempre mais para esta questão [...] Em minhas preleções sobre os ‘Fundamentos da Biologia’, sobre ‘Antropologia filosófica’, ‘Teoria do Conhecimento’ e ‘Metafísica’, ministradas na Universidade de Colônia entre 1922 e 1928, apresentei repetida e extensamente os resultados de minhas investigações, superando grandemente os fundamentos aqui indicados” (Scheler, 1991[1928], 13-14).

“antropologia filosófica” remonta inicialmente ao mês de novembro de 1926, momento em que em sua palestra “*Mensch und Geschichte*” [Homem e história], publicada apenas postumamente (1928), anuncia a chegada dessa nova ciência fundamental:

“Não há problema filosófico cuja solução nosso tempo reclame com mais urgência do que o problema de uma antropologia filosófica. Com este termo entendo uma ciência fundamental da essência e da estrutura essencial do homem; de sua relação com os reinos da natureza e com o fundamento de todas as coisas; de sua origem metafísica e de seu começo físico, psíquico e espiritual no mundo; das forças e poderes que movem o homem e que o homem move; das direções e leis fundamentais de sua evolução biológica, psíquica, histórico-espiritual e social, e tanto de suas possibilidades essenciais como de suas realidades. Em tal ciência são encontrados o problema psicofísico do corpo e da alma, assim como o problema noético-vital. Esta antropologia seria a única que poderia estabelecer um fundamento último, de índole filosófica, e assinalar, ao mesmo tempo, objetivos certos da investigação para todas as ciências que se ocupam do objeto ‘homem’: ciências naturais e médicas; ciências pré-históricas, etnológicas, históricas e sociais, psicologia normal, psicologia da evolução, caracterologia” (Scheler, 1954[1926], p. 62).

Nesse ensaio, Scheler, que abria então as portas da Antropologia Filosófica no fluxo de uma virada intelectual que abandonava o solo teológico (cristão) para uma concepção que colocava o homem no centro da filosofia, buscou mais propriamente esboçar a história da consciência do homem sobre si mesmo, a qual não revela outra coisa senão a crescente exaltação do homem, que abandona a inicial “democracia do existente” afirmada pelos chamados povos primitivos, e mesmo na elevada cultura indiana, para, com o lugar cada vez mais especial que ganhou na antiguidade grega e no medievo, encontrar, por fim, na modernidade, uma exaltação tal que se pode notar, inclusive, uma “identidade parcial” entre homem e divino nas mais expressas formas de pensamento, desde o próprio panteísmo até um filósofo como Leibniz, que chegou a dizer que o homem é um “pequeno Deus” (cf. Scheler, 1928[1926], p. 74-76)⁵⁶. Além do apontamento dessa virada intelectual, Scheler também expõe sua assimilação da tradição filosófica, e das cinco concepções antropológicas legadas por ela.

É só em abril de 1928, entretanto, com a publicação de *Die Stellung des Menschen im Kosmos*⁵⁷ [A posição do homem no cosmo], que o filósofo oferece ao público um “breve e comprimido resumo” de sua Antropologia Filosófica⁵⁸. Como explicita o título, trata-se de pensar o ser do homem e sua posição no cosmos. Na tentativa de se contrapor ao conceito científico de homem, para o qual o ser humano não é mais que um mero animal com potenciais quantitativamente maiores, Scheler começa por renovar a consideração da natureza viva, fazendo coincidir o seu âmbito com aquele do mental, isto é, pensando o

⁵⁶ Também Plessner e Gehlen enfatizarão a reclamação o papel central (de liderança) da filosofia para uma antropologia filosófica em função da morte de Deus.

⁵⁷ Uma primeira versão desse texto já havia sido publicada com o título *Die Sonderstellung des Menschen* como capítulo de uma coletânea de textos editada por Graf H Keyserling (cf. Scheler, 1927).

⁵⁸ E disso não passou, já que Scheler morre alguns meses depois dessa publicação.

orgânico como um ser para si, um ser-interno (*Innesein*). Seguindo essa orientação, ele traça uma escalada que parte do impulso afetivo (*Gefühlsdrang*) ainda inconsciente das plantas, passa pelo instinto, memória associativa e inteligência prática dos animais (o último traço, entretanto, sendo destacado a partir, especialmente, dos primatas dos experimentos de Köhler), e chega, no fim dessa verdadeira escala da vida, a um novo salto essencial: aquele que, ao ir além do salto qualitativo do inorgânico em si para o *Innesein* dos seres vivos, ultrapassa o meramente psíquico e alcança a qualidade do espírito, nível propriamente humano, em que se realiza o ser desse ente de completa abertura para o mundo (*Weltoffenheit*), livre da rigidez dos estímulos de seu ambiente, podendo, pois, compreender as coisas em seu ser-aí (*Dasein*) e ser-de-um-tal-modo (*Sosein*), isto é, enquanto relacionadas a um domínio de essências ideais. Esse nível do espírito que se chama de idealização é também a base da autoconsciência. Ponto decisivo e intrigante nesse pensamento de Scheler são algumas qualidades atribuídas ao espírito: ele é absolutamente impotente e possui uma atividade apenas negativa de circunscrição, inibição e desinibição da força cegas da vida. Isso significa que apenas como “asceta da vida” pode o homem realizar-se propriamente. É só dessa perspectiva que a questão da relação metafísica do homem com o fundamento das coisas pode ser novamente estabelecida. E a conclusão que dela resulta é aquela de um deus impotente que de modo algum é ato puro e pleno, mas antes se realiza no vir-a-ser conflitivo desses dois atributos (para utilizar uma conceitualidade spinozista, que não contradiz a letra de Scheler), vontade e espírito, que integram a substância do mundo⁵⁹.

Se as bases textuais confirmam que foi realmente Scheler o inaugurador dessa nova orientação filosófica que é a Antropologia Filosófica, não se pode esquecer, entretanto, que antes mesmo que o autor de *Die Stellung des menschen im Kosmos* pudesse oferecer uma forma mais desenvolvida de seus novos horizontes filosóficos, Plessner trouxe a público em janeiro de 1928 – portanto, antes do livro de Scheler, embora não antes do artigo –, não sem fazer grande barulho, o livro *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [Os estágios do orgânico e o Homem]. Nele, aquele que tinha se transferido para Colônia a convite do próprio Scheler, apresentava agora não apenas um “breve resumo”, mas um tratado denso e plenamente desenvolvido que também trazia o ensejo de uma Antropologia Filosófica.

⁵⁹ Não se deve esquecer que uma íntima aproximação com Spinoza marcou a última fase antropológica de Scheler, o que lhe rendeu da parte de pensadores cristãos a acusação de panteísmo e a confirmação de seu afastamento radical da fé cristã. Postumamente, foi publicado, inclusive, um texto de Scheler sobre Spinoza (cf. Scheler, 1954[1928], p. 49-61).

Esse fato instaurou uma forte polêmica entre Scheler e Plessner, recaindo sobre este último a dura acusação de plágio⁶⁰. Essa desventura não impediu que Scheler fosse acertadamente reconhecido como o verdadeiro inaugurador. Mesmo para Plessner, Scheler era o grande “revitalizador de uma antropologia filosófica” (Plessner, 2001, p. 344). De qualquer forma, o trabalho de Plessner sobre “Os estágios do orgânico e o homem” não era, de fato, um plágio, e trazia uma série de intuições originais, como especialmente sua forma estruturalista de definir os diversos graus do orgânico. Em especial, a forma com a qual ele caracteriza o homem, isto é, com seu conceito de “posicionalidade excêntrica”, permanece como um exemplo marcante do pensamento plessneriano e persiste de grande importância até hoje⁶¹. Mais fundamental é ainda a diferença no que toca à reflexão metafísica, que não há em Plessner nada que se assemelhe às incursões de Scheler sobre o deus impotente.

Se com Scheler e Plessner, a Antropologia Filosófica exigia ser tratada como uma nova orientação de peso na filosofia, embora atacada por todos os lados desde seu aparecimento, por fim, acaba por ganhar enorme notoriedade com Gehlen, que em 1940 publica o livro *Der Mensch*, no qual oferece uma versão da Antropologia Filosófica, a qual ele chama de “antropologia elementar”, concebida explicitamente como uma teoria da ação. Aí o homem é interpretado como “o animal ainda indeterminado”, “ser organicamente deficiente”, criatura “fisiologicamente prematura”, um “ser de falta” (*Mängelwesen*), mas que apesar de mal adaptado, não especializado instintivamente, cronicamente dependente, é “aberto ao mundo” (*weltoffen*) e conquista a si mesmo, sua emancipação, através de processos de compensação, inibição (do caráter excessivo dos impulsos e necessidades), treino e disciplina que encontram como termo final a prótese da ordem social, uma ordem “laboriosamente adquirida e cruelmente obrigada” – a “descarga”

⁶⁰ Para uma narrativa dos fatos dessa polêmica, cf. Joachim Fischer (2008, p. 72 em diante).

⁶¹ Plessner afirma, inclusive, que Scheler conhecia seu conceito de posicionalidade excêntrica e ficou impressionado com ele, embora não pudesse aceitar a “posicionalidade excêntrica do espírito como um tipo de espaço de possibilidade vital [*Lebensmöglichkeit Raum*]” (2001, p. 345). Não obstante, o termo “posição excêntrica” aparece em *Die Stellung des Menschen*: “uma dupla conducta era possível ao homem depois deste descobrimento da contingência do mundo e do estranho ocaso de seu próprio ser, *excêntrico ao mundo* [*Weltexzentratisch*]” (Scheler, 1991[1928], p. 90). De qualquer forma, já Klages utilizava o termo “excentricidade da alma” para caracterizar o espírito (cf. Fischer, 2008, p. 87). Nesse mesmo sentido de discussão dos elementos originais da Antropologia Filosófica de Plessner, não se pode evitar que mesmo a ideia de uma concepção estrutural do humano, e conceitos importantes como o de “monopólios humanos” encontram lugar na obra de Scheler. O autor de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* diz, por exemplo: “a missão de uma antropologia filosófica é mostrar exatamente como a estrutura fundamental do ser humano... explica todos os monopólios, todas as funções e obras específicas do homem: a linguagem, a consciência moral, as ferramentas, as armas, as ideias de justiça e de injustiça, o Estado, a administração, as funções representativas das artes, o mito, a religião e a ciência, a historicidade e a sociabilidade. Não nos é possível entrar em todos estes temas. Mas como conclusão nos concentraremos nas consequências que resultam de tudo isso para a relação metafísica do homem com o fundamento das coisas” (Scheler, 1991[1928], p. 101).

(*Entlastung*) sendo o que rege aí o processo de compensação ao mesmo tempo liberador e estabilizador da vida humana. O livro de Gehlen fez fama em solo alemão. Só para que se tenha uma ideia, ele influenciou personalidades as mais distintas, das quais duas são Habermas e Sloterdijk⁶².

Mas apesar da fama de Gehlen, a Antropologia Filosófica conheceu uma posteridade sinuosa e de difícil rastreamento⁶³. Se, com Scheler, a filosofia despontava, aos olhos críticos de Heidegger, com uma nova via e possibilidade, o futuro, entretanto, reservou contratempos que, embora não tenham conseguido apagar a originalidade e força dessa nova via, enfraqueceram por um tempo a força e extensão de sua influência.

Apesar dos percalços e sem, de fato, conseguir constituir uma escola, a Antropologia Filosófica sobreviveu e parece agora encontrar novo fôlego com novas perspectivas. A fonte desse movimento, entretanto, permaneceu sendo ainda a tríade Scheler, Plessner e Gehlen. Apesar das nuances e particularidades do modo distinto de filosofar desses três expoentes, Fischer (2009), hoje um dos mais renomados pesquisadores sobre o tema da Antropologia Filosófica, defende que, distintamente do que se poderia chamar de uma simples *subdisciplina*, a antropologia filosófica (com letras iniciais minúsculas), há uma “identidade central” comum ao pensamento de Scheler, Plessner e Gehlen, da qual seria possível extrair uma paradigmática essencial capaz de delinear a Antropologia Filosófica (com letras iniciais maiúsculas) como um verdadeiro *paradigma autônomo* entre outros movimentos filosóficos da contemporaneidade, como o criticismo transcendental, a teoria evolucionista, a fenomenologia, o existencialismo, o estruturalismo e a filosofia da linguagem, seja em sua tradição hermenêutica ou analítica. Não iremos ater-nos a este último ponto da diferença com outros movimentos. Precisamos apenas perguntar se, de fato, a Antropologia Filosófica possui uma paradigmática comum a partir da qual possa ser pensada de maneira unitária, para então tirarmos as conclusões concernentes à relação do pensamento antropológico jonasiano com esse paradigma. É, finalmente, com essa discussão que poderemos elucidar a genuinidade da filosofia de Jonas.

Para a demonstração de sua tese, Fischer parte de uma rápida consideração da expressão “antropologia filosófica”. Ao salientar o termo “antropologia” como enredado com a ciência biológica, que no século dezenove abrange também a antropologia, o primeiro elemento destacado por Fischer (2009, p. 154) é que “o programa teórico que

⁶² Para a estreita relação dos trabalhos de Habermas com Gehlen, cfr. Honneth (2009). No caso de Sloterdijk, seus próprios trabalhos são eloquentes o bastante (cfr. Sloterdijk, 2009, 530-38). Em solo brasileiro, Giacoia jr. (2012) abordou o problema da natureza humana a partir de uma aproximação entre Nietzsche e Gehlen.

⁶³ Bons referenciais para uma análise da história da Antropologia Filosófica são Arlt (2001), Rehberg (2009), Borsari (2009) e principalmente Fischer (2008), obra mais completa sobre o assunto.

cada uma delas [das variantes da Antropologia Filosófica] esboça destaca uma biologia filosófica”. Do lado do adjetivo “filosófica”, na rubrica considerada, Fischer aponta para a insatisfação de Scheler, Plessner e Gehlen com um isolamento da reflexão filosófica em um campo particular apenas das ciências naturais e sociais. Com isso salientado, ele parte então para a caracterização do “núcleo comum” presente nos três autores consagrados. O autor considera como ponto de partida irrefutável a “autocerteza do espírito” (Fischer, 2009, p. 155), que, entretanto, encontra a prova de si não em si mesmo, mas antes a partir da existência factual da vida, isto é, a partir do concreto da vida. Esta experiência do concreto da vida não resulta da nossa corporalidade, mas é resultado também de uma consideração distanciada do objeto “vida” (que claro também implica a experiência corporal). O ponto de partida é então não o corpo, mas a perspectiva do biólogo enquanto corpo vivo em seu ambiente. A relação entre organismo e ambiente é aqui especialmente importante, pois destaque deve ser dado ao conceito de *Lebenskreis* (círculo vital), isto é, à relação entre organismo e ambiente, a qual Fischer designa de “intencionalidade ambiental”, e que é, inclusive, demarcadora da própria distinção dos níveis de seres vivos. É a partir daí que os autores seguem então para a classificação dos diversos tipos de seres vivos, culminando com o espírito, que antes de tudo não representa outra coisa senão um *break*, uma ruptura com o instinto, com o impulso, etc. Esse *break* no *Lebenskreis* marca, inclusive, o aspecto dual que aparece na caracterização do espírito, seja quando expresso como uma “espiritualização dos sentidos” (Plessner), ou como uma “espiritualização da vida” (Scheler). Por fim, Fischer ressalta o seguinte: “de maneira crucial, eles não estabelecem uma visão teleológica da relação entre corpo e mente (como no idealismo alemão), nem reduzem o fenômeno da mente à continuação evolutiva da vida (como no paradigma da biologia evolucionista desde Darwin)” (Fischer, 2009, p. 155)⁶⁴. Esses são os aspectos que entram como os componentes do que Fischer acredita ser a paradigmática da Antropologia Filosófica. Em outro de seus textos, ele é ainda mais claro a respeito do que entende com essa paradigmática: o fato de ele entender a “biofilosofia como núcleo do programa teórico da Antropologia Filosófica” (Fischer, 2005)⁶⁵. Também Hans Werner Ingensiep (2006, p. 60n7) enquadra Jonas e Plessner (e também Maturana) sob a rubrica “biofilosofia”.

⁶⁴ Entre os desafios da Antropologia Filosófica, Rehberg (2009) coloca a biologia evolucionista com a “ofensa” darwiniana (e também freudiana) dirigida à nossa autocompreensão – e isto apesar da forte resistência inicial de tal concepção em solo alemão (a esse respeito, Rehberg destaca o caso de Gehlen, que também foi resistente e que em relação ao problema do “missing link”, fez segundo o testemunho do próprio Lorenz, uma má escolha ao preferir a paleontologia).

⁶⁵ Na mesma direção Fischer lista os seguintes nomes do que ele chama de “biólogos filosofantes”: Adolf Portmann, Helmuth Plessner, Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, Erwin Straus e Kurt Goldstein. De um ponto de vista sistemático, a este grupo pertence também Hans Jonas” (cf. Fischer, 2005).

Muitos, entretanto, rejeitam a justificação de tal unidade paradigmática. O próprio Fischer (2008) lembra que três fatores históricos inviabilizaram o “reconhecimento” (no sentido de aceitação) da Antropologia Filosófica como escola de pensamento autônomo: (1) Rivalidade entre Scheler e Plessner, e entre Plessner e Gehlen; (2) o esforço de teorias em competição (Heidegger e teoria crítica) para minar tal reconhecimento; (3) A transferência dos “enemy brothers-in-arms” (Plessner e Gehlen) para o campo da sociologia depois da Segunda Guerra. Mas mesmo a unidade reclamada por Fischer é agora posta em dúvida. Krüger (2008), por exemplo, critica a tese de Fischer, pois segundo ele o mesmo tipo de reivindicação unitária fora elaborada com a “estilização” já feita por Gehlen (1957), o que simplificou o acesso a cada uma das três diferentes versões da Antropologia Filosófica, com o resultado de na história dos efeitos ter dado uma vantagem para o próprio Gehlen, e desvalorizando a antropologia fenomenológica. Não resolve também o problema dessa unidade o que propõe Rehberg (2009): junto com Fischer também defende um núcleo comum da Antropologia Filosófica, mas prefere dar ênfase antes à fórmula de Plessner, “posicionalidade ex-cêntrica”, que foi antecipada por Scheler e aceita por Gehlen. Se bem se percebe, essa solução é ainda mais equivocada, porque busca a unidade em um conceito ontológico, que pode dar tanto menos unidade do que uma tendência sistemática, como é o caso com a ideia de biofilosofia defendida por Fischer. Mais digno de nota é a “forte identidade conceitual desse *Denkansatz*” de Fischer, que segundo Borsari (2009, p. 127) o levou, inclusive, a não inclusão da renovação de interesses no campo da Antropologia Filosófica desde 1990 em seu trabalho de 2008. Mas de maior importância, entretanto, parece-nos o fato de que a unidade reclamada por Fischer é sempre ora ou outra posta à prova – como é o caso com toda tentativa de se estabelecer um movimento filosófico – na comparação mesma dos seus expoentes. Pois, se bem se percebe, Scheler vai aos confins da metafísica ao pensar a deidade impotente e em vir-a-ser, o que de modo algum atrai os espíritos de Plessner e Gehlen. Este, em especial, não se importa sequer com o estágio vegetal, que, em Scheler e Plessner, é ainda considerado no todo da reflexão filosófica. A rubrica “biologia filosófica”, que aparece já no famoso livro de Plessner, de modo algum se aplica estritamente a Gehlen. Caso se queira um termo mais apropriado aí, a Gehlen caberia muito mais algo como uma “zoologia filosófica”. Nele, a Antropologia Filosófica é antropologia em tempo integral e nada mais tem a ver com o problema da fundamentação da metafísica (ontologia). Por outro lado, o próprio *Denkansatz* do paradigma da Antropologia Filosófica, tal como proposto por Fischer, isto é, a “biofilosofia”, é amplo o bastante para englobar, por exemplo, o que já Aristóteles

elaborou brilhantemente – e 2300 anos antes desse novo paradigma – com o *De Anima*. Jonas, inclusive, designa tal empresa aristotélica de biologia filosófica. Assim, somos obrigados a dizer que a unidade reclamada por Fischer é bem mais problemática do que pode parecer num primeiro momento.

Não obstante, pensamos que tal problematicidade não abala o essencial: Fischer parece ter percebido com a ideia de biofilosofia um aspecto que, de fato, aponta para algo comum a Jonas e a dois dos expoentes da Antropologia Filosófica, Scheler e Plessner. O que Fischer não percebeu foi o que está na base dessa biofilosofia, a saber: a centralidade da antropologia para a visada filosófica e sua intenção de pensar o ser em sua totalidade.

O que, de fato, há que se notar, pois, é que a Antropologia Filosófica é uma nova via de saída da crise da filosofia pós-idealista que busca se firmar a partir de uma transformação do legado kantiano. É bem verdade que quem conseguiu dar uma resposta decisiva a tal crise de identidade na filosofia alemã foi inicialmente Husserl. Mas a fenomenologia husserliana não é a única tendência no interior da tradição filosófica alemã que corre na esteira do legado kantiano ao afirmar o que chamamos de a *diferença antropológica*, e isto quer dizer: sua posição especial no ser. É importante frisar que, tal como a fenomenologia de Husserl e a ontologia fundamental de Heidegger, a Antropologia Filosófica não é senão uma nova forma de transformação, por assim dizer, da *crítica* kantiana, ao mais uma vez afirmar a diferença antropológica, isto é, o primado antropológico como ponto de partida ao qual é dado o acesso original ao conhecimento do ser. Isto pode ser dito, pelo menos, de Scheler, mas parece ter forte apelo ao pensamento de Plessner também – embora não se aplique a Gehlen.

É sobremaneira decisivo para a constatação desse ponto o fato de o próprio Heidegger ter dado posição de destaque ao trabalho de Scheler. Heidegger não apenas planejou ajudar na edição das obras de Scheler⁶⁶, mas o bom observador terá prestado a atenção também ao fato de que *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) está dedicado a Scheler. E não sem motivo. Uma profunda discussão alimentava a aproximação e divergência entre Heidegger e Scheler⁶⁷. Ao abordar, nessa obra, a questão fundamental da

⁶⁶ “Maria Scheler, com o apoio de um comitê editorial originalmente encabeçado por Martin Heidegger, assumiu a tarefa de uma edição completa e uniforme de seus escritos publicados e não publicados” (Lachterman, 1973, p. xiv).

⁶⁷ Não é despropositado observar que “durante a semana de dezembro, de 5-9 de 1927, Heidegger deu uma palestra sobre ‘A Doutrina do Esquematismo em Kant e a Questão do Sentido de Ser’ [provavelmente, trata-se de uma primeira versão do texto de *Kant und das Problem der Metaphysik*] em Köln para a Sociedade Kant (Max Scheler, coordenador) e em Bonn. Uma estadia de três dias em Köln resultou em uma importante troca filosófica com Scheler, ao que dizem, sobre a relação da questão levantada em *Ser e Tempo* com a metafísica de Scheler e sua ideia de fenomenologia. Esta seria sua última conversa: Scheler morreu em maio de 1928” (Sheehan, 2007, p. 499n24).

conexão entre a antropologia e a fundamentação metafísica, Heidegger se embate com a Antropologia Filosófica de Scheler como uma tentativa importante de resolver o problema, ao qual o próprio Heidegger considerava a tarefa a ser resolvida para um novo caminho da filosofia. É isso que se deve entender da seguinte assertiva de Heidegger: “a antropologia já não é apenas o nome de uma disciplina, mas antes a palavra designa hoje uma tendência fundamental da posição atual que o homem ocupa frente a si mesmo na totalidade do ente” (GA 3 p. 209). Tudo passa a ser compreendido antropologicamente, ao que “atualmente, a antropologia não busca só a verdade sobre o homem, mas antes pretende decidir sobre o significado da verdade em geral” (GA 3 p. 209). Repetindo o que já dissera Scheler, Heidegger destaca o fato de que a antropologia aumentou seu volume e ao mesmo tempo fez do homem algo problemático. E ao perguntar também se tal amplitude e incerteza não representam um importante impulso que também traz consigo ganhos, a resposta parece afirmativa: Heidegger baseia-se no impulso que encontrou na própria filosofia de Scheler.

Não obstante, ele percebe um problema fundamental que se encontra além das dificuldades essenciais de uma ideia unitária do homem. O problema encontra-se no conceito mesmo de uma antropologia filosófica, isto é, naquilo que faz da antropologia algo filosófico. Heidegger elucida duas possibilidades de se pensar o elemento filosófico da antropologia e vê nas duas insuficiências reprováveis. Antes de tudo, ele mostra que certamente a antropologia pode ser filosófica se, mesmo sem reivindicar para seu conhecimento maior generalidade do que o conhecimento empírico das ciências (algo de qualquer maneira difícil de determinar), ela, diferentemente da ciência empírica, possui um método filosófico, no sentido de pensar a essência do homem, diferenciando-o da planta, do animal e de outras regiões do ente. Assim, entretanto, a Antropologia Filosófica não poderia ser entendida como estando no centro da filosofia, mas, repartindo com outras ontologias o domínio total do ente, ela seria apenas uma ontologia regional. Uma segunda possibilidade seria pensar que a antropologia teria o lugar central por determinar o fim ou o ponto de partida da filosofia, ou ambos de uma vez – seja ao tomar como fim uma *Weltanschauung* que como tal delimitaria “a posição do homem no cosmos”, seja ao tomar o homem como ponto de partida já que oferece o sustentáculo de um conhecimento absolutamente positivo, ou ao tomar ambas as possibilidades como conciliáveis entre si e assim servindo de método e resultados de uma ontologia regional do homem (como é o caso da transformação que Scheler faz da pergunta kantiana). A esta possibilidade Heidegger levanta apenas a crítica da imprecisão da ideia de uma tal antropologia filosófica, principalmente quando ela se serve – e mesmo se baseia ou depende – de conhecimentos

empírico-antropológicos. Assim, Heidegger conclui que a antropologia filosófica tem um “caráter equívoco” e seu “antropologismo” deve ser inevitavelmente combatido, pois “a ideia de uma antropologia filosófica não apenas carece de determinação suficiente, mas também sua função no conjunto da filosofia permanece obscura e indecisa” (GA 3, p. 211). A dificuldade fundamental de tal disciplina está no seu próprio conceito. Sua imprecisão se deve ao fato de não estar fundada na essência da filosofia, mas apenas concebida em relação ao fim e o ponto de partida da filosofia. E assim a antropologia torna-se apenas um “receptáculo dos principais problemas da filosofia” (GA 3, p. 212).

Por fim, a crítica heideggeriana não deixa de prestar ao mesmo tempo um profundo elogio à Antropologia Filosófica de Scheler. Se se pretende resumir o resultado dessa relação entre Scheler e Heidegger, pode-se voltar os olhos para o curso “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solicitude” (1929-30), de Heidegger, no qual o nome de Scheler volta a aparecer:

“Max Scheler tentou recentemente tratar essa sequência hierárquica dos seres materiais, da vida e do espírito de uma maneira unificada dentro do contexto de uma antropologia. Ele o fez sob a convicção de que o homem é o ser que unifica dentro de si mesmo todos os níveis de seres [...] creio que esta tese é um erro fundamental na posição de Scheler, um erro que deve negá-lo inevitavelmente qualquer acesso à metafísica [...] No entanto, o caminho no qual Scheler colocou a questão, embora tenha permanecido programático, é ainda um de tipo essencial sob muitos aspectos e superior a todos até agora tentados” (GA 29-30 §45b, p. 191).

Scheler, então, acerta, segundo Heidegger, na forma de levantar o problema, mas erra na resposta.

Não importa tanto o quanto Heidegger está certo em sua crítica aí. Importa-nos antes que essa amostra de um verdadeiro embate entre dois gigantes filosóficos em relação ao problema de uma nova fundamentação da filosofia (metafísica) revela o quanto Scheler realmente chegou a tomar consciência da centralidade do problema da conexão entre antropologia e metafísica, e, ademais, como é ela que ilumina a biofilosofia de Scheler assim como também está na base da biologia filosófica de Jonas. Como uma confirmação explícita disso pode ser oferecido um eloquente testemunho tirado de uma entrevista em que, ao ser perguntado sobre se a tarefa da filosofia seria formular uma nova metafísica do homem, Jonas responde da seguinte maneira: “minha opinião é a de que a filosofia deve elaborar uma nova doutrina do ser. Nesta, a *posição do homem no cosmos* e sua relação com a natureza deveria estar no centro da meditação” (BEN 22 [grifo nosso]); e o mesmo ainda se pode ouvir mais à frente na mesma entrevista: “o permanente problema da filosofia, a *posição do homem no ser*, a interpretação da relação entre natureza, vida e espírito” (BEN 27 [grifo nosso]). A referência explícita ao título do livro de Scheler é irrenunciável.

3.2. *Caráter original da biologia filosófica de Jonas: aspectos histórico, teórico e pessoal*

Tudo estaria resolvido se essa fosse toda a história. Mas não é. A citação referida é extraída de uma entrevista concedida por Jonas. Em suas próprias obras que tratam especificamente de sua biologia filosófica, o filósofo não faz referência alguma a Scheler e Plessner e ao movimento por eles encabeçados. Como compreender então este silêncio de Jonas sobre Scheler – e também, por exemplo, sobre Plessner? Nossa resposta deve se orientar pela cautela e evitar qualquer assertiva definitiva. A razão para tanto deve também se basear nos testemunhos que Jonas oferece para a delimitação do significado que ele próprio dá à sua antropologia filosófica. Mas esses testemunhos são ambíguos e por isso não podemos nos aventurar para além da elucidação de uma tensão na relação de Jonas com o novo paradigma da Antropologia Filosófica. É aqui que, tal como pensamos, deve ser afirmada uma ambiguidade fundamental, uma verdadeira tensão, na aproximação de Jonas com tal movimento.

Se não nos parece haver dúvidas, portanto, quanto à estreita aproximação da filosofia de Jonas com aquela que se pode encontrar com o movimento da Antropologia Filosófica, pensamos, entretanto, que seria injusto levantar qualquer suspeita em relação ao caráter original da biologia filosófica jonasiana. Isto é especialmente importante se se observa que Marjorie Grene (1966)⁶⁸, Otto Pöggeler (1994)⁶⁹ e, mais recentemente, Vallori Rasini (2010) lançaram claras suspeitas contra a originalidade da empresa jonasiana em face das posições de Scheler e Plessner especialmente. No que se segue, tentaremos mostrar em resposta a tais suspeitas – em especial, a suspeita levantada por Rasini, que dedicou um ensaio inteiro ao tema – a originalidade do projeto filosófico jonasiano.

Contra Jonas – ou pelo menos contra a originalidade de Jonas – em seu ensaio “Jonas e l’antropologia filosofica tedesca”, Rasini (2010) defende uma tese no mínimo controversa. A tese que o autor apresenta parte da suspeita a respeito de um estranho desconhecimento por parte de Jonas sobre o desenvolvimento do fenômeno de grande relevo que foi a Antropologia Filosófica na Alemanha dos anos 20. Estranho desconhecimento, porque Rasini se vale de uma série de razões que não poderiam ter passado desatinadamente a Jonas. As razões seriam:

⁶⁸ Em sua recensão de *The Phenomenon of Life* ela pergunta-se sobre o silêncio de Jonas a respeito de Scheler e Plessner: “por que o professor Jonas deixa de mencionar [...] outros que estão engajados com ele, de um modo impressionantemente convergente, em uma simples tarefa de reforma conceitual?” (Grene, 1966, p. 94-95).

⁶⁹ Pöggeler afirma, por exemplo, que “é surpreendente que Jonas em sua busca (e antes de tudo em seus ensaios até nas formulações particulares) repita as ideias [*Gedankengänge*] de Scheler, sem se confrontar com Scheler e a recepção de Bergson” (Pöggeler, 1994, p. 200).

1 – *O reflorescimento da Lebenphilosophie na Alemanha dos anos 20* e a consequente crítica aos reducionismos do idealismo e materialismo. Ao contrário do que afirma Jonas sobre o predomínio da filosofia idealista na época de sua formação, Rasini defende que “era perceptível na Alemanha muito mais do que um impulso ao desenvolvimento de uma filosofia do vivente; a reflexão sobre o conceito de vida pode ser antes considerado um traço específico e prioritário da cultura alemã dos primeiros decênios do último século” (Rasini, 2010, p. 275). Aqui, o autor baseia-se na famosa passagem do *magnus opus* de Plessner, onde, no “Prefácio”, o filósofo afirma que a vida engoliu todas as ideologias (cf. Plessner, 1965[1928], p. 4).

2 – *A figura de Scheler*. Rasini mostra-se chocado também com o fato de que o nome de Scheler não aparece uma vez sequer nas *Erinnerungen* de Jonas. Ele chega a sugerir que, por essa ausência, Jonas omitia conhecer Scheler, já que Jonas fora grande amigo de Günther Anders, quem foi assistente de Scheler durante o ano de 1926 em Köln⁷⁰. Além disso, ele ainda levanta outra “prova” de que Jonas conhecia Scheler: a crítica que Heidegger dirigira a este em *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929-30) – para não falar na profunda admiração que Heidegger sempre fez questão de demonstrar em relação a Scheler – algo que, inclusive, já salientamos.

3 – *A polêmica entre Husserl e Heidegger*. Da relação entre Heidegger e Scheler (algo que, de fato, não chega mesmo a ser uma polêmica), Rasini dirige-se à polêmica entre Husserl e Heidegger, que em boa parte estava relacionada à questão do antropologismo – acusação esta dirigida a Heidegger erroneamente por Husserl em sua palestra proferida em 10 de junho de 1931 (cf. texto de Husserl, 1941[1931]).

4 – *A aproximação de Heidegger com o problema da antropologia filosófica*. A partir do curso de inverno de 1929/30, mais tarde publicado com o título *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* – ao qual também já nos referimos – Rasini sugere que, com Heidegger, Jonas certamente devia ter tomado conhecimento de pensadores como Jacob von Uexküll e Hans Driesch, o primeiro, importante tanto para Scheler e Plessner (mas também para Cassirer), o segundo, para Plessner.

⁷⁰ Gerhard Arlt ainda salienta que “a respeito de Günther Anders consta que ele, com sua conferência *A estranheza do ser humano no mundo*, proferida no final dos anos vinte, e aparecendo em tradução francesa dos anos trinta, teria dado uma contribuição para a Antropologia Filosófica que o haveria feito chegar perto do teorema plessneriano da excentricidade” (2000, p. 225). Segundo Paul Van Dijk, Anders, quando em Paris, “publicou sua antropologia negativa, que desenvolvera no final dos anos 20, a qual teve um significativo impacto sobre Jean-Paul Sartre. Anders devia isto ao escritor Heinrich Mann pelo fato de que sua pequena crônica *Der Hunger-march* (A marcha da Fome) foi coroada em 1936 como a melhor literatura *émigré*” (Van Dijk, 2000, p. 9). Segundo Liessmann (1992, p. 26), Sartre abertamente admite dever a Anders a fórmula do “homem condenado à liberdade”. Para o esboço dessa Antropologia negativa de Anders, cf. Van Dijk, 2000, p. 29-33.

5 – *A presença de Jonas em Köln*. Como se sabe, depois de defender sua tese em 29 de fevereiro de 1928, Jonas continua os estudos – agora em Paris, Heidelberg, Frankfurt e, por fim, Köln. Ora, foi justamente nessa cidade que já algum tempo Scheler dominava a cena filosófica e onde se deu a polêmica entre ele e Plessner. Scheler acusara seu antigo aluno de plágio. O ano era, como já tivemos a oportunidade de salientar, 1928. E a Rasini ocorre de ligar os pontos e sugerir que também esse acontecimento de não poucas proporções não deve ter passado sem a devida atenção de Jonas. Em extensão a essa polêmica, também a presença mínima de Plessner, que não é citado senão apenas uma vez e por um motivo editorial apenas, nas *Erinnerungen* de Jonas causa espanto a Rasini.

Tendo em vista estas razões, Rasini se pergunta pelo motivo do silêncio de Jonas e ao contrário do que o “tom” de seu ensaio parecia sugerir, isto é, a desconfiança de algo suspeito no silêncio de Jonas, Rasini acaba enfim por levantar a seguinte hipótese:

“parece evidente que a Jonas não teria faltado nem os meios nem as ocasiões; talvez então se pode reconduzir a omissão a um problema – digamos – de ‘anacronismo’ [...] Parece em suma lícito presumir – podendo-se apenas hipotetizar – que na base da decisão de Jonas em cortar laços aparentemente naturais com o fértil *humus* do pensamento alemão estava de um lado um desenvolvimento da filosofia biológica tardia em relação à situação cultural da Alemanha, de outro, o distanciamento – verdadeiramente intencional – das pesadas relações com a antiga pátria” (Rasini, 2010, p. 283).

Contra Rasini, entretanto, temos de dizer: ele erra tanto no modo como busca demonstrar que Jonas conhecia os precípuos inauguradores do paradigma da Antropologia Filosófica, como em sua tese de um “anacronismo”. A respeito do primeiro aspecto do erro de Rasini, isto é, sua tentativa de demonstrar a impossibilidade de que Jonas não conhecesse a emergência do movimento da Antropologia Filosófica, não é preciso o esforço meio desajeitado do autor com todas as suas suposições indiretas apresentadas nos cinco pontos salientados. Há que se dizer antes de tudo que o simples fato do nome de Scheler, por exemplo, não aparecer nas *Erinnerungen* de Jonas não significa exatamente nada de espetacular – muitos outros nomes conhecidos de Jonas não estão lá registrados. Mais estranho ainda é o “tom” que acompanha a referência ao caso da amizade de Jonas com Anders – algo como uma pretensão de desmascaramento. Não obstante, é preciso dizer que Rasini parece desconhecer que Jonas cita a obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, de Scheler, em *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Além disso, em outros dois textos de Jonas publicados postumamente, ele faz clara referência à relação entre

Husserl e Scheler – uma memória certamente de seus tempos de estudante⁷¹ (cf. Jonas, 2004, p. 21; KGA III/2, p. 310). Que Jonas conhecia o movimento da Antropologia Filosófica pode ser confirmado de maneira bastante sólida se não perdermos de vista alguns poucos testemunhos definitivos: da parte do próprio Jonas precisam ser salientadas as referências que ele faz a figuras importantes no movimento como Erwin Straus (cf. KGA I,1 273) e Adolf Portmann – no caso deste último vale, inclusive, destacar que nele Jonas (e também Arendt) tinha uma importante referência em função da influência de Jaspers (cf. EV 104)⁷². Hans Driesch também é explicitamente citado por Jonas por pelo menos duas ocasiões (cf. Jonas, 1951b, p. 333; OF 104; KGA I,1 120). Mais decisivo para o assunto é o fato de o próprio Plessner ter sido professor por dois anos na New School for Social Research, onde Jonas foi nada menos que coordenador do departamento de filosofia. Na festa de recepção do novo professor se encontrava, entre outros, Hans Jonas, como o explicita a própria esposa de Plessner em suas memórias (cf. [Monika]Plessner, 1995, p. 81)⁷³. Também nas *Erinnerungen* de Jonas o nome de Plessner não deixa de aparecer (cf. *Erinnerungen* p. 232) – como bem sabe Rasini. Além disso, a senhora Eleonore Jonas informou a Franzini Tibaldeo que Plessner chegou a ser hóspede em sua casa durante o período que foi professor na New School (cf. Tibaldeo, 2009, p. 258).

Do fato que Jonas conhecia Scheler, Plessner e outros, não resulta que ele próprio não tenha formulado sua “biologia filosófica” de modo autônomo e original, nem muito menos que tal empresa seja um anacronismo. Aquilo que merece destaque então é o momento da aproximação de Jonas com tais autores e a influência dos mesmos na elaboração inicial da empresa jonasiana.

Aqui, devemos atentar de saída para este primeiro elemento: afirmar que Scheler e Plessner fizeram mais fama – ou mesmo que conseguiram a mesma notoriedade que Husserl e Heidegger – é simplesmente insistir no detalhe antes que no fato fundamental. Considerar a consciência astuta e mesmo extemporânea de Scheler e Plessner como quase um verdadeiro *Zeitgeist* é ainda mais duvidoso. Ainda mais difícil seria acreditar que naquele período Plessner realmente chamasse a atenção dos aficcionados alunos de Heidegger. Mesmo Husserl recebe de Jonas certo desdém, tamanho o impacto de Heidegger sobre

⁷¹ A memória que Jonas tem de Scheler, entretanto, é aquela de um jovem filósofo que ao se impressionar com as ideias de Husserl se junta à sua escola fenomenológica. Essa impressão de Jonas aparece ainda em PRVEJ.

⁷² Encontra-se, inclusive, conservada no Arquivo de Konstanz uma carta (de 12 de abril 1956) de Jonas para Portmann (cf. HJ16-4-25). Para a relação entre Portmann, Arendt e Jonas, cfr. Fischer, 2008, p. 240-42.

⁷³ Também a biógrafa de Plessner, Carola Dietze (2007), explicita em uma pequena referência que Plessner e Jonas se conheceram na New School for Social Research.

ele⁷⁴. Não sem importância nesse contexto é o fato de que não é sobre os livros de Scheler e Plessner que Jonas apresenta um trabalho no seminário de Jaspers em junho de 1928, mas sim sobre “Die Struktur der Sorge” (A Estrutura do Cuidado) no *Sein und Zeit* de Heidegger⁷⁵. Do mesmo modo, os dois primeiros livros publicados de Jonas, que apareceram em 1930, de maneira alguma têm qualquer parentesco com os temas principais do paradigma inaugurado por Scheler e Plessner. Neste período, Jonas está ainda muito ocupado com seus trabalhos eruditos sobre a gnose. É difícil acreditar que sua erudição nessa área tenha sido resultado das leituras dos livros de Antropologia Filosófica do período. É mesmo de se imaginar que as preocupações ontológicas de Jonas encontram mais vigor só em seu período pós-germânico. A verdade sobre a Antropologia Filosófica, entretanto, é que longe do círculo dos grandes pensadores que combatiam nesse *front*, tal paradigma era ainda algo que germinava. Rasini fala hoje do ponto de vista de quem já possui um afastamento temporal quase-neutro com base nos dados historiográficos que foram sendo fornecidos pelos próprios atores em períodos posteriores. É difícil imaginar que a situação se apresentasse assim para Jonas, principalmente se se atenta para o fato de que ele defende sua tese justamente entre a aparição das duas obras⁷⁶, a saber: em 29 de fevereiro de 1928. Muito mais decisivo do que a polêmica Scheler-Plessner, da qual não sabemos o impacto que teve para os alunos dos grandes filósofos da época, é o fato de que era *Sein und Zeit* o livro de cabeceira de Jonas durante esse período, e a referência que ele encontrava aí sobre a antropologia filosófica não era senão crítica.

Isto não significa dizer que a Jonas tenham passado despercebidos os nomes de Scheler e Plessner nesse período. Não obstante, reiteramos: há que se duvidar que tenham, nesta época, sido decisivos para o desenvolvimento futuro da segunda fase do pensamento de Jonas. Muito menos se pode dizer que não existam proximidades de Jonas com Scheler e Plessner – muito pelo contrário: existem muitas, e o trabalho de Rasini demonstra ser uma importante contribuição no rastreamento de algumas dessas relações, embora certamente não a única. Apesar das aproximações, dentre as quais se contam o núcleo da paradigmática da Antropologia Filosófica, tal como o define Fischer, e a crítica ao dualismo cartesiano e ao mecanicismo da ciência moderna como ponto de partida, as diferenças teórico-conceituais também saltam à vista. Não se deve esperar que levemos a cabo uma

⁷⁴ Cf. o testemunho de Jonas em entrevista ao prof. Dr. Andréas Isenschmid, publicada com o título de “Heideggers Entschlossenheit und Entschluss” (Jonas, 1988, p. 221-229 [aqui p. 21]).

⁷⁵ O texto deste seminário encontra-se no Arquivo de Konstanz (cf. HJ 16-17-1). Na “Introdução” de nossa tese já salientamos que, em carta, o próprio Jaspers, depois de fazer elogios ao talendo intelectual de Jonas, chama-o de um “autêntico aluno seu [de Heidegger]”.

⁷⁶ *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Scheler) e *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Plessner).

detalhada exposição dessas diferenças, mas algumas poucas observações podem ser salutares⁷⁷. No que tange à diferenciação de Jonas com Scheler, pode-se ressaltar o desdém com que Jonas trata a psicanálise, e em especial o conceito de sublimação (cf. PE VIII 170; PUMV II 35), que em Scheler e Gehlen (mas não em Plessner), por exemplo, possui grande importância. Salta aos olhos também o valor do conceito de criação em Jonas, que Scheler rejeita explicitamente. Mesmo a respeito do conceito de um Deus impotente é possível achar no gnóstico Marcião o vínculo comum para tal ideia em ambos os pensadores, já que ambos conheciam bem o antigo gnóstico. Do mesmo modo, a importância da filosofia da linguagem para a antropologia de Jonas também não pode deixar de ser salientada como uma marca importante da diferença entre ele e Scheler – embora este último não tenha deixado de lado a linguagem. Uma diferença importante é certamente a ideia de espírito impotente em Scheler, que de modo algum encontra relação em Jonas⁷⁸. Além disso, Jonas aventurou-se pelo mundo microbiológico como nenhum outro filósofo alemão da época o fez.

No mais, pode-se dizer que uma série de conceitos utilizados por Jonas e que aparecem em Scheler e Plessner tem uma longa tradição, e as observações que Fischer (2008, esp. p. 89-93) fez aplicam-se ao caso de Jonas. Merece destaque o fato de que diferentemente do que ocorre em Scheler e Plessner, deve-se considerar como ponto distintivo forte o lugar central que Jonas concede ao problema da teleologia na formulação de sua biologia filosófica. Na mesma direção, também a centralidade do conceito de liberdade em Jonas⁷⁹ é algo que nem de perto encontramos em Scheler e Plessner.

Para além desses argumentos históricos e teóricos, gostaríamos de introduzir um elemento mais pessoal que particularmente consideramos decisivo para a originalidade da antropologia filosófica de Jonas, a saber: o seu talento natural para a pintura. Não se trata de dizer que Jonas fora também um grande pintor – de fato, ele nunca chegou a pintar um quadro; pelo menos não temos notícia de um tal fato. Mas parece bastante claro sua vocação natural para o desenho. Isto pode ser comprovado com desenhos feitos a mão

⁷⁷ Devemos nos concentrar especialmente na diferença entre Jonas e Scheler, já que nessa mesma direção de uma comparação entre Jonas e Plessner podem ser citados outros trabalhos (cf. Michelini, 2008; e também Akerna, 2008). Schnell acerta, por exemplo, ao afirmar que em Jonas “o programa de uma biologia filosófica cambia em última instância entre algumas nuances mais clássicas e metafísicas e a antropologia moderna no sentido de Plessner” (Schnell, 2003).

⁷⁸ Tibaldeo (2009, p. 71n57) sugere que a capacidade do espírito de negar em Jonas tem relação com o que diz Scheler. Isto, entretanto, não pode esconder o fato de que o modo como ambos os pensadores chegam a esse resultado é completamente distinto: em Scheler, a partir de uma transformação do conceito de sublimação da psicanálise; em Jonas, desde o início de seus trabalhos sobre o problema da liberdade em Agostinho e a partir da refutação do fisicalismo e do epifenomenalismo (cf. MOS). Tibaldeo mostra ter percebido essa diferença.

⁷⁹ A ideia de vários níveis de liberdade como aquela da imediatez natural e também a da moralidade consciente aparece já no primeiro trabalho publicado por Jonas (*Augustin* 141).

pelo próprio Jonas – desenhos que incluem um auto-retrato e a imagem de Heidegger.
Deixamos abaixo estes dados:



⁸⁰ Interessante notar a respeito desse desenho de Jonas é que sua qualidade manifesta-se com tão nítida clareza, que por ironia o nome de Jonas aparece na breve história da filosofia escrita por Otfried Höffe (2003, p. 297) não como filósofo, mas como o pintor que assina a imagem representante de Heidegger.

O talento para o desenho, pode-se cogitar, muito provavelmente foi, para o filósofo, um *pathos* pessoal decisivo para a ideia do *homo pictor*, que será, como veremos, tão importante para sua antropologia filosófica. Constitui um elemento importante para se entender esse *pathos* artístico, o próprio fato de que além de filosofia e religião comparada, Jonas tinha grande interesse por história da arte, a qual aparece, inclusive, como uma das três principais disciplinas a que ele se dedicou no início de sua formação⁸¹. Ora, a filosofia não é um conhecimento frio e neutro, mas possui um aspecto visceral e existencial que transforma o filósofo na mesma medida em que sua existência guia seu pensar e filosofar. Assim deve ser pensado o talento de Jonas para a pintura.

Desse aspecto puramente pessoal da originalidade da antropologia filosófica de Jonas, duas observações mais técnicas e teóricas se seguem: primeiro, não se pode esquecer que o *homo pictor* é um testemunho da conjugação do *homo faber* e do *homo sapiens* como veremos minuciosamente mais a frente em nosso trabalho. A referência a essas duas figuras como compondo integralmente o humano é uma referência que remonta a Bergson, a quem Jonas certamente leu e a quem reconhece o mérito de ter oferecido um “início valioso” para sua reflexão, embora se afaste dele em suas “predileções irracionais” e especialmente em sua justaposição da experiência intuitiva sobre a racionalidade⁸². Aí se encontra uma boa via de aproximação de Jonas com Scheler e Plessner, já que é grande a influência de Bergson sobre todos. Além desse ponto, outra observação bem mais pontual pode ser feita a partir do que sugere Fred Kersten: o “poder e privilégio da produção da imagem é central para os estudos de Jonas sobre os gnósticos e Plotino, bem como é para todos os temas relacionados a uma ‘filosofia da vida’. Estudar a natureza da imaginação e a produção de imagem está relacionado ao núcleo central da filosofia de Jonas, e unifica,

⁸¹ Como confirmação da importância do interesse de Jonas pela pintura, pode-se destacar que no ano de 1916 (portanto, com 13 anos) Jonas começa a pintar. Eis como ele recorda esse período em suas memórias: “tomava aulas de pintura com o principal pintor de Mönchengladbach, Karl Cohnen, que estudara na academia de Düsseldorf, e era um bom pintor, também um correto retratista e conseguiu produzir uma pequena obra em óleo, mas da qual não se conservou nada. Mais tarde, enamorei-me com as artes gráficas e era um desenhista e grafista muito bom. Durante um tempo, inclusive, cogitei a possibilidade de me tornar um pintor, mas logo ficou claro para mim que não chegaria a nada importante. Por outro lado, me via cada vez mais cativado pela filosofia, pelo reino do pensar em contraposição ao reino da imagem. Não obstante, o amor pelas artes figurativas me acompanhou durante toda a vida. Na Universidade também estudei história da arte: era um dos estudos secundários que cursava além de filosofia, e creio que conheço bem certas épocas e sou capaz de reconhecer à primeira vista de quem é um quadro. Minha primeira aula de pintura a tive com treze anos, antes do Bar-Mizwa, no ano de 1916, e as tive até o final da guerra, quer dizer, pelo menos durante dois anos, ou até mais tempo” (*Erinnerungen* 50 [grifo nosso]). Como outro vivo testemunho desse *pathos* pessoal, pode-se citar a carta de Lore Jonas para Gerschom Scholem, de 12 de março de 1945, na qual ela informa o amigo de Jonas de que ele “está bem. Está perto de Roma. A cada oito dias pode ir lá e fica entusiasmado. Suas cartas (entre outras coisas) são verdadeiros hinos a Michelangelo, por um lado, e ao *Quattrocento*, por outro. Não era você que em uma ocasião tachou seu interesse por arte de claro sibaritismo? Creio que agora se o tem bem merecido, não creê? (cf. apud. E 432n10). Além disso, pode-se lembrar do testemunho quase-místico de que nos oferece Jonas em relação à Madonna de Giovanni Bellini na sacristia de São Zacarias em Veneza (PV 381).

⁸² Cfr. Carta de 2 de Janeiro de 1948 de Jonas para Leo Strauss.

creio eu, a ampla diversidade de interesses e seus desenvolvimentos durante todo o tempo” (Kersten, 2001, p. 69). Apesar de uma tese um tanto forte e mesmo elástica, ela ajuda a pontuar pelo menos a enorme importância que o *pathos* pessoal do filósofo exerceu no seu próprio pensamento.

Diante de tudo isso é preciso afirmar fortemente, junto com Dietrich Böhler, atual coordenador da *Kritische Gesamtausgabe* de Jonas, em sua resposta a Volker Gerhardt (2011), a autonomia do pensamento de Jonas em relação à Plessner⁸³ e aos outros pensadores que encabeçam o paradigma da Antropologia Filosófica. Se tal autonomia não é o caso, uma pergunta, sobretudo, parece digna de ser evocada: se de fato essa desonestidade procede, por que então reconhecer uma dívida para com Aristóteles, Leibniz, Spinoza, Hegel, Whitehead e Bergson⁸⁴, por exemplo, e não antes para com Scheler e Plessner? Simplesmente não faz sentido! É preciso duvidar da honestidade intelectual de um pensador para se levantar as suspeitas que não só Rasini, mas também Grene e Pöggeler levantam. Muito mais acertado, entretanto, é confiar no que tem revelado o arquivo completo do material que Jonas preservou durante toda uma vida, onde *nada* aparece que ligue seu trabalho aos nomes de Scheler e Plessner diretamente. Conjeturar ainda assim que Scheler e Plessner pertencem aos “segredos de amor” de Jonas é acreditar que ele tenha sido um dos homens mais meticulosos do planeta ao planejar desde o início em cartas e em tudo o mais que um dia ganharia renome mundial e que suas cartas seriam analisadas e que sua originalidade seria posta à prova... Enfim, um encadeamento de eventos quase inimagináveis; algo da ordem do miraculoso, o que nos aconselha a atitude

⁸³ Na resposta de Böhler pode-se ler: “que Jonas tenha ignorado a obra de Helmuth Plessner, ‘Die Stufen des Organischen und der Mensch’, que em parte é muito próxima da dele, eis o que não quis tematizar na introdução da edição da obra [de Jonas], porque isto pertence ao discurso crítico. (Isto se seguiu no Hans Jonas-Zentrum desde a comemoração do título de *doutor honoris causa* em Berlin para o grande metafísico. Já tinha apontado a este respeito na abertura para a Edição Completa, no volume de discussão *Mensch – Gott – Welt*, Freiburg 2008). Não se faz necessário dar ‘explicações’ [*Nachhilfe*] para um pensador tão autônomo e cuidadoso como Hans Jonas” (Böhler, 2011, p. 1-2). Também Franzini Tibaldeo, que sabe bem que Jonas conheceu pessoalmente Plessner, sugere ser “verossímil excluir que tenha existido influxo direto entre os dois pensadores” (Tibaldeo, 2009, p. 258).

⁸⁴ Em carta para Leo Strauss de 2 de janeiro de 1948, escreve Jonas: “Para isto [seu novo esforço filosófico], entretanto, não basta apenas uma fenomenologia da experiência, mas se faz necessária uma ontologia objetiva do organismo, uma biologia filosófica, que por um lado se liga com a fenomenologia, e por outro, todavia, com a metafísica. Para uma tal doutrina filosófica do organismo, que se encontra agora no centro de meus esforços, encontro preciosos [*wertvolle*] inícios em Whitehead, e alguns também em Bergson”. Se aqui deixamos indicado essas influências de maneira muito geral é porque não acreditamos ser necessário elaborar um comentário particularizado sobre a relação de cada um dos grandes filósofos com os quais Jonas dialoga diretamente. Isto nos levaria demasiado longe caso não quiséssemos tratar a coisa pela metade. Nathalie Frogneux (2001, p. 141-148) e também Lilian S. G. Fonseca (2009) trataram da relação de Jonas com Spinoza, Leibniz e Whitehead; Por sua vez, Franzini Tibaldeo (2009, p. 163-213) tratou da relação entre Jonas e Aristóteles, Whitehead e Spinoza. Mas seria preciso trazer para a discussão a relação com Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Husserl, Heidegger, etc. Uma solução mais sóbria – e também mais conveniente – é tratar essas relações no interior dos problemas em que elas aparecem.

muito mais sóbria de confiar nos dados factíveis que o *Arquivo Hans Jonas* em Konstanz tem revelado e principalmente com os testemunhos que o próprio Jonas ofereceu.

Depois dessas considerações, acreditamos poder enunciar, enfim, uma modesta hipótese sobre o silêncio de Jonas quanto à Scheler e à Plessner. Ao contrário de um suposto “anacronismo”, os elementos centrais da ontologia jonasiana já estavam bem desenvolvidos entre 1944-45, como o confirmam suas “cartas doutrinárias” (*Lehrbriefe*) a Lore (sobre isto teremos mais o que dizer na próxima seção). A esse respeito vale lembrar que apesar de ter olhado o índice de nomes, Rasini parece não ter lido o conteúdo dessas cartas; ou se leu, não fez questão de mencionar em seu trabalho nem refletiu sobre o fato de que neste sentido, se anacronismo e falta de autonomia devem ser creditados na conta de Jonas, não vemos como o mesmo não pode ser feito com Gehlen, que publicou seu grande livro em 1940. As *Lehrbriefe* são, portanto, de importância fundamental para mostrar que Jonas desenvolveu originalmente sua biologia filosófica já longe do solo alemão e ainda que mais tarde viesse a tomar conhecimento – ou mesmo apesar do conhecimento que já tivesse desde seu período de formação – sobre tais arautos (especialmente Scheler e Plessner), manteve a distância necessária para preservar a originalidade de sua empresa e para não fazer de seu trabalho uma mera repetição – o que, de fato, não é, haja vista as grandes diferenças que salientamos.

CAPÍTULO 2. Da Biologia Filosófica e seu Antropocentrismo Metodológico

Vimos, portanto, qual é o lugar de Jonas no interior da tradição da filosofia alemã e, como resultado, explicitamos em que medida, ao decolar da escola de seus grandes mestres (Husserl e Heidegger), a orientação de sua empresa filosófica deve ser estabelecida em boa aproximação especialmente com o antigo movimento da Antropologia Filosófica – apesar de toda a originalidade de Jonas. Essa análise não tinha outra intenção senão mostrar que é a diferença antropológica que aparece como norte da visada filosófica de Jonas. Essa diferença deve ser entendida antes de tudo como resultado da posição especial do homem no cosmo, seja como ponto de partida (metodológico) da própria reflexão filosófica, seja também – como veremos – em sua diferença propriamente ontológica pensada para além da mera animalidade, isto é, como transanimalidade, e conseqüentemente como pináculo da própria evolução da vida, o que lhe concede lugar de honra na consideração ética como um valor absoluto a ser respeitado e preservado pela ação humana. Apesar dessa centralidade antropológica para a filosofia que chamamos de diferença antropológica, não se pode esquecer, entretanto, que a visada filosófica jonasiana é propriamente ontológica e como tal ela é uma ciência filosófica do domínio total do ente. Nesse sentido, Jonas não apenas concentra suas atenções a essa região muito específica sobre a qual se ocupa a antropologia filosófica, a doutrina do homem, como o faz, por exemplo, Gehlen, mas muito antes se aventura na busca mais audaciosa de uma verdadeira filosofia da natureza – apesar de todas as concessões que Jonas faz aqui – permitindo-se, inclusive, por fim, chegar aos picos da reflexão metafísica. A essa empresa maior Jonas chama de “biologia filosófica”.

Neste capítulo, começaremos, portanto, a tratar das questões de método próprias a uma biologia filosófica. Um bom desenvolvimento das questões de método pertinentes a essa “ciência” específica que é a biologia filosófica – e que por fim inclui a antropologia filosófica – só pode ser levado a cabo se não se apressa em fazer as perguntas certas para delimitar o acesso à própria “ciência” em questão. Desse modo precisamos nos perguntar então: que tipo de “ciência” é a biologia filosófica? O que a diferencia de outras ciências, que aparentemente têm um “objeto” de conhecimento semelhante ao seu? Qual é a relação entre ela e as outras ciências? Quais são as particularidades de seu método de conhecimento propriamente dito? Qual percurso Jonas seguiu para desenvolver seu modo próprio de responder aos problemas de tal “ciência”? E como é possível o conhecimento dessa “ciência”? A resposta a cada uma dessas perguntas é essencial para a compreensão da

filosofia jonasiana. Assim, neste segundo capítulo buscaremos uma definição *nominal* e *negativa* da biologia filosófica que seja capaz tanto de distingui-la de outras “ciências” com nomenclatura similares bem como de estabelecer sua relação com as ciências empíricas, para só então termos livre acesso a uma definição *substancial* e *positiva* da biologia filosófica enquanto ponto de partida para uma ontologia geral (§5). Só com isso em mãos poderemos delimitar de maneira mais acertada o *método* de conhecimento que lhe é próprio (§6). Não obstante, antes de tudo isso, não devemos perder de vista também as origens e o desenvolvimento da biologia filosófica de Jonas (§4). É o que devemos fazer logo de saída.

§4 – Origens e desenvolvimento da Biologia Filosófica

Para abordar ainda o tema da originalidade, devemos salientar agora suas origens, isto é, o período de seu desenvolvimento. Essa apresentação deve iniciar, como dissemos logo acima, com as “cartas doutriniais” (*Lehrbriefe*) escritas no período da segunda guerra mundial, entre 1944-1945, para Lore⁸⁵. Nelas, ele já fala com uma conceitualidade bastante desenvolvida, o que exigia pelo menos certa maturação das ideias. As *Lehrbriefe* são de importância fundamental, inclusive, porque formarão a base das ideias que viriam a compor o livro *Organism and Freedom*, que Jonas, entretanto, não chegou a publicar. Este livro, que não se trata de *The Phenomenon of Life* nem também da versão alemã *Organismus und Freiheit*, encontra-se hoje à disposição no *Archiv Hans Jonas* em *Konstanz*,⁸⁶ e foi escrito entre 1946 e 1957, data na qual estava já totalmente terminado, como o demonstram as tentativas de Jonas em encontrar uma editora para o livro⁸⁷. Tal processo pode ser, inclusive, descrito como se segue. Em 30 de novembro de 1954, Jonas escreve uma carta para o comitê editorial do Chicago Press (cfr. HJ 11-5-18). Um mês depois, no dia 13 de dezembro de 1954, Jonas recebe a carta do editor Alexander J. Morin, confirmando interesse de publicação do livro. Em 8 de fevereiro de 1955, Jonas recebe mais uma carta do editor

⁸⁵ Como o próprio Jonas observa, durante a guerra, ele escreveu dois tipos de carta para a sua esposa, Lore: as “cartas privadas” (*Liebesbriefe*), das quais distingue ele as “cartas doutriniais” (*Lehrbriefe*), nas quais expõe os rudimentos de sua futura doutrina biológico-filosófica (cf. EV 73). O termo *Lehrbriefe* tem sido traduzido às vezes por cartas didáticas (cf. Jonas, 2008, 220) ou por cartas de aprendizagem (cf. Jonas, 2005b, p. 264) e por cartas formativas (cf. Jonas, 2005a, p. 377). Vertemos *Lehrbriefe* por cartas doutriniais, entretanto, porque o termo comporta o duplo significado que a expressão e as cartas possuem: esboçar uma doutrina (*Lehre*) e doutrinar.

⁸⁶ Para um comentário sobre o conteúdo do Arquivo Hans Jonas, cf. Uhlemann, 2001.

⁸⁷ Nas *Erinnerungen*, entretanto, Jonas afirma – provavelmente por um lapso de memória – que em razão dos próprios incentivos de sua esposa Lore “ao curso dos anos 60, enfim, redigi o manuscrito de um livro, o enviei à University of Chicago Press que procedeu com um cuidado mais que circunspecto, solicitando o parecer de especialistas e recusando o material ao cabo de dois anos” (*Erinnerungen* 315).

pedindo o texto datilografado. Cinco meses depois, no dia 29 de julho de 1955, sem receber notícias, Jonas escreve carta ao editor para obter notícias. No dia 2 de agosto de 1955 a resposta chega: o editor pede revisão para melhor encaminhar a possibilidade de publicação. Em 7 de dezembro de 1955, o novo editor da University of Chicago Press, Roger W. Schugg, contacta Jonas para informar que o primeiro parecerista já realizara o primeiro exame detalhado e que um segundo *referee* começara a elaborar o segundo parecer. Nos dias 19 e 28 de dezembro de 1955 Jonas recebe mais duas cartas de Schugg, nas quais este lhe reporta a primeira avaliação (não linsojeira) do primeiro parecerista (HJ 11-5-17). Jonas rebate as observações do parecerista (HJ 11-5-16), mas de nada adianta: em 16 de maio de 1956, Jonas recebe de Schugg a resposta definitiva, e negativa, quanto à publicação. As razões eram provavelmente estilísticas, e referiam-se ao inglês de Jonas. Como prova disso se encontram no *Archiv Kontanz* duas cartas que dão testemunho dos contatos de Jonas com possíveis tradutores que, por conselho de Ruth Nanda Anshen, ajudariam o filósofo no processo de tornar seu inglês mais digerível. Isso fica especialmente claro na carta de 8 de abril de 1957 a um primeiro possível tradutor procurado por Jonas: “terminei – escreve ele – o manuscrito de um livro intitulado *Organism and Freedom: an essay in philosophical biology* [Organismo e Liberdade: um ensaio de biologia filosófica], que no julgamento de uma possível editora e de outros que fazem votos para que o livro seja bem encaminhado precisa ser reescrito para livrá-lo do pesado ‘germanismo’ do qual é recorrente” (cf. HJ 10-13-2). Jonas desiste da publicação e o último capítulo dessa desistência se encontra na carta recebida por Jonas em 30 de julho de 1957, onde o tradutor ou leitor do manuscrito o aconselhava a procurar incentivos financeiros para uma revisão. Ao que tudo indica, a desistência de Jonas, entretanto, teve outra razão, a saber: ele parece ter percebido que o problema talvez não fosse exatamente uma simples questão de revisão, pois afirma em suas *Erinnerungen*: “a não aceitação [do livro] não era injusta, devo mais uma vez admitir; o livro era, com efeito, inutilmente difícil, apresentando uma composição cerrada, uma escrita em uma linguagem filosófica de caráter sistemático, de sorte que o número dos leitores potenciais se encontraria *a priori* limitado” (*Erinnerungen* 315).

Durante esse período de 1944-57 Jonas publicara, entretanto, uma série de artigos isolados sobre sua biologia filosófica, dentre os quais estariam “Is God a Mathematician?” (1951), “Cybernetics and Purpose: a critique” (1953), e outros. Assim, como já tinha perdido muito tempo, ele resolve então “não reescrever o conjunto, mas ordenar esses ensaios já existentes, que apresentavam as facetas maiores da teoria do organismo – trabalhos sobre aspectos isolados de minha nova filosofia que tinham ficado com o tempo

abundantes e múltiplos – e os dividir em capítulos que respondessem às categorias de fato, para publicá-las com o título *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical biology* (*Erinnerungen* 315). Não é sem motivos que o subtítulo traz as expressões “para uma biologia...” ou “princípios para uma biologia...” – no caso da versão alemã *Organismus und Freiheit*. Que se tratasse de “princípios” não queria dizer outra coisa senão de apresentar de forma não sistemática os pontos elementares dessa nova disciplina que aparece com o nome de “biologia filosófica”⁸⁸. Antes de tratarmos dos “princípios” desta nova disciplina filosófica, precisamos fazer algumas importantes distinções sobre o próprio termo “biologia filosófica”, algo que nos permitirá determinar uma verdadeira definição nominal e negativa desta nova “ciência”.

§5 – O que é uma Biologia Filosófica?

A reflexão sobre o nome de uma determinada “ciência” pode constituir uma porta de entrada para a compreensão de seu conteúdo e valor. No subtítulo de sua grande obra *The Phenomenon of Life*, cuja versão alemã é *Organismus und Freiheit*, Jonas nos oferece a indicação clara de que se trata de ensaiar uma “biologia filosófica”. Não obstante, uma constelação de termos similares apareceu na literatura, acreditando-se tratar de termos equivalentes. Fala-se em “biofilosofia”, “filosofia biológica”, “filosofia da biologia” e “biologia filosófica”, como designando a mesma espécie de “ciência” – e em todas elas, vez ou outra, o nome de Jonas aparece vinculado. Mas perguntamos: dar o mesmo sentido a todos esses termos é correto? Ora, como em todo tipo de generalização, aqui também não devemos esperar encontrar senão confusões e equívocos, que em última análise fazem perder o real acento e significado da “ciência” que se visa com a expressão “biologia filosófica”.

⁸⁸ Além das *Lehrbriefe*, do não publicado *Organism and Freedom*, e claro dos textos publicados, encontram-se no Arquivo Hans Jonas mais dois cursos de Jonas sobre a biologia filosófica: tratam-se de *The Philosophy of Organism since Descartes*, curso de 1953 que compreende 14 lectures (embora duas lectures não se encontram no arquivo VI e VII) com 132 páginas datilografadas (cfr. HJ 10-6-1) e *Life and Organism*, curso que Jonas ministrou entre 1966-67 e compreende 14 lectures (dasquais faltam a 7 e a 10) com 134 páginas datilografadas (cfr. HJ 1-12-1). Utilizamos ambos os cursos como auxílio para explicitação de questões que Jonas não trata de maneira tão clara nos textos publicados. Em breve eles serão publicados no volume II/3, intitulado *Leben und Organism* [Vida e Organismo], que tem previsão para vir a lume no final de 2014.

5.1. *Filosofia da biologia ou biologia filosófica?*

Devemos começar com aquilo que consideramos ser a primeira confusão: a identificação de uma biologia filosófica com uma filosofia da biologia. Antes de tudo, as repetidas leituras da obra jonasiana nos fizeram perceber que ele próprio nunca utiliza o termo “filosofia da biologia”. E, claro, não sem razão! Se estivermos atentos, veremos que aquilo que se designa usualmente como filosofia da biologia atende por nomes distintos. “Filosofia da biologia” pode ser entendida inicialmente como uma designação semelhante a, por exemplo, “filosofia da matemática”, e nesse sentido ela é apenas uma especificação para a categoria mais geral “filosofia da ciência” – em contraposição, por exemplo, ao que hoje já se chama de “filosofia da técnica” ou “filosofia da tecnologia”, uma “área” de estudo que começa a despontar nos meios acadêmicos do cenário filosófico atual. Filosofia da biologia atende aí inicialmente pelo nome de uma reflexão filosófica sobre os problemas da biologia. Isto é, trata-se de pensar em termos filosóficos a validade de uma disciplina científica específica – no nosso caso, a biologia – em seu método, objeto, conceitos, etc., ou, se se preferir ainda, trata-se de uma mera *disciplina epistemológica*. Georges Canguilhem, por exemplo, faz filosofia da biologia⁸⁹ – e em altíssimo nível, diga-se de passagem. Não obstante, isto é tudo o que Jonas diz ser, no seu tempo de estudante, a atitude básica da filosofia em relação à ciência⁹⁰ – atitude a qual ele justamente critica e tenta ultrapassar com a elaboração de uma biologia filosófica. Caso se queira, Jonas tem uma “filosofia da tecnologia”, mas não uma “filosofia da biologia”. Da mesma forma, Aristóteles, por exemplo, tem uma biologia filosófica⁹¹, mas não uma filosofia da biologia. Para repetir: não se trata de tomar a biologia como um tema ou problema da reflexão filosófica, mas antes se trata da reflexão filosófica sobre o *bios* mesmo. O “objeto” é a vida propriamente e não a “ciência da vida”; a questão aí é ontológica antes que epistemológica.

É verdade, entretanto, que ninguém ainda ousou ligar o nome de Jonas a uma filosofia da biologia nesse sentido estrito, epistemológico. Não obstante, não se pode deixar de notar que um biólogo tão competente como Ernst Mayr (2003[1982]), por exemplo,

⁸⁹ Há, entretanto, que se destacar que Canguilhem extrapola os limites da própria filosofia da biologia, já que suas análises se estendem também ao campo da fisiologia e da medicina. Nesse sentido, é intrigante lembrar que mesmo Jonas extrapola a mera esfera da biologia e se encaminha em *Technik, Medizin und Ethik* [Técnica, Medicina e Ética] (1985) ao âmbito médico. A esse respeito, vale lembrar que sob a rubrica *Lebenswissenschaften* [ciências da vida] é que aparece, no volume I/1 da *Kritische Gesamtausgabe*, a representação desse espectro de temas tratados por Jonas em toda a sua obra.

⁹⁰ “Nenhum de nossos professores de filosofia nos instigou a nos inteirar dos novos desenvolvimentos nas *ciências naturais*. Elas eram vistas, se de algum modo, não em termos de seu conteúdo, mas apenas em termos de seu método, como um tema da teoria do conhecimento” (WPE I 20).

⁹¹ Jonas afirma, inclusive, que “seu *De Anima* é o primeiro tratado de biologia filosófica” (PL 2; OF 12).

inclui uma constelação de nomes os mais distintos como representantes de uma filosofia da biologia, dentre os quais: Kant, H. Driesch, H. Bergson, A. N. Whitehead, E. Cassirer, A. Arber, J. S. Haldane, R. S. Lillie, J. von Uexküll, W. E. Agar, L. J. Henderson, J. H. Woodger, L. L. Whyte, G. Sommerhoff, J. D. Bernal e E. S. Russell, K. Popper, M. Grene, M. Bunge, E. Nagel e também Jonas; esses são, inclusive, não apenas representantes, mas encabeçam a lista daqueles que defendem teorias biológicas obsoletas, em contraposição à contribuição mais digna que vem tanto de biólogos como Rensch, Waddington, Simpson, Bertalanffy, Medawar, Ayala e Ghiselin e como o próprio Mayr, como também de novos filósofos como Beckner, Hull, Munson, Wimsatt, Beatty e Brandon. É impossível não notar que, aqui, observamos uma verdadeira dilatação do significado. A filosofia da biologia continua sendo, por assim dizer, apenas uma “subdisciplina” da grande área “filosofia da ciência” que trata de tópicos concernentes à biologia científica como os problemas da espécie, seleção, taxonomia, a querela mecanismo-vitalismo, teleologia, genética de população, biologia molecular, sociobiologia, biologia desenvolvimental, teoria evolucionista, natureza da vida, etc. Mas de qualquer forma, não se trata mais apenas de epistemologia, mas antes de uma disciplina que pretende abranger tudo o que encontra pela frente em matéria de biologia. Na “Introdução” de um livro sobre a filosofia da biologia, que organizou junto com Theodosius Dobzhasky, Francisco Ayala (1974) utiliza o termo “Filosofia da Biologia” para se referir a um *todo sistemático* ou *sistema conceitual* que tem como escopo a abordagem de elementos ontológicos, metodológicos e epistemológicos da biologia. Note-se que o próprio termo “filosofia” aparece aí apenas como uma espécie de sinônimo para o que se poderia entender como uma teorização sistemática de conceitos e problemas de uma determinada ciência – no caso específico, uma sistematização da biologia. Que receba o nome de “Filosofia” em nada obriga que seja levada a cabo por um filósofo (Não se trata aqui do estabelecimento de fronteiras profissionais). Mas antes pode muito bem ser conduzida por um biólogo. Enfim, trata-se apenas de uma biologia teórica, ou, se se preferir, de uma teorização sistemática da biologia. Essa é, inclusive, a tendência geral para a utilização do termo. Não obstante, é preciso estar atento ao que salienta Mayr: “esta nova filosofia da biologia está, até o momento, mais para um manifesto de algo que está para vir do que para o estabelecimento de um sistema conceitual maduro” (Mayr, 2003[1982], p. 73-74). Ora, não precisamos dizer que também este sentido de “filosofia da biologia” não se aplica ao que pretende Jonas com uma biologia filosófica. Primeiro porque uma biologia filosófica não é uma mera sistematização dos fatos, problemas e conceitos biológicos em suas mais diversas direções, seja ontológica, epistemológica ou metodológica.

Poder-se-ia pensar que antes o que pretende Jonas limita-se a uma mera parte desse todo sistemático, isto é, a parte ontológica. Mas isso seria ainda um equívoco, porque o que se trata é na verdade de uma “ciência” de tipo diferente, que envolve, claro, questões ontológicas, epistemológicas, mas que de modo algum é uma mera sistematização, que de forma amplíssima cobre um espectro enorme de sentidos, e abrange todo o tipo de coisa que envolva a relação da filosofia com a biologia. Esperamos deixar isto mais claro, ao tratarmos de definir mais positivamente essa nova “ciência”, a biologia filosófica.

A confusão na identificação entre filosofia da biologia e biologia filosófica não pára aí. Utilizam os termos como equivalentes filósofos como, por exemplo, Paul Ricoeur (1991; 1992)⁹² e Vittorio Hösle (1998[1994], p. 69)⁹³. Ao que parece, este ensaio de Ricoeur, em especial, influenciou boa parte das posteriores interpretações de Jonas na França, em especial a associação de Jonas a uma filosofia da biologia. Essa parece ser, inclusive, a razão pela qual na entrevista de Jonas concedida a Jean Greisch e Erny Gillen encontramos o termo filosofia da biologia (Greisch, Gillen & Jonas, 1991, p. 9). Do mesmo modo, o termo aparece, por exemplo, já no título de comentadores franceses como Carlo Foppa (1993) e Nathalie Frogneux (2001, p. 208). Mas não só na França a influência de Ricoeur faz-se ouvir. Na Itália, Paolo Becchi ao seguir o filósofo francês, e principalmente por tentar afastar a biologia filosófica de Jonas de qualquer comparação com uma concepção romântica da vida, acaba por afirmar que o que pretende Jonas “não é uma filosofia da vida, mas como o adotou Paul Ricoeur, uma filosofia da biologia. O objeto da atenção de Jonas constitui a ciência biológica e é a esta que ele quer responder com sua biologia filosófica” (Becchi, 2008a, p. 112). E isto Becchi o faz desconsiderando completamente o que o próprio Jonas fala na primeira frase da “Introdução” de PL/OF, a saber: que trata-se de ensaiar uma filosofia da vida. Aqui, fica claro toda a importância da distinção que viemos fazendo, pois com essa afirmação de Becchi, o objeto da biologia filosófica, o orgânico ou a vida como tal, perdeu-se completamente, sendo substituído equivocadamente pela própria ciência da vida, a biologia. Mas não é a biologia o objeto da biologia filosófica, mas antes a vida. De qualquer forma, Becchi está certo ao tentar afastar qualquer tipo de comparação entre Jonas e uma concepção romântica da vida, erro cometido especialmente por Carlo Augusto Viano (2000).

⁹² Em outro lugar, Ricoeur ainda chama a biologia filosófica de “filosofia biológica”, o que, como veremos, não traz menos problemas (cf. Changeux & Ricoeur, 1998, p. 226).

⁹³ Henri Atlan, por sua parte, chega mesmo a falar de uma “filosofia idealista da biologia” para se referir a Jonas e também outros filósofos, já que segundo ele, aí o vitalismo e o antropomorfismo são defendidos (cf. Atlan, 2003, p. 206-2010)

5.2. *Biofilosofia e Filosofia Biológica: termos imprecisos para uma Biologia Filosófica*

Uma segunda confusão aparece com a identificação de uma biologia filosófica com o que usualmente se chama de “biofilosofia” e de “filosofia biológica”. A confusão é, na verdade, uma imprecisão, antes que um erro. Começemos nossa breve diferenciação com o termo biofilosofia. Não precisamos entrar com a história do termo, nem com suas várias definições. Bastam-nos alguns exemplos.

Quanto à palavra biofilosofia, primeiro, Joachim Fischer, como já tivemos oportunidade de sinalizar, a entende como núcleo do programa teórico da Antropologia Filosófica. Mas cremos já ter oferecido razões para o fato de que o que Jonas está fazendo não é uma antropologia filosófica, tal como entendem tais autores. Além disso, a identificação de Jonas (e mesmo de Scheler, Plessner e *tutti quanti*) com a rubrica biophilosophia se torna ainda mais refratável ao se perceber a dispersão de significados que são ligados ao termo.

Diferentemente dessa primeira significação de biofilosofia, por exemplo, no livro de Martin Mahner e Mario Bunge, *Foundations of Biophilosophy*, o nome de Jonas sequer aparece. Mas não só por essa ausência o problema da conexão de Jonas à biofilosofia se levanta, antes é o próprio significado veiculado ao termo que mostra a imprecisão de uma tal ligação. O termo biofilosofia serve aí, num primeiro sentido muito simples, para se referir a um sistema conceitual que serve de base para a biologia; fala-se, por exemplo, da “biologia e sua filosofia” (Mahner & Bunge, 1997, p. vi). Assim, além da análise de vários tópicos problemáticos do campo da biologia, a biofilosofia aqui pensada possui uma parte sistemática (incluindo ontologia, semântica e epistemologia). A meta é “esboçar os fundamentos de uma nova filosofia da biologia” (p. vi.). Como se vê, biofilosofia e filosofia da biologia são o mesmo, desde que se entenda que a intenção de Mahner e Bunge é, a bem dizer, sistemática, e não meramente epistemológica. Trata-se de formar um sistema filosófico que dê conta dos vários tópicos que se arrastam no campo da biologia. Seguindo a definição de biofilosofia elaborada por Mahner e Bunge, Rafael Amo Usanos (2009), por exemplo, alinha surpreendentemente Jonas à rubrica biofilosofia.

Não obstante, Eugene Thacker, por sua vez, afirma que biofilosofia não é apenas o oposto de uma filosofia da biologia, mas

“é certamente a crítica de uma típica filosofia da biologia. Mas é também uma forma de mover-se através [*moving through*] da perspectiva do modelo carne-alma, que levando consigo a radicalidade das questões ontológicas que são levantadas e que sempre ficam reduzidas a interesses epistemológicos de classificação. Enquanto a filosofia da biologia está interessada em articular um conceito de ‘vida’

que descreveria a essência da vida, a biofilosofia está interessada em articular aquelas coisas que incessantemente transformam a vida” (Thacker, 2008, p. 135).

Para não falar que aí filosofia da biologia ganha um novo significado, quero apenas destacar que se com Mahner & Bunge biofilosofia e filosofia da biologia se equivalem, para Thacker os termos são nada mais que opostos.

Essa confusão terminológica prossegue quando se entende que não é nem como núcleo da antropologia filosófica, nem como sistemática, nem no sentido muito específico que lhe dá Thacker, mas como uma disciplina epistemológica que Gerhard Vollmer (1995) cunha o termo como título de sua obra. A coisa toda só ganha melhor contorno quando um filósofo como Etienne Gilson identifica “biofilosofia” com “filosofia da vida” (1971, p. 9). Para ele, biofilosofia representa a mera junção da palavra “filosofia” ao prefixo “bio”, que aparece aí para indicar o objeto da filosofia – uma filosofia do bios, não da biologia. Mas apesar de nesse último caso, isto é, no caso de Gilson, biofilosofia ter uma significação que de fato se aproxima do que Jonas pretende com a expressão biologia filosófica, a multiplicidade de significados ancorados ao termo biofilosofia simplesmente reveste todos os significados anteriormente relacionados à filosofia da biologia e acrescenta ainda novos, o que decerto faz com que a expressão se torne ambígua o bastante para que se a possa considerar de alguma ajuda para aquilo que se pretende com o termo “biologia filosófica”. Ademais, é preciso dizer: Jonas nunca se vale do termo biofilosofia em seus escritos.

Mas não só biofilosofia é um termo impreciso, também “filosofia biológica” é uma palavra cuja falta de precisão é bastante destacada. Não obstante, mais uma vez a biologia filosófica jonasiana recebe um novo nome. Flávio Neves, por exemplo, inicia sua resenha de *The Phenomenon of Life* do seguinte modo: “o autor [Jonas] procura desenvolver uma Filosofia Biológica, como esclarece em subtítulo: *Toward a Philosophical Biology*” (1975, p. 172). Neves, entretanto, ele não é o único a alterar, sem mais, a expressão. Alex Mauron (1993, p. 32) e Andreas Weber (2002) também recorrem ao termo filosofia biológica. Que não exista fundamento para Neves e Mauron verterem biologia filosófica por filosofia biológica é algo muito claro, já que eles têm em mente o livro *The Phenomenon of Life* e neste não se encontra uma única vez a expressão filosofia biológica. Apesar disso, o termo filosofia biológica aparece nas *Erinnerungen* de Jonas (cf. *Erinnerungen* 235) – trata-se da única vez que o filósofo utiliza uma tal expressão, e não podemos deixar de salientar que o texto final, tal como aquele da entrevista de Jonas a Greisch e Gillen, não foi escrito por

Jonas, mas é antes fruto de uma longa entrevista transcrita, que, como se sabe, muitas vezes não passa sem pequenas desatenções e desvios⁹⁴.

Nossa desconfiança, entretanto, com o uso do termo por Jonas não é mera teimosia, antes está fundada, para além do próprio fato de que se trata de uma única presença em toda uma obra, na convicção de que a simples inversão dos termos “biologia filosófica” não apenas não sugere o mesmo resultado, como também dificulta a compreensão do que se pretende com a nova “ciência”. De início, há de se reconhecer, filosofia biológica simplesmente não diz nada. Ao se fazer um esforço sobre o que um tal termo pode significar, pode-se chegar à conclusão que até certo ponto filosofia biológica parece expressar algo muito semelhante à biofilosofia, algo como uma filosofia do biológico.

Talvez possamos encontrar algum auxílio na forma como Lamarck compreende, por sua vez, uma “filosofia zoológica”: “um corpo de preceitos e princípios relativos ao estudo dos animais, e mesmo aplicáveis a outras partes das ciências naturais” (1983[1809], p. i). Aqui, a “ciência” que se designa com o termo “filosofia zoológica” não é uma transferência do método de uma zoologia para a reflexão filosófica, mas antes de uma filosofia referida ao zoológico, isto é, aos animais – embora não só. “Zoológico” aí é apenas um adjetivo significando “referente aos animais”. Algo semelhante acontece quando utilizamos uma expressão como “ciência biológica”. Talvez a mesma intenção tenha uma expressão como “filosofia orgânica”, que Whitehead (1979[1929], p. xi) também utilizava para sua filosofia do organismo. Desse modo, se interpretamos a expressão “filosofia biológica” na mesma direção de “filosofia zoológica”, então teríamos algo como uma filosofia referente aos seres vivos, ou uma filosofia do orgânico, o que certamente não traz como tal problema algum. Não se pode descartar o que Jonas diz em relação à sua intenção com o ensaio de uma biologia filosófica enquanto uma tentativa de elaboração de uma “filosofia natural biologicamente ancorada [*biologisch verankerten Naturphilosophie*]” (BEN 27). Sobre isso teremos mais o que dizer adiante. Por ora, basta termos em mente que “filosofia biológica” seria um termo que se expõe muito facilmente a imprecisões, como sua comparação com uma biofilosofia, mas que em si mesmo não é totalmente um equívoco. Ressaltamos, por fim, apenas que principalmente a relação entre ciência e filosofia na expressão filosofia biológica fica realmente sem uma boa elucidação.

⁹⁴ Para confirmar o que estamos dizendo basta lembrar que Jonas diz, ao rememorar seu percurso filosófico, que os temas que dominaram seu filosofar “desde que se desembaraçou da hermenêutica do passado... para concentrar-se em problemas modernos e contemporâneos” foram “a biologia filosófica, a antropologia, a crítica da ciência, a técnica e a ética” (PUMV 7). Não obstante, onde aparece biologia filosófica (*philosophische Biologie*) foi, na tradução espanhola, traduzido por “filosofia da biologia”.

Se se amontoam erros ao se identificar a biologia filosófica a termos supostamente semelhantes, isto não acontece senão por uma boa dose de desatenção ao problema fundamental da própria relação entre ciência e filosofia⁹⁵. Uma definição meramente nominal permite entender já que biologia filosófica quer dizer ciência filosófica da vida, diferentemente de uma biologia científica. Assim, se quisermos chegar a uma definição nominal e negativa de uma biologia filosófica, devemos antes revisitar esse grande problema, tal como o pensa Jonas, para então podermos passar finalmente ao seu real significado.

5.3. *A relação entre filosofia e ciência e a definição nominal e negativa de uma Biologia Filosófica*

A primeira coisa que se deve entender com o termo “biologia filosófica” é a presença dos dois elementos particulares: “biologia”, que é uma ciência positiva que tem como objeto os seres vivos, e “filosófica”, nada mais do que um adjetivo que aponta para tudo o que se relaciona ao filosofar, ou se se preferir, à filosofia em geral, enquanto modo de pensar específico e distinto do tipo de racionalidade que encontramos nas ciências naturais positivas. Nesse sentido, o termo “biologia filosófica” convida de saída a uma consideração sobre como Jonas entende a relação entre ciência e filosofia. Mais acima já salientamos a oportunidade de mostrar que, para o filósofo, o ambiente acadêmico de seu tempo não privilegiava uma relação de proximidade entre filosofia e ciência (esta última sendo apenas matéria de epistemologia). Contra essa atitude muito reservada, ele considera, entretanto, que as ciências naturais (em especial, a física e a biologia) têm coisas extremamente relevantes a dizer sobre o conceito de Ser, justamente o que a filosofia tem como tarefa esclarecer. Por esta razão, acredita ele, “um conhecimento da biologia científica em suas descobertas e em seu método” (cf. WPE I 21) é algo indispensável para uma biologia filosófica, interessando, portanto, ao filósofo, que deve buscar dar um passo

⁹⁵ O único comentador da biologia filosófica que percebeu este importante aspecto foi Gereon Wolters, embora ele estabeleça a diferença apenas em relação à filosofia da biologia, mas não em relação aos outros termos referidos como biofilosofia e filosofia biológica: “a biologia filosófica para Jonas” diz o referido autor, “implica mais do que tratar filosoficamente a ciência biológica do mesmo modo que se poderia estudar outras disciplinas tais como a física, a química e a sociologia. Ela não é, gostaria de dizer, meramente a ‘filosofia da biologia’. Antes de tudo, a biologia filosófica de Jonas pretende oferecer um insight sobre o fenômeno da vida que é mais do que a mera reflexão de epistemologia científica. Antes ela se considera como um *approach* cognitivamente significativo em relação ao vivente em seu próprio termo. Ao mesmo tempo, a biologia filosófica não se pretende como uma alternativa à empresa científica, mas ao invés como um desejável e mesmo necessário complemento dela” (Wolters, 2001, p. 88). Mesmo Tibaldeo (2009), que não utiliza as expressões citadas, parece não dar maior atenção a uma elucidação do significado nominal da biologia filosófica jonasiana.

na direção de uma *aproximação* com as ciências. Ora, esta aproximação pode ser pensada tanto em termos práticos como em termos teóricos.

Do ponto de vista prático, estamos diante de uma verdadeira *aproximação escolar*⁹⁶. Em *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987), Jonas oferece uma exposição pessoal de como encara tal aproximação escolar. Certamente, não se deve esperar que ele nos recomende voltar aos bancos de faculdade. Antes, o conselho é o de que, no que se refere aos conhecimentos especializados que nos entregam as ciências empíricas, o filósofo tem que se valer de uma experiência de “segunda mão”, e nesse sentido permanece sempre um “leigo”. Ao lembrar da obra *Wissenschaft als Beruf*, Jonas afirma que, diferentemente do que Max Weber tinha a dizer a respeito da especialização nas ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*), isto é, que ela “não exclui a comunicação e tem ainda afinidade com a unidade de cultura”, não é mais o caso em relação às ciências naturais hoje, pois “aqui, o que está acontecendo no nível mais especializado de conhecimento se tornou um segredo esotérico para o iniciado e um mistério para outrem” (WPE I 22). Aí as ideias, as conclusões, o jargão técnico e o método permanecem como que alheios ao leigo, mesmo ao mais culto, que em vista da fragmentação do conhecimento e da necessidade de continuar com seu próprio trabalho científico precisa ter a “habilidade de utilizar antolhos” (Weber)⁹⁷, os quais desta feita não são retiráveis ao fim da aquisição do conhecimento, mas são, acrescenta Jonas, “antolhos permanentes”. Não obstante, Jonas considera que existem pontes para se atravessar as distâncias estabelecidas pela especialização. Ele tem em mente a literatura de divulgação científica, que apareceu justamente em resposta à situação da especialização nas ciências. Há certamente riscos ao se utilizar esse tipo de conhecimento, mas assevera Jonas: “com sua ajuda e o esforço suficiente se pode ter mais ou menos uma ideia do que está acontecendo na pesquisa atual” (WPE I 23). Importante de se salientar nesse contexto, a travessia das distâncias envolve um esforço particular do indivíduo proporcional às suas próprias proximidades em relação à disciplina específica que adentra. Jonas confessa que a biologia sempre lhe foi mais próxima, o que lhe permitiu um maior contato do que a física dos quanta e das partículas elementares. Mas apesar das dificuldades não se deve deixar de lembrar-se desse último conselho:

⁹⁶ Naturalmente, não se deve esquecer que não só em relação à ciência o filósofo deve adotar esta atitude escolar, mas, claro, também existe a necessidade de ir à escola dos grandes filósofos (cf. MGS 64; PUMV X 251).

⁹⁷ O que Max Weber fala é literalmente o seguinte: “todo aquele que se julgue incapaz de, por assim dizer, usar antolhos ou de se apegar à ideia de que o destino de sua alma depende de ele formular determinada conjectura e precisamente essa, a tal altura de tal manuscrito, fará melhor permanecer alheio ao trabalho científico” (Weber, 2005[1919], p. 24-25).

Acima de tudo, nesses tempos de especialização, a filosofia tem muitas vezes que contar com conhecimento indireto, caso não queira se limitar ao saber especializado de um objeto específico que ela reclame para si. Se ela se mantém firme, como deve, à sua inerente perspectiva integrativa, a qual precisa cobrir muitos saberes particulares de conhecimento, então, por causa de sua vocação, ela está, por assim dizer, atada ao constante risco envolvido na não especialização [*Laienwagnis*]. Uma investigação filosófica da natureza [*naturphilosophischen Versuch*] hoje (a menos que seja levada a cabo por um cientista da natureza) envolve um risco especialmente grande (WPE I 23).

Entretanto, é preciso estar atento ao que “segunda mão” e “leigo” querem dizer aqui no que se refere à necessidade do filósofo recorrer a um determinado tipo de literatura científica ao abster-se de construir trincheiras. Pois há, inclusive, algo de uma modéstia no que diz Jonas. Ele mesmo não se vale *apenas* do que usualmente se considera textos de “segunda mão”, mas antes está bem perto de grandes cientistas e de suas descobertas. Para não insistir no fato de que Jonas chegou, inclusive, a fazer “experimentos” laboratoriais – em entrevista concedida à Ingo Hermann, ele afirma ter examinado repetidamente uma ameba sob o microscópio por dez dias (cf. EV 103) – um primeiro exemplo de seu contanto não tão leigo com as ciências é sua amizade com ninguém menos que Ludwig von Bertalanffy: quando em Ottawa, no Canadá, Jonas manteve uma grande amizade com o eminente biólogo vienense que deu ao mundo a teoria geral dos sistemas. Em suas *Erinnerungen*, o filósofo fala dessa amizade com Bertalanffy: “Sua mulher e ele [Bertalanffy] tornaram-se para nós [Jonas e sua esposa, Lore] verdadeiros amigos [...] nós trocamos algumas ideias importantes sobre a natureza, o ser dos sistemas biológicos e o modo de existência dos organismos [...] estivemos ligados por uma amizade intelectual, especialmente porque não encontrei em Ottawa filósofo algum com quem a conversa valesse realmente a pena” (cf. *Erinnerungen* 258). Para que não se diminua o valor dessa relação, basta perceber que as conversas privadas ganharam também expressão pública, como o demonstra a publicação conjunta entre eles (cf. Bertalanffy, Hempel, Bass & Jonas, 1951). O mesmo tipo de experiência se repete nos Estados Unidos, só que não exatamente no campo da biologia: “em meu novo lar, a América”, diz Jonas, “tive a felicidade de possuir relações valiosas com representantes das ciências exatas, dos quais, na segunda metade de minha vida, aprendi mais do que com meus contemporâneos colegas filósofos americanos” (WPE I 23). Esse mesmo testemunho se encontra nas *Erinnerungen*: em New Rochelle, “todo o nosso grupo de amigos”, lembra Jonas, “foi dominado por matemáticos, o que me alegrou enormemente, pois todos eles tinham uma forte afinidade com as ciências da natureza. Minha grande necessidade de seguir os desenvolvimentos nesse domínio das ciências da natureza poderia ser melhor satisfeita do que através de nossas longas conversas com Wilhelm Magnus ou Kurt Friedrichs” (*Erinnerungen* 278). O nome de Friedrichs é particularmente importante, aqui, pois é ele quem dará a Jonas o impulso de

pensar as implicações da mecânica quântica para a questão da potência da subjetividade (cf. MOS 89-114; IR 222-230). E não apenas a esses casos mais robustos nossa observação deve ater-se. A grande atenção de Jonas aos desenvolvimentos científicos se mostra com peculiar sagacidade também em relação a uma teoria como a cibernética, criada por Norbert Wiener (com quem Jonas não teve contato algum), à qual ele dedica já em 1954 – portanto, apenas cinco anos após sua aparição, em 1949 – um belo ensaio crítico (cf. PL 108-127; OF 164-187). Mesmo neste caso não se deve confundir aqui a profundidade do conhecimento adquirido a partir dos próprios cientistas e suas descobertas com o conhecimento adquirido com os meros divulgadores e panfleteiros. Nesse sentido, a aproximação de Jonas com a ciência não pode ser considerada senão muito estreita. Ele era dono de uma cultura científica invejável, e de modo algum pode ser acusado de um metafísico meramente especulativo, mas antes estava extremamente atento aos dados fornecidos por cientistas de grande importância em sua época. Esse será o caso de sua aproximação com o campo da medicina, em que Jonas simplesmente teve portas abertas para transitar como testemunha ocular de vários procedimentos de ponta que apenas começavam a aparecer, como, por exemplo, o transplante de órgãos.

Além disso, é importante notar ainda que a troca não precisa e não deve ficar só de um lado, isto é, o cientista também pode fazer a travessia para a filosofia, e isto acrescenta um elemento crucial para a questão sobre a relação entre filosofia e ciência. Eis um testemunho fundamental de Jonas sobre isto:

Recordo-me, porém, que Karl Jaspers me dissera: ‘o senhor sabe, o que hoje realmente interessa, isto é, aquilo que interessa filosoficamente, aquilo de que hoje o filósofo precisa ter conhecimento, isto não procede da filosofia, isto procede de determinados cientistas, por exemplo, de Adolf Portmann’. Adolf Portmann é um zoólogo que se deslocou daquilo que era mais próximo ao seu próprio objeto de estudo, a existência animal [*tierischen Dasein*], para a colocação de perguntas que iam além do esquema das ciências naturais e quase involuntariamente conduziam a dimensões filosóficas. E Jaspers disse isto como uma observação geral, e essa observação se mostrou para mim como correta naqueles mesmos anos (EV 104).

Ao lado de Portmann, o nome de Bertalanffy, mais uma vez, pode ser considerado como um exemplo, para Jonas: “ele [Bertalanffy] era um homem que possuía uma cultura geral, com fortes interesses filosóficos [...] o fato de que tenha escrito também um trabalho sobre Nicolau de Cusa revela a multiplicidade de seus interesses” (*Erinnerungen* 258)⁹⁸. Mas, ainda mais que Bertalanffy, que, aos olhos do filósofo, nesse pormenor ainda estava muito ligado a uma posição “biológico-matemática” (*Erinnerungen* 258), o caso exemplar de uma

⁹⁸ Ainda que Jonas não se refira a isto, vale a pena salientar que a grande obra de Bertalanffy, *General Systems Theory* (1968), tem em sua dedicatória nada menos do que o seguinte: “*Manibus Nicolai de Cusa Cardinalis, Gottfriedi Guilielmi Leibnitii, Joannis Wolfgangi de Goethe, Aldique Huxleyi, necnon de Bertalanffy Pauli, S.J., antecessoris, cosmographi?*” (Bertalanffy, 1989, p. v).

transcendência à especificidade científica, Jonas o encontra com o neurologista e psiquiatra judeu alemão Kurt Goldstein:

tão certo quanto Kurt Goldstein é o orgulho de nosso departamento de psicologia, tanto no que se refere à sua posição intelectual bem como à importância de suas descobertas, certo é também que ele transcende os termos de uma especialidade científica – demonstrando a artificialidade de todas as divisões precisamente pelo que ele está fazendo dentro de uma tal divisão. E tão certo, por outro lado, quanto a filosofia – meu “campo” – sempre, e para seu próprio opróbrio, mantém-se indiferente às ciências especiais, certo é também que ela ainda que por uma só vez não pode senão sentir-se afetada, desafiada, e enriquecida pela contribuição que uma competência mais concreta e comprometida com seu tema tem feito aqui [no caso de Goldstein] durante muitas décadas de conhecimento e de compreensão em geral [...] Kurt Goldstein é um cientista filosofante [*philosophical scientist*] porque ele é um verdadeiro cientista (Jonas, 1958, p. 161).

Com Goldstein encontramos mesmo um lugar onde filosofia e ciência se encontram:

Kurt Goldstein é extremamente modesto quando define o aspecto filosófico de sua obra principalmente, como ele faz aqui, em termos de metodologia. [...] Posso assegurar ao Dr. Goldstein [...] que não só como ele investiga mas o que ele encontrou em sua investigação, a própria substância de seus ensinamentos, pertence à comunidade da filosofia pelo direito natural à dupla cidadania. Falando por mim, tem sido minha boa fortuna de forma sempre renovada, quando me aventuro em uma interpretação de alguns fenômenos da vida ou do espírito [*mind*] em meu contexto filosófico, que o Dr. Goldstein – sempre prontamente com atenção e conselhos – pôde indicar algumas passagens em sua obra publicada onde eu encontraria a evidência empírica que esperançosamente assumia. Aí, depois de perigosos vôos de especulação, eu sentia de repente o solo bem-vindo do fato sólido sob os meus pés; mas mais frequentemente do que não, eu também encontraria aí ‘minha’ própria interpretação completamente pronta e esperando por mim – uma experiência ao mesmo tempo tranquilizadora e desconcertante (Jonas, 1958, p. 162).

O cientista também pode atravessar os abismos construídos por sua própria especificidade. Bertalanffy, Goldstein e Portmann são talvez os três melhores exemplos – pelo menos os três únicos de que temos uma *confessio* intelectual –, para Jonas, de como a travessia do filósofo até o campo da ciência e do cientista para a filosofia parece não só possível, mas algo necessário e valioso. Com essa espécie de trânsito complementar entre filosofia e ciência inegavelmente já entramos no aspecto teórico da relação entre filosofia e ciência e já desse primeiro ponto do trânsito invertido podemos tirar uma primeira consequência: a “relação inclusiva [*einbeziehende Verhältnis*] da teoria filosófica com a forma de pensar e o conteúdo factual da teoria das ciências naturais” (WPE I 25).

Mas e o que um tal “trânsito complementar” sinaliza? Por acaso, trata-se de saltar à própria distinção filosofia e ciência, ou é outra coisa? A complementaridade pende para algum lado da balança (seja o lado da filosofia ou da ciência)? É preciso perguntar junto com Heidegger se, em função da falta de uma “prontidão interna para a comunidade recíproca” (Heidegger, 2011, p. 245) entre a investigação positiva e a metafísica pela enganosa hiper-sofisticação conceitual desta última, reclamada externamente e de forma

fundante, e a “obstinação” da primeira, com o apelo aos fatos, só nos resta a situação desesperadora onde a relação se oferece repartida – a filosofia, oferecendo os conceitos; a ciência, entregando os fatos?

Não foi por acaso que anteriormente afirmamos que o que Jonas nos aconselha é “dar *um* passo de aproximação”. Se o destaque a “*um* passo” claramente não significava uma postura de recuo, tampouco significava “passar para outro time”. Que um pé pise em outro solo, não quer dizer que se deve abandonar completamente a pátria que lhe oferece o chão próprio. Aqui, deve-se falar de uma *aproximação autônoma*: isso fica especialmente claro quando Jonas afirma, por exemplo, que ao filósofo é necessária “uma atenção séria, mas não servil, aos ensinamentos da ciência natural, especialmente da biologia” (PE xiii). Mas em que sentido se deve entender mais precisamente essa autonomia?

Para começar essa análise, podemos partir de uma entrevista concedida por Jonas a Ingo Hermann, quem ao tentar esclarecer o termo “biologia filosófica” – em contraposição à expressão “filosofia da biologia” – pergunta: “*Eu compreenderia*”, diz ele, “*uma ‘Filosofia da Biologia’, mas uma ‘Biologia Filosófica’ – Isto não seria uma forma de reducionismo, que diria: a Filosofia da Biologia é a Biologia?*” (EV 105). A resposta de Jonas a Hermann foi, claro, um enfático “não”. Sem nos atermos ao deslize de Hermann ao terminar a pergunta justamente com o termo “filosofia da biologia” ao invés de biologia filosófica, tentemos elucidar a raiz do “não” de Jonas. A primeira coisa que se deve entender é que com autonomia não se pretende “reducionismo” algum; não se trata de afirmar que a biologia filosófica é a biologia. A autonomia da filosofia – e, em especial, de uma biologia filosófica – não é algo como uma total independência. O aspecto escolar e, por assim dizer, inclusivista que destacamos acima rejeita já de saída qualquer ideia de independência. Autonomia quer dizer aqui algo diferente. Significa que a filosofia possui uma peculiaridade que pertence só a ela e não ao fazer científico. Essa peculiaridade não precisa ser um traço único, mas antes se constitui de vários aspectos diferenciadores. De modo muito simples, a peculiaridade se encontra inicialmente no fato de que enquanto a ciência de modo geral possui um método e, objetos bem distintos, caso se pense nas ciências individualmente. Na filosofia, ao contrário, tudo é matéria para reflexão e não há apenas um método específico, mas distintos métodos, cada um deles apresentando-se como não definitivo, nem provavelmente como o último (cf. PRVEJ 7). Mais ainda:

cada ciência natural pode estabelecer a qualquer hora o que lhe é válido e o que deve, de uma vez por todas, ser deixado de lado, com a certeza de que justamente o último resultado é, até o momento, o mais certo. O passado é, quando muito, de interesse histórico. Nenhum físico de hoje pode desenterrar a teoria do “flogisto”. Mas Platão e Aristóteles, os Estóicos e os Epicuristas, Hume e Kant, Hegel e Nietzsche, sempre permanecem, para o filósofo, dignos de discussão e de adesão.

Embora não se possa seriamente se considerar um alquimista ou astrólogo, pode-se muito bem se considerar um aristotélico ou um hegeliano. Em filosofia não podemos ter e nem sequer desejar ter um consenso definitivo sobre o certo e o errado: isto seria a morte da filosofia (PRVEJ 7-8).

Três coisas, portanto, são consideradas: método, objeto e validade dos resultados. Em relação a esse último ponto, a validade dos resultados, não é bem verdade que os resultados científicos gozam de tanta clareza quanto à sua validade, embora se fale muitas vezes na atual cosmologia e física contemporâneas de um modelo padrão e mesmo que de fato se possa identificar o *mainstream* em outras áreas como a biologia, a verdade sobre os resultados científicos é sempre mais um número infinito de teorias que se embatem e concorrem para o status de “teoria padrão”. De qualquer forma, para além desse ponto mais geral, é preciso entender o que particularmente diferencia objeto e métodos científicos daquilo que a filosofia – e, em especial, uma biologia filosófica – busca. Aqui, claro, devemos nos restringir à diferença entre a ciência e a filosofia *jonasiana*, já que não poderíamos abarcar todas as perspectivas filosóficas possíveis.

Em nenhum lugar de sua obra Jonas é tão preciso sobre essa questão como em *Erkenntnis und Verantwortung* (1991). Nessa grande entrevista concedida à Ingo Hermann, que virou livro, Jonas distingue claramente uma “biologia filosófica” de uma “pura biologia física”:

Uma biologia não-filosófica é uma pura biologia física. Esta, em função de sua própria empreitada e de sua própria pureza metodológica, precisa ignorar que este constructo [*Gebilde*] com o qual ela se ocupa [o organismo animal] tem sentimento, sente, espera, teme ou tem também angústia, sente cobiça, fome e sede, é curioso e assim por diante. Isto precisa ser ignorado, pois naturalmente nenhuma química celular biológica pode ser acionada quando no meio do caminho aparece uma constante pergunta: o que isto significa eventualmente para a condição interior do ser vivo [*Lebenssens*] a que esta célula pertence?

Uma biologia filosófica é aquela que faz esta divisão artificial da esfera repetidamente [*rückgängig*] e no tratamento do organismo nunca perde de vista que este não é apenas um todo no sentido funcional, mas também é um todo no sentido físico-psíquico [*leib-seelischen*]. Quer isto dizer, o aspecto interior ou a subjetividade do organismo é tão inalienável para uma compreensão biológica como a objetividade do organismo [...] a biologia filosófica é aquela que tem consciência disso e consequentemente em sua interpretação do ser orgânico ao aspecto físico sempre combina também o aspecto psíquico. Um organismo tem também uma existência subjetiva [*subjektives Dasein*] (EV 105-106).

Em *The Phenomenon of Life* e em *Organismus und Freiheit*, Jonas também já fazia a distinção, embora não com tanta clareza:

Por sua parte, a biologia científica, confinada por suas regras ao físico, aos fatos externos, precisa ignorar a dimensão da interioridade que pertence à vida: ao fazê-lo, ela submerge a distinção entre ‘animado’ e inanimado’. Uma nova leitura do texto biológico pode recobrir a dimensão interior – aquela que conhecemos melhor – para a compreensão das coisas orgânicas e assim reivindicar a unidade psico-física da vida (PL, *Preface*, xxiii, OF *Vorwort*, 3).

A primeira consequência a ser extraída dessas passagens corrobora toda nossa posição em diferenciar a biologia filosófica de “ciências” como a “filosofia da biologia”, a “biofilosofia”, uma “filosofia biológica”, pois o adjetivo “filosófica” indica apenas que se trata de fazer biologia, isto é, trata-se de fazer “ciência” da vida, mas não de maneira *não-filosófica*, científica ou puramente física⁹⁹, mas sim de maneira filosófica. Biologia filosófica é algo distinto de “biologia física” ou “biologia científica”. Note-se que o que torna a biologia física não-filosófica é justamente o fato de ser física e não físico-psíquica ou psicofísica, isto é, não considerar o elemento psíquico. E aqui há que se estar atento, não se trata de dualismo, mas trata-se de fazer a divisão artificial entre os elementos meramente externos e os internos, entre exterioridade e interioridade. Vale lembrar que a distinção feita entre “biologia física” e “biologia filosófica” se segue ao destaque do nome de Adolf Portmann, e não por acaso este zoólogo e filósofo que exerceu influência certamente sobre Jonas considerava que, ao lado da investigação da exterioridade, a investigação da interioridade (*inwardness*) é um campo fundamental da pesquisa biológica, no qual se deveria buscar um *approach* para a consideração do fenômeno espiritual (cfr. Portmann, 1946, p. 345). Não por acaso, ao termo “biologia filosófica” também se identificam os termos “filosofia do organismo”, e até “filosofia da mente”, já que as duas últimas compõem uma “filosofia da vida”, sendo mesmo sua hipótese a abrangência das duas em uma só concepção (cf. PL 1; OF 11).

A diferença de objeto e de método assim exposta pode ainda deixar lugar para dúvidas. Para expressá-la de maneira mais concreta basta-nos indicar o seguinte. De um modo geral, a ciência possui um conceito de saber que anda junto com o seu método. O que ela conhece ela o faz a partir de uma forma específica de investigação que exige certos procedimentos. O método científico tem como uma de suas principais marcas a atenção reduzida ao que é quantitativamente mensurável no espaço e no tempo. Sua atenção recai, portanto, sobre o extensivo, sobre a *res extensa*, isto é, sobre tudo o que é material e quantificável. Isto claramente subtrai o aspecto psíquico¹⁰⁰. Agora, não só a quantificação, e a própria objeção e interdição ao antropomorfismo que a acompanha, mas também a compartimentalização caracteriza o método científico. Jonas oferece um exemplo desse segundo elemento em seu tratado sobre a ética da responsabilidade quando da explicação da abstinência das ciências naturais em relação à causalidade final:

⁹⁹ O termo “biologia científica” também aparece em outro texto de Jonas (cfr. WPE I 21).

¹⁰⁰ Para uma análise completa do processo de exclusão das causas finais em função do progresso científico, é de fundamental importância a leitura do ensaio de Jonas sobre as revoluções científica e tecnológica (cfr. PE III 45-80).

“ao investigar os processos da vida elementar, por exemplo no plano molecular, o biólogo procede *como se* não soubesse que existe um organismo inteiro no qual tais processos ocorrem; ao investigar organismos inferiores, procede como se ele não soubesse que existem organismos mais elevados; ao investigar os mais elevados, procede como se não soubesse que eles possuem subjetividade; ao investigar o mais elevado de todos (e seu cérebro), como se não soubesse que o pensar determina seu ser” (PV 136-137; IR 70)¹⁰¹.

O “como se” destacado por Jonas na passagem acima é a própria identificação do gesto reducionista (materialista) das ciências naturais¹⁰², que aí se ocupa apenas com a parte e não com o todo, com o material e quantificável, mas não com o psíquico. Não obstante, aos olhos de Jonas, é justamente esse reducionismo próprio ao procedimento metodológico das ciências – que acaba também por definir seu objeto – o principal responsável por seu grande sucesso: “A ciência natural materialista deve seu sucesso, na verdade, ao fato de que ela quer ser precisamente isto [materialista] e nada mais, ou seja, à definição de seu objeto, que representa uma edição expurgada dos dados do ser *ad usum Delphini*, para o uso do cientista natural: a eliminação dos fins, das qualidades sensíveis, e da subjetividade” (MGS 62; PUMV X 249-250)¹⁰³. Ao sucesso desse expurgo operado pelas ciências, a resposta da própria filosofia foi outro expurgo: sua concentração à consciência e à linguagem apenas; todas as formas de idealismos, epistemologismos e linguisticismos são resultados desse novo expurgo – agora no interior da própria filosofia.

Tais expurgos artificiais têm sua função e se justificam pelos ganhos que oferecem ao conhecimento adquirido. Sob a guarda de tais expurgos não só muitos importantes conhecimentos foram alcançados como muitos outros ainda serão. Jonas pensa que o método científico não precisa ser alterado, pois é adequado e válido para os desígnios a que se propõe. Não há o que se temer quanto a isso, principalmente porque não se pode, por exemplo, oferecer uma descrição da história – e da sequência de seus eventos – em termos de uma ciência materialista (cf. Jonas/Scodel, 2003, p. 358). Mesmo no caso da correlação entre processos neurofisiológicos com certos estados e eventos da consciência, o avanço

¹⁰¹ Na entrevista concedida à Ingo Hermann, Jonas diz algo semelhante: “A objetividade é aquilo com que o cientista, o bioquímico ou químico-celular ou o anatomista ou o fisiologista, tem a ver, e mesmo o neurologista, ao ocupar-se com a função dos neurônios, não com o como o homem se sente – ou o animal, caso aquele esteja lidando com um animal” (EV 105-106).

¹⁰² Jonas acrescenta ainda a “neutralização” como uma característica própria do fazer científico, que recusa tautologicamente qualquer caminho lógico do ser ao dever, e decretando um conceito de ser “livre de valor” (cf. PV 92; IR 44; MGS 62; PUMV X 249).

¹⁰³ Aqui não é preciso ainda pensar até que ponto a diferenciação que Jonas faz é correta ou não, e se sim quais os argumentos que aparecem em cena para justificar a posição de Jonas. Isto faremos ao tratar mais diretamente do problema da finalidade. Ernst Mayr, por exemplo, quer fazer crer que, embora materialista, esta já não é a situação da biologia científica atualmente (cf. Mayr, 2003[1982], p. 32-67; 74). Por enquanto, basta entender que é esta redução *al delphini* aquilo que distingue o elemento científico da biologia física e que a distingue da biologia filosófica.

pode vir a ser indefinido, mas permanecerá sempre a pergunta sobre se o pensamento se convence com uma explicação não teleológica (cf. Jonas/Scodel, 2003, p. 352).

Que tais expurgos encontrem *justificação e utilidade metodológica* não significa, entretanto, que o mesmo se aplica desde o ponto de vista ontológico. Mas é justamente o que acaba por fazer a ciência. Para além da interdição do antropomorfismo e da meta quantificadora (cf. PV 136; IR 70), ela alega ao seu favor “a vantagem crítica (occamista) de que ela faz a suposição mais econômica sobre o ser” (PV 92-93; IR 44). Para Jonas, entretanto, isto é ontologicamente uma ficção. Pois “estes dois pontos de vista [...] são logicamente complementares e se ajudam mutuamente – ao buscarem consolidar-se isoladamente, embora em detrimento de seus respectivos objetos, cada um deles é literalmente ‘muito curto’: a compreensão do ser humano sofre tanto do prejuízo quanto a compreensão da vida extra-humana” (OF, *Vorwort*, 3). O problema, então, aparece quando cada um dos lados dos expurgos “equiparam o método com o objeto e a parte com o todo”, pois aí “os beneficiários se tornam vítimas da ficção que os guia. De críticos se tornam dogmáticos, de antimetafísicos se tornam involuntariamente metafísicos. As ciências naturais não devem ser reprovadas por isto e deveriam se manter firmes em sua empresa. Já o físico deveria guardar-se de transformar sua física em uma metafísica, isto é, de achar que a realidade que ele conhece seja o todo da realidade” (MGS 63; PUMV X 250). O dogma científico de que não há verdade metafísica

pressupõe um conceito definido de conhecimento, para o qual ele é verdadeiro: a verdade ‘científica’ não é obtida através de objetos metafísicos [...] uma conclusão tautológica uma vez que a ciência só se interessa por objetos físicos. Ao passo que não foi mostrado de maneira irrefutável que este esgota todo o conceito de conhecimento, a última palavra sobre a possibilidade da metafísica não terá sido dada (PV 93; IR 44).

Se o saber científico se considera o único verdadeiro e completo, sem o poder demonstrar, é dogmático. Enfim, o cientista “pode, então, na análise da matéria pura (uma abstração da *plenitudo entis*) limitar-se ainda aos dados mínimos escolhidos e puramente externos, como o exige o trabalho da física; ele apenas precisa resistir à tentação de transformar os dados mínimos artificialmente reduzidos em uma metafísica reducionista – uma tentação aparentemente mais difícil de se resistir do que aquela que lhe é oposta, o antropomorfismo” (PV 138; IR 71). Mas a ciência não esgota o conceito de saber, logo não esgota também o conceito de ser, isto é, seu saber sobre o ser não abrange todo o ser. E é isso que a filosofia busca.

O que se precisa entender, portanto, é isso: A filosofia tem como tarefa o todo do Ser (Realidade) e para sua compreensão tudo que lhe presta testemunho deve fazer parte de

uma descrição/conceito que faça justiça ao Ser como um todo: os testemunhos mais manifestos, os mais desenvolvidos e o mais pleno, e não apenas os mais ocultos, menos desenvolvidos e pobres (cf. PV 136; IR 69-70).

Jonas fala em outro lugar da necessidade da filosofia precaver-se disso que ele considera um entrincheirar-se em meras especialidades:

De qualquer forma, refletir sobre o todo é tarefa da *filosofia*, mas, intimidada pelas ciências exatas e (com Descartes) exaltando a ‘certeza’ como principal característica do saber, ela renunciou a esse ofício nobre, ainda que inexato, entrincheirando-se em sua própria parte do todo como uma ciência especial. A sobrestimação desmedida (que chega à comicidade da admissão única) dos temas epistemológicos, lógicos, e semânticos demonstra isto – como se o que importasse principalmente fosse *como* os seres humanos compreendem e não *o que* deve ser compreendido. E em relação a este ‘o que’, a divisão de trabalho não pode ter a última palavra. Em última instância, as partes fazem parte da divisão juntas e têm que ser trazidas juntas sob *uma* fórmula universal (MGS 63-64; PUMV X 250-51).

Ao lembrar de Apel e Habermas, e da redução da filosofia à análise da linguagem e à ética, Carlos Cirne Lima, por exemplo, nota bem o perigo dessas trincheiras que os filósofos têm construído ao seu redor e adverte: “*Cavete, philosophi*, a Filosofia e os filósofos que se cuidem, pois, se as coisas continuarem assim, a Linguística lhes vai tirar das mãos a Análise da Linguagem e a Etologia lhes arrebatará a Ética” (Lima, 2003, p. 24).

Cabe à filosofia, portanto, a tarefa do todo; e por isso ela tem que fazer as “questões últimas” e pensar mesmo o indemonstrável – mesmo contra a moda de que isso seja sem sentido, como o pensa, por exemplo, a escola de Viena, a qual Jonas ataca mais de uma vez (cf. MGS 64, PUMV X 251). Por isso diz Jonas já em seu ensaio de uma biologia filosófica: “muito embora meus instrumentos sejam, na maior parte das vezes, a análise crítica e a descrição fenomenológica, não me esquivei, ao fim, da especulação metafísica, quando a conjecturação sobre as questões últimas e indemonstráveis (mas nem por isso, sem sentido) pareceu necessária” (PL, *Prefácio*, xxiv; OF *Vorwort*, 4)¹⁰⁴. Mas a não esquivia jonasiana da metafísica vem acompanhada também de uma consciência transformada de Jonas a respeito dos limites do saber filosófico (metafísica) – uma consciência que pode em última instância ser resumida com a seguinte assertiva de Jonas:

Naturalmente, toda tentativa de espalhar sal no rabo do enigma do universo acaba necessariamente por cair em descrédito, mas há que se arriscá-la sempre novamente, e a cada nova vez como uma aventura diferente e única, mitigada pelo consolo de que pelo menos, ao assim se fazer, encontra-se

¹⁰⁴ Este aspecto certamente não passou despercebido: Tibaldeo, por exemplo, afirma que para Jonas “não há incompatibilidade entre racionalidade e investigação metafísica, especialmente porque a última deve ser entendida como uma ‘conjectura sobre questões últimas e indemonstráveis (mas de modo algum, portanto, sem sentido)’” (Tibaldeo, 2011). Hösle, por sua vez, está atento ao fato de que a fenomenologia não é toda a história da biologia filosófica de Jonas, que segundo diz ele, “é um dos maiores feitos deste século, por causa de sua riqueza fenomenológica bem como de suas implicações metafísicas” (2001, p. 40).

em boa companhia – na melhor de todas as companhias, inclusive: aquela da *philosophia perennis* (MGS 64; PUMV X 251; 2010, p. 71).

Aqui, será preciso um importante parêntese. Nathalie Frogneux dá à biologia filosófica o título peculiar de *phénomelogie du vivant* (2001, p. 151)¹⁰⁵. O que essa expressão comporta em termos de significação é para a autora belga algo bastante específico e toca um dos principais pontos de sua tese de 2001. Vale a pena dedicarmos algumas linhas na análise dessa afirmação, pois esse ponto nos ajudará explicitar nossa própria posição. De início, ela pensa que há uma dupla crítica na análise jonasiana do pensamento moderno. Primeiro, uma crítica ao dualismo cartesiano, que deixa escapar o conhecimento dos seres vivos; segundo, uma crítica ao que ela chama de “ceticismo moral”, que deixa o homem sem guia para a ação. A *phénomelogie du vivant* seria exatamente a resposta jonasiana ao dualismo cartesiano enquanto a “teleologia imanente global”, a solução contra o ceticismo moral. Essa dupla crítica, pensa Frogneux, não são apenas dois aspectos de um mesmo projeto inicial, mas apontam para uma evolução do pensamento jonasiano. Segundo ela “a inflexão estritamente teleológica do pensamento jonasiano refere-se, sobretudo, ao fim dos anos 1970, e eminentemente ao livro *O Princípio Responsabilidade*” (p. 152).

Frogneux sabe, entretanto, que a demonstração de uma “mudança de orientação” por parte de Jonas apresenta problemas, dos quais ela destaca dois: (1) a publicação repetida de alguns textos com apenas ligeiras modificações; e (2) o fato de que Jonas se remete aos textos anteriores.

Apesar dessas dificuldades, ela busca especificar onde podemos encontrar as indicações relativas ao pensamento de Jonas. O primeiro sinal encontrar-se-ia no fato de que as partes que compõem o livro *The Phenomenon of Life* foram escritas em momentos diferentes, e que alguns lapsos aparecem a partir das partes que datam da metade dos anos 60 e se acentuam com a versão alemã *Organismus und Freiheit*. Este último ocuparia mesmo, segundo ela, uma posição intermediária entre os períodos fenomenológico-existencial e metafísico da filosofia de Jonas. As “provas” da “mudança de orientação” não param aí. Frogneux diz que “enquanto em *The Phenomenon of Life* Jonas fala de uma revolução ontológica entre o vivente e o não-vivente que pode ainda se realizar sob o fundo da história ou da evolução, em *Organismus und Freiheit*, a ontologia se opõe à história” (p. 152).

¹⁰⁵ Frogneux, entretanto, também utiliza o termo “filosofia da biologia” (cf. Frogneux 2008b, p. 24). Também Renaud Barbaras restringe-se a pensar a biologia filosófica de Jonas como “fenomenologia da vida”, embora não chegue a afirmar que ela se resume apenas a isso (cf. Barbaras, 2003; 2008, esp. p. 9); Jacques Taminiaux refere-se à biologia filosófica de Jonas com vários nomes, dentre os quais *ontologie phénoménologique du vivant* (2001, p. 94) e *phénoménologie de la vie* (ibid., p. 108). Olivier Depré, por sua vez, utiliza demaneira mais acertada a expressão “phénoménologie de l’organisme” (2003, p. 165), mas também “métaphysique de la vie” (2003, p. 165; 168).

Se bem destacara já Jacques Dewitte (2002) que *Organismus und Freiheit* constitui um texto complementar, a *The Phenomenon of Life*, e não uma mera tradução, Frogneux agora pensa que não se trata apenas de maior riqueza e densidade do texto alemão, mas acredita que as emendas sucessivas apresentam uma inflexão nova e até certo ponto uma radicalização das posições iniciais. O principal motivo oferecido para essa conclusão, ela o encontra na supressão do ensaio “Heidegger and Theology”. Como se sabe, Jonas afirma no prefácio de *Organismus und Freiheit* que retirara o texto por duas razões: tanto porque o texto já tivera sido publicado em alemão bem como pelo fato de não fazer falta à marcha do argumento – este último sendo o motivo mais importante (cf. OF, *Vorwort*, 5). Com nenhum dos dois motivos se satisfaz Frogneux. Antes, supõe ela, o ensaio em questão “constitui uma unidade orgânica” com outros dois ensaios: “Is Faith still Possible?” (1976) e “Change and Permanence” (1969), ensaios estes que juntos com aquele compõem a “hermenêutica jonasiana” (p. 153). Quer isto dizer, a supressão de “Heidegger and Theology” significa a supressão da história em *Organismus und Freiheit*, à qual ela indicara.

A respeito de tudo isso, entretanto, somos obrigados a discordar de Frogneux. Abaixo ofereço minhas razões para tal afirmação. Primeiro: não há registro algum de uma *confessio* de Jonas quanto a uma suposta *Kehre* no melhor estilo heideggeriano. E não por falta de oportunidade; muito pelo contrário, Jonas foi talvez um dos filósofos que mais ofereceu renovados comentários autobiográficos sobre seu pensamento. Mas não só a falta de uma *confessio* garante a crítica a Frogneux. Ora, o erro se encontra na tese principal mesma. A separação entre *phénomelogie du vivant* e “teleologia imanente global” não existe em Jonas em momento algum de sua obra. Quando da elaboração de sua tese, Frogneux não tinha à sua disposição as *Erinnerungen* de Jonas, que foram publicadas apenas em 2003. Ora, aí se encontram as *Lehrbriefe* que Jonas escreveu para sua esposa. Dentre elas, a carta 40 (cf. *Erinnerungen* 348-350), que data de 3 de janeiro de 1944, já traz claramente a concepção que Frogneux chama de “teleologia imanente global” (Isto trataremos de maneira mais pormenorizada no §13). Com esse simples fato, todo o primeiro argumento de Frogneux cai por terra. Mas também seu segundo argumento é, a nosso ver, falso. Pois o último parágrafo da *Transição* tal como se encontra em *Organismus und Freiheit* é um acréscimo em relação a *The Phenomenon of Life*, e ao contrário do que pensa Frogneux é justamente a consideração da história no interior da ontologia. O parágrafo é a bem dizer um resumo dos resultados de “Change and Permanence” – justamente o texto que trata da compreensão da história, e que faz elogios à dimensão metafísica do homem, mostrando, inclusive, a impossibilidade da história sem o trans-histórico, isto é, que o trans-histórico se

encontra na história mesma (algo que consideraremos de perto mais à frente em nossa tese).

Vale ressaltar ainda que “Is Faith still Possible?”, ensaio que compõe a “unidade orgânica” da hermenêutica jonasiana, citado por Frogneux, é um ensaio de 1976, período supostamente metafísico, segundo ela. E nesse sentido temos que perguntar: por que a data deste ensaio foi excluída por ela no texto, embora a dos outros ensaios não?

Há, entretanto, que se enfatizar o fato de que existe, de fato, um “passo adiante” no pensamento de Jonas no que diz respeito à *teologia* (natural). Pois diz o filósofo:

o fato de, nesta conferência [‘Immortality and the Modern Temper’], ter recorrido a um mito simbólico – uma liberdade tomada a partir do exemplo de Platão – estava como tal já em desacordo com a rigorosa desmitologização de Bultmann, e a divergência foi por mim articulada ainda no final de ‘Heidegger and Theology’ [...] Mesmo depois, aventurei-me a tirar algumas conclusões desse ‘mito’ hipotético em termos de uma ‘teologia’ racional, dando, portanto, um passo adiante na trilha de uma doutrina ‘objetiva’ que Bultmann buscou evitar de forma profundamente instintiva (Jonas, 1982a, 22n9).

Portanto, o “passo adiante” não vai da hermenêutica para metafísica, mas do recurso simbólico do mito para teologia racional que se permite uma elaboração conceitual da própria imagem veiculada pelo simbolismo mítico. Não se pode dizer de modo algum que aí há contraposição entre fenomenologia-existencial (ou mesmo hermenêutica) e metafísica, pois a questão toda já se encontra puramente em âmbito “metafísico” – onde metafísico, neste caso específico, quer dizer “teológico”¹⁰⁶.

Essa observação sobre um dos significados da metafísica em Jonas permite agora lembrar que, para o filósofo, o adjetivo “metafísico” também se refere àquilo que transcende a redução da análise física – a consideração das causas finais, por exemplo. Nesse sentido, “metafísico” e “fenomenológico” são expressões que apontam para o “invisível”, mas claramente experienciável: a interioridade. A consideração da teleologia enquanto parte do orgânico – incorporar o psíquico para a esfera da vida – é, portanto, um

¹⁰⁶ Albrecht Wellmer percebeu bem essa diferença em Jonas no interior da tentativa de renovação da metafísica como tal: “a consciência crítico-conhecedora (*erkenntniskritische Bewußtsein*) acerca da transcendência de todo conhecimento possível nesta narrativa mítica está, em Jonas, conectada, portanto, com uma consciência crítico-lingüística (*sprachkritischen Bewußtsein*) acerca da inefabilidade – literal – daquilo que o mito tenta dizer. E não obstante, vejo uma certa tensão entre esta consciência lingüística acerca da inefabilidade daquilo que o mito está tentando dizer e sua tentativa, entretanto, de expressar isto filosoficamente. No que se refere ao primeiro elemento – consciência lingüística acerca da inefabilidade daquilo que o mito está tentando dizer –, acredito que ele representa uma forma pós-kantiana, radicalizada, de metafísica crítica, tal como encontramos também nas reflexões críticas de Wittgenstein e Derrida sobre a linguagem. No que se refere ao outro elemento – a tentativa esforçada de Jonas de dar expressão filosófica ao conceitualmente inefável –, ele aponta para uma possibilidade – futura talvez – de preservar a metafísica kantiana ao mesmo tempo em que a ultrapassa. Duas possibilidades de ir além de Kant – e Hegel –, que, ao que creio, se excluem mutuamente” (Wellmer, 1993, p. 251).

elemento “metafísico” de uma biologia filosófica, não meramente física, como vimos¹⁰⁷. Assim, a biologia filosófica não pode ser considerada apenas uma *phénomologie du vivant*; ela é uma filosofia da vida, isto é, uma filosofia do organismo e filosofia do espírito a um só tempo, e como veremos é o ponto de partida para uma tarefa muito mais ampla. E a fenomenologia não dá conta de responder completamente pela tarefa da biologia filosófica. Para Jonas, o fenomenológico não abrange toda a análise ontológica. Isto encontra-se claramente demarcado na carta que Jonas escreveu para Leo Strauss já em 2 de janeiro de 1948: “para isto [seu novo esforço filosófico], entretanto, não basta apenas uma fenomenologia da experiência, mas se faz necessária uma ontologia objetiva do organismo, uma biologia filosófica, que por um lado se liga com a fenomenologia, e por outro, todavia, com a metafísica” (*Hans Jonas Archive*, s.d.).

5.4. Da definição substancial e positiva da biologia filosófica enquanto ontologia

Depois de apresentada uma elucidação *nominal* e *negativa* da biologia filosófica, que, entretanto, já nos ofereceu boas informações sobre o significado dessa “ciência”, é ainda necessário, seguindo ainda com as considerações metodológicas, que se apresente o significado *substancial* e *positivo* dessa “ciência” filosófica, para só depois passar-se às considerações metodológicas propriamente ditas (relacionadas tanto ao aspecto histórico quanto ao epistemológico) do qual ela se vale para pensar seu “objeto” de conhecimento.

O que Jonas afirma de saída sobre sua biologia filosófica em *Organismus und Freiheit* (1973) é nada menos do que isto: trata-se de “uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos” (OF 3)¹⁰⁸. Mas o que ele entende aí por “interpretação ontológica”? Oferecer uma resposta a essa pergunta é importante num contexto filosófico posterior ao aparecimento de *Sein und Zeit* (1927) – principalmente em se tratando de um filósofo como Jonas, que foi aluno de Heidegger. Franz Josef Brüseke, por exemplo, equivoca-se ao pensar que entre os herdeiros de Heidegger “é Hans Jonas provavelmente aquele que apresenta a proposta mais sistemática de uma tentativa de fundamentar uma ética a partir

¹⁰⁷ Em relação a isso, uma prova aparece claramente quando da afirmação de Jonas quanto ao fato de que a questão da teleologia enquanto tal é um problema metafísico, e essa é uma crítica que Jonas lança contra o modelo matemático de Bertalanffy, que enquanto tal não consegue dar um passo adiante para a resolução da querela entre mecanicismo e vitalismo (cf. Jonas, 1951b, p. 351).

¹⁰⁸ Na versão em inglês, Jonas, no entanto, referia-se neste trecho a “uma interpretação ‘existencial’ dos fatos biológicos” (PL xxiii). Aqui, por exemplo, encontra-se o motivo pelo qual Lawrence Vogel, ao distinguir o que afirmamos ser os planos lógico/especulativo e ontológico da metafísica jonasiana, cunha ao seu turno o primeiro plano de “metafísico”, e o segundo de “existencial” (cf. Vogel, 1995; 1995).

da ontologia fundamental” (Brüseke, 2005, p. 10)¹⁰⁹. Não importa que Brüseke esteja se referindo à fundamentação metafísica da ética, o erro aí é fruto da identificação entre os termos ontologia e metafísica como equivalentes (o que já é um erro se não se oferece outras observações complementares), e pensar que ontologia quer dizer ontologia fundamental. Esse simples exemplo já demonstra a necessidade de se enfatizar um conceito não heideggeriano de ontologia em Jonas.

Para começar, Jonas nunca se refere a uma ontologia fundamental em seu grande tratado sobre a ética, nem em seus textos sobre ontologia. Sempre que ouvimos o filósofo falar (em textos publicados e não-publicados) da ontologia fundamental heideggeriana, o tom jonasiano não é senão fortemente crítico. Sem podermos nos estender a esse respeito, mas também sem poder deixar de explicitar o problema dignamente. De saída, o próprio termo ontologia fundamental é às vezes não considerado em todas as suas implicações. Ele é sempre identificado com a analítica do *Dasein*. Mas a analítica não é apenas isto: ela também se refere à nova compreensão do Ser que Heidegger inaugura em *Sein und Zeit*, e que está estreitamente relacionada com a diferença ontológica. Então, a ontologia fundamental precisa ser pensada nessas duas direções. E em ambas Jonas não deixa de se mostrar crítico. Vejamos como nesses dois aspectos a ideia de uma “ontologia fundamental” não encontra acolhimento da parte de Jonas.

Do lado da questão da diferença ontológica, a primeira coisa que se deve observar é que, para um judeu como Jonas, o sentido da ideia de criação, própria da tradição judaico-cristã, não deixou de ter o devido valor¹¹⁰ e encontrou, segundo ele, respaldo nas próprias evidências cosmológicas contemporâneas (cf. MGS 32). Heidegger, entretanto, apesar de toda sua formação católica de juventude, era grego demais para se deixar levar pela ideia de criação. Especialmente importante é destacar que nesse ponto específico o problema era ainda mais difícil porque sua Grécia não era aquela de Platão, vista desde a perspectiva da criação demiúrgica do mundo, que encontramos no *Timeu*, mas era a Grécia de Aristóteles, um mundo avesso ao seu próprio início. E o que explicita esta diferença? Resposta: o encontro particular de Heidegger e Jonas com a célebre questão de Leibniz: “por que há antes algo do que nada?”¹¹¹. Heidegger tem aí um intento bem distinto daquele de Jonas. Permitam-nos mostrar isso a partir da seguinte exposição.

¹⁰⁹ Talvez o que levou Brüseke a tal erro se deva ao fato de Jonas distinguir ôntico e ontológico em *Das Prinzip Verantwortung*. Eric Pommier (2012, p. 17-18), especialmente, enfatizou isto. Mas há que se dizer que essa distinção não é a mesma que aquela feita por Heidegger.

¹¹⁰ Para as considerações de Jonas sobre o conceito de criação, remetemos o leitor ao ensaio “Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind” (cf. PE II 21-44).

¹¹¹ Em *Einführung in die Metaphysik* (1935) Heidegger explicita: “por que há simplesmente o ente e não antes o nada? Eis a questão. Certamente não se trata de uma questão qualquer... Esta é evidentemente a primeira de

No curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) – ministrado, portanto, no ano de publicação de *Sein und Zeit* – Heidegger oferece uma elucidação do que a partir da diferença ontológica distingue a filosofia da ciência. O nada aparece aí como um conceito-ironia: ele é o oposto daquilo que é. Mas o que é? Certamente não o ser, mas o ente. O ente é. O tema da filosofia se torna aqui o Nada (entenda-se: o não-ente, jamais o não-ser). A filosofia científica não é a formação de uma visão de mundo, porque ela não é *uma* ciência, mas antes *a* ciência. As diversas ciências visam o ente, seus vários tipos; elas visam, portanto, as várias regiões do ser. Não obstante, elas pressupõem uma compreensão do ser. Para que se entenda, toda proposição científica é do tipo: “tal ente *é* de tal modo”; “este outro ente *é* de outro modo”. Ela nada diz, entretanto, sobre o “é” que faz a cópula entre um ente determinado e seu predicado (considerado supostamente como aquilo que seria o ente, sua essência). Mas este modo de conhecimento chega no máximo aos aspectos (*eidos*) e propriedades do ente, jamais ao seu ser. A filosofia, para Heidegger, deve, entretanto, compreender o sentido (*Sinn*) de ser e não fazer afirmações sobre os diversos entes. Ela, portanto, não é visão de mundo (*Weltanschauung*), mas antes [a] ciência do Ser (do Nada). A filosofia é ontológica, e qualquer visão do mundo é ôntica (cfr. GA 24, p. 1-34). Isto mostra que a filosofia deve buscar pensar o sentido de ser, deixando para as outras ciências o pensar sobre os diversos entes: para a biologia, os seres vivos, para a teologia, o sagrado e a essência da deidade (cf. SZ 28).

É nesse sentido que mais tarde Heidegger irá dizer na “Carta sobre o Humanismo” que o Ser “não é Deus, nem um fundamento do mundo”, mas antes “é mais amplo que todo ente... seja isto... um anjo ou Deus” (GA 9, p. 331)¹¹². Jonas, por sua vez, deixa claro sua crença em um “fundamento do ser, ou o Divino” (Jonas, 1987a, p. 4) ao construir seu mito sobre a criação do mundo. Nele a metafísica é ainda onto-teologia (metafísica), apresentando, entretanto, uma solução extremamente salutar a tal problema. Então, se para Heidegger a questão leibniziana dá ensejo para o apontamento da necessidade de uma ontologia fundamental, para Jonas, aquela tem antes o sentido de uma questão cosmológica

todas as questões” (Heidegger, 1935/1958, p. 1). Jonas, por sua vez, sustenta a ideia de que “o sentido da questão de por que *há* antes algo e não nada deve ser esse: porque *deve* existir algo de preferência ao nada, qualquer que possa ser a *causa* de seu vir a ser?” (IR 48; PV 99), isto é, deve estar relacionado à origem do que existe, portanto, com a Criação. A esse problema Jonas dá o nome sugestivo de “o enigma da criação”.

¹¹² É por isto que Heidegger pode, inclusive, separar o âmbito filosófico do teológico, visto que a filosofia já não seria teologia, mas apenas ontologia. Este seria todo o problema de se pensar o ser como substância, para Heidegger. Para o problema da onto-teologia em Heidegger, cfr. GA 11, p. 51-80.

que se estende até uma cosmogonia, oferecendo, inclusive, enquanto orientação para uma verdadeira teodiceia – na verdade, para o fim de toda teodiceia¹¹³.

Que a questão do Ser em Heidegger tenha de ser trazida junto com a temática da diferença ontológica, Jonas não deixa de salientar em seu ensaio “Heidegger and Theology” (1964): “deve ser clara e *inequivocamente* compreendido que o ‘ser’ em Heidegger é, com a “diferença ontológica”, dentro do suporte com o qual a teologia tem que considerar desde a totalidade do mundo criado [...] o ser – isto é, o ser dos entes – *se revela*, por *sua iniciativa*, na experiência, no encontro dos entes (humanos) com os entes (coisas)” (PL X 248). Neste mesmo sentido, tenta mostrar Jonas aos participantes da conferência Drew, a diferença ontológica não permite que Deus e Ser sejam identificados:

Deus, que é *um* ser (de novo a posição de Heidegger), não ‘se desvela’ (embora, em termos Bíblicos, ele possa se “revelar”), mas o Ser desvela-se através dele, e sua imperiosa auto-revelação pode inclusive impedir o desvelamento do Ser – ele pode, por assim dizer, bloquear a visão do ser [...] Os seres são ocasiões para a experiência [*experiencing*] do ser; Deus é um ser: portanto Deus, quando encontrado, é uma ocasião para a experiência do ser [...] Uma vez que o ser não é o ser deste ou daquele ser, mas enquanto o ser-si-mesmo [*being-itself*] transcende todo ser particular – em direção ao ser como tal e em direção a todos os outros seres: assim, o pensar primordial sobre Deus é um pensar longe de Deus ou um pensar para além de Deus (PL X 250)¹¹⁴.

Esta, entretanto, é só uma primeira hipótese. Pois se em Heidegger há uma analogia entre o Ser que se revela e o Deus auto-revelador, como sugere supostamente a tradição oral, então outra hipótese aparece: “já que *não pode* existir uma declaração que não seja ontológica nem ôntica, fica claro que as declarações de Heidegger sobre o ser são realmente, pelo menos em parte, ônticas, não ontológicas, independentemente de seus protestos – e isto quer dizer que elas são metafísicas” (PL X 252). E Jonas confirma isso com a linguagem do Heidegger depois da *Kebr*: “a linguagem do último Heidegger, em contraste com aquela rigorosamente ontológica de *Sein und Zeit*, tornou-se crescentemente e perceptivelmente ôntica” (PL X 252).

É de se duvidar, entretanto, que Heidegger tenha mudado a esse respeito. Mais plausível é pensar que a diferença ontológica continua tendo seu valor até o fim, já que a crítica à onto-teologia aparece em textos de maturidade. Esta desconfiança também é

¹¹³ Cf. capítulos 14, 15 e 16 de *Materie, Geist und Schöpfung* (1988). Também Yotam Hotam percebeu a importância da teologia para a compreensão da crítica filosófica de Jonas (bem como de Karl Löwith) a Heidegger (cf. Hotam, 2009).

¹¹⁴ Jonas resume assim o argumento precedente: “todo o argumento precedente estava baseado na suposição de que [o sentido de] ‘Ser’ é compreendido de maneira estritamente ontológica e não ôntica, não como algo em si mesmo sendo (que, entre outras coisas, envolveria um regresso infinito). Em outras palavras, respeitei a liminar de que o ser não precisa ser hipostasiado, enquanto Deus, claro, deve ser um ente. Nos termos desta concessão não se pode obter uma *analogia* entre o ser da filosofia de Heidegger e o Deus da teologia cristã, mas, ao invés, deve-se seguir todas as conseqüências da diferença ontológica as quais acabei de explicitar” (PL X 251).

partilhada por Jonas, que salienta numa nota de rodapé: “quando estive na Alemanha, fui informado por participantes desse encontro que pelo menos as partes de Heidegger na formulação [sobre a relação entre a revelação do Ser e o Deus auto-revelador] eram hipotéticas e tinham função argumentativa, e não antes uma afirmação de sua própria posição” (PL X 251n15). Daí que o próprio Jonas, num de seus últimos textos, intitulado *Philosophie* (1992), em que ele faz uma retrospectiva e previsão da filosofia no final do século, mostre-se também insatisfeito com a concepção do Ser daquele que se convencionou chamar de o “último Heidegger”:

E, no entanto, este ‘*Dasein*’ que nos deixa perplexos de seu aparecimento do supostamente neutro ‘estar-à-mão’ [*vorhandenen*] do mundo externo que a ciência nos revela – apareceu antes de tudo com a evolução das espécies e então repetidamente em cada caso com a concepção e o nascimento. Isto deve dizer algo sobre a natureza objetiva, que faz com que isto – e nós – ocorra. A natureza deve ser questionada, por assim dizer, sobre suas intenções a nosso respeito. O próprio Heidegger, após escrever *Sein und Zeit*, julgou necessário tal inversão da pergunta do ser e a chamou de “virada” [*Kehre*]. A questão não é mais o que significa o ‘mundo’ para o ‘*Dasein*’, que se encontra nele, mas o que o ‘*Dasein*’, isto é, o ser humano, significa para o mundo que o contém – contém você e eu. No primeiro caso, o fundamento [*Grund*] da relação é ‘o homem’, no outro ‘o ser’. Mas Heidegger nunca traz esta pergunta sobre o ser – como ela o é, a saber, que o ser contém e mantém o ser humano e o que ele revela desse modo sobre si mesmo – em correlação com o testemunho de nossa evolução física e biológica. Ao invés de levar em conta esta base maciçamente material que antes de tudo determina o enigma, ele invoca como nossa determinação fundamental uma entidade altamente espiritual que ele chama “o Ser” [*das Seyn* <a palavra alemã para “ser” em uma soletração arcaica>]. Isto significa, no entanto, como no caso da omissão do corpo, simplesmente que a questão do ser foi privada de toda sua potencialidade no que se refere à consideração da relação recíproca entre o homem e a natureza (PRVE] 24-25).

De qualquer forma, tenha Heidegger mudado ou não sua perspectiva para uma linguagem ôntica, fato é que para Jonas a atitude deve continuar crítica:

Não nos intimidemos então com a cara feia da ‘diferença ontológica’ e reconheçamos que, claro, o ‘ser’ é hipostasiado em Heidegger, como era ‘o bem’ em Platão e a ‘*causa sui*’ em Spinoza, com a diferença, claro, de que não na categoria de substância. Que *existem* alternativas ao ser da substância *deste* lado da diferença ontológica, Whitehead mostrou de forma impressionante (PL X 252).

E de forma bastante provocativa, mas não só (pois se trata de expor uma nova orientação filosófica também) Jonas completa em nota:

o estudo de Whitehead é urgentemente recomendado aos heideggerianos. *Inter alia*, ele introduz um pouco de restrição à tese inquestionavelmente aceita do ‘fim da metafísica’. Por outro lado, eles encontrariam aí, sob o rigor do conceito, muito das bem-vindas inovações de Heidegger: a ruptura com a ‘substância’, o caráter de evento do ser, a redução da entidade à ocasião atual, a interioridade da ocasião como experiência, o contexto das ocasiões como apreensões [*prebensions*], e assim por diante. Mas em Whitehead tudo isso está no nível ôntico, e objetificante. *Process and Reality* é ‘um Ensaio de Cosmologia’. Nenhuma filosofia da natureza pode resultar do pensamento de Heidegger (PL X 252n16)¹¹⁵.

¹¹⁵ Na mesma direção de uma tal reorientação de Heidegger para Whitehead se pode ler a modificação seguinte: enquanto em *The Phenomenon of Life*, Jonas diz lidar com “teorias de Platão a Heidegger” (PL, *Prefácio*, xxiv), na edição alemã ele afirma, entretanto, lidar com “teorias de Platão a Whitehead” (OF, *Vorwort*, 4) –

Tudo isto era o caso da crítica jonasiana à ontologia fundamental pensada a partir do aspecto da diferença ontológica. Mas crítica também é a posição de Jonas em relação à ontologia fundamental enquanto identificada com a própria analítica do *Dasein*. Em sua *Vorlesung* sobre o *Sein und Zeit* de Heidegger, ministrado na New School, em 1967, Jonas interpreta a “ontologia fundamental do *Dasein*” como “oferecendo um fundamento seja para a questão concernente ao Ser, ou, para dar um passo adiante, para a ontologia em um sentido mais abrangente. A analítica do *Dasein* foi concebida por Heidegger como estabelecendo um fundamento. Este é o significado da ontologia fundamental. Não que esta seja a principal parte da ontologia, mas que ela oferece o único fundamento sobre o qual uma ontologia verdadeira pode um dia ser erigida” (HJ 1-4-6, p. 8). Ou de forma ainda mais clara: “para levantar a questão do Ser [*Being*] não se pode ter uma verdadeira doutrina da essência dos entes [*Beingness of beings*] a menos que se tenha examinado primeiro a ontologia do *Dasein*. Para Heidegger, isto é fundamental para qualquer outra ontologia” (HJ 1-4-6, p. 8). Essa não é uma interpretação que se afaste de afirmações literais do próprio Heidegger: “a analítica do *Dasein* não tem como finalidade uma fundamentação ontológica da antropologia; seu objetivo é uma ontologia fundamental” (SZ 200).

Mas para o que nos interessa aqui, mais importante é esta reveladora passagem: “Dr. Jonas não tem certeza se concorda, mas esta é posição de Heidegger” (HJ 1-4-6, p. 8)¹¹⁶. A razão para Jonas não concordar se deve à prevalência da análise do *Dasein*, a qual ele vê como expressão de um idealismo por parte de Heidegger. Jonas aponta para este fato de vários modos: “há um certo resíduo idealístico no argumento. Isto é, todos os objetos são objetos para um sujeito e o que eu digo sobre qualquer objeto vale inversamente para o que posso dizer de um sujeito” (HJ 1-4-6, p. 8). De outro modo, diz Jonas: “sem o *Dasein* não há *Sein* – pode existir entes [*beings*], mas não Ser [*Being*]. A própria ontologia implica ou pressupõe o *Dasein*. Esta é uma afirmação muito perigosa a respeito da qual Heidegger comentou mais tarde várias vezes” (HJ 1-4-6, p. 8). Esse “resíduo idealista” é uma desconfiança que vai acompanhar Jonas até o final em relação a Heidegger, mesmo que ele pense que Heidegger não fosse de fato um idealista a todo o rigor. Aqui, devemos deixar indicado apenas o fato de que Jonas recusa este “resíduo idealista” que ele encontra na ontologia fundamental do *Dasein*, pois depois trataremos mais detidamente, desde a perspectiva epistemológica, sobre qual é a diferença que separa Jonas de seu antigo mestre.

uma mudança certamente bastante significativa, já que o texto sobre Heidegger e a teologia fora tirado do livro.

¹¹⁶ O aparecimento de “Dr. Jonas não está certo se ele concorda” se deve ao fato de que o datiloscrito da *Vorlesung* é resultado de uma anotação de um dos participantes do seminário, e não do próprio Jonas.

5.5. *Objetivo e tarefas de uma biologia filosófica*

Tudo isto, entretanto, só define a concepção ontológica de Jonas em termos negativos, isto é, afasta-o da “ontologia fundamental” heideggeriana. Mas e quanto à sua definição positiva? Até onde sabemos, o único lugar onde Jonas explicita isto direta e claramente se encontra em um dos seus últimos textos, intitulado “The Burden and Blessing of Mortality” (1991): “por exame ontológico, nós filósofos entendemos um exame do modo próprio de ser de qualquer classe de entes”, e no nosso caso de uma biologia filosófica, trata-se de pensar o modo de ser daquela “classe designada ‘organismo’, na medida em que esta é, até onde sabemos, a única forma física sob a qual ocorre a vida” (PUMV 82). Daí que, como vimos na carta para Strauss, ela seja mesmo uma “ontologia do organismo”. A questão ontológica não é exatamente “o que é um organismo?”, mas “qual é o modo de ser de um organismo?”. Quando Jonas pergunta-se pelo ser da vida enquanto vida, Dewitte observa – e isto confirma o que dissemos acima sobre o afastamento de Jonas em relação a Heidegger – que “não se trata da questão do ‘Ser enquanto Ser’, como para Heidegger, mas antes como para Husserl, da diversidade dos entes e dos ‘modos’ ou ‘tipos de ser’” (Dewitte, 2002, p. 446).

Assim explicitada, entretanto, a definição é incompleta, pois ela deixa de fora todas as tarefas que devem ser levadas a cabo para o bom termo de uma biologia filosófica. Devemos, então, entender também quais tarefas cabem a uma doutrina filosófica do ser orgânico. Uma definição mais completa, isto é, que inclua todas as tarefas da biologia filosófica, foi oferecida nas *Erinnerungen*: “a descrição de seus [da forma viva] traços característicos, instrumentos, e variedades é a tarefa da biologia” (*Erinnerungen* 313). Esta definição, como se pode notar, inclui duas tarefas bem específicas: por um lado, então, trata-se de interrogar-se sobre quais são as características fundamentais da existência orgânica; por outro, a tarefa é seguir o desvelamento dos níveis ascendentes da evolução orgânica.

Porém, a relevância de uma ontologia do organismo ou filosofia do orgânico não é apenas uma tarefa ontológica entre outras, mas ocupa mesmo um lugar central para a empresa filosófica jonasiana como um todo. Que ocupe o lugar central não quer dizer que seja toda a ontologia. Pois diz Jonas: “a permanente questão fundamental da filosofia” é “aquela da natureza do Ser – e com ela também aquela do *ser da natureza*” (WPE I 19). Com esse jogo de palavras, Jonas diz algo profundamente importante a respeito de sua posição filosófica. Por “natureza do Ser” ele pensa nos traços ou atributos que o Ser como um todo

(pensado onticamente) apresenta. E com o “ser da natureza” ele confirma a meta de uma filosofia da natureza como tarefa filosófica própria, onde a natureza deve ser pensada em seu vir-a-ser, isto é, enquanto processo.

Uma vez entendido esse aspecto mais geral, fica mais fácil entender o que significa falar do lugar central da biologia filosófica: ele não aponta senão para o fato de uma “filosofia da natureza biologicamente ancorada [*biologisch verankerten Naturphilosophie*]” (BEN 27). De outro modo, Jonas ainda afirma em sua entrevista a Harvey Scodel que “para uma doutrina do ser, para uma teoria do ser, deve-se levar em consideração o fenômeno da vida, por mais raro que ele seja no universo...” (Scodel, 2003[1991], p. 351-52). Mais claramente, isto quer dizer que a filosofia do organismo ou biologia filosófica “pode estender-se até uma ontologia geral, uma doutrina geral do ser” (EV 106). A razão para esta perspectiva, explicita Jonas na introdução de seu *Philosophical Essays* (1974), é a de que “o *organismo*, com sua insolúvel fusão entre interioridade e exterioridade, constituía a contra-evidência crucial para a divisão dualista [...] o paradigma primevo para a filosofia do ser concreto e não cerceado – de fato, a chave para a reintegração da ontologia fragmentada em uma uniforme teoria do ser” (PE xiii). Jonas chega mesmo a dizer que “o corpo orgânico representa a crise latente de toda ontologia conhecida e o critério de ‘qualquer ontologia futura que venha a ser capaz de avançar como ciência’” (PL 19; OF 24). Por isto “o problema da vida, centrado no problema do corpo, é, portanto, um tema cardinal para a ontologia e a constante confusão de suas posições antitéticas modernas com o materialismo e o idealismo também o são” (PL 19; OF 24). Ou de outro modo, na entrevista a Vittorio Hösle, Jonas afirma que “a compreensão dos organismos é filosoficamente relevante”, porque no organismo o problema corpo-alma dissolve-se e a perspectiva de uma concepção monista, de um universo psicofísico, abre-se para o filósofo (cf. Jonas, 1991, p. 53). Assim, a meta a ser alcançada era, por fim, *uma interpretação ontológica do ser orgânico que transcendesse as cristalizadas dicotomias do passado* – algo que Jonas afirma ser “quase uma terra virgem” (PE xiii)¹¹⁷ – e *permitisse assim considerar a natureza do ser como um todo*.

¹¹⁷ A este respeito, os testemunhos de Jonas podem ser multiplicados: na conferência autobiográfica *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987), por exemplo, podemos ouvir: “me tornei muito ciente da tendência idealista na tradição filosófica. Eu via seu secreto dualismo – o legado de milhares de anos – contradizer-se com o *organismo*, cujo modo de ser compartilhamos com toda a vida. Compreender esse organismo ontologicamente fecharia o abismo separando a compreensão psíquica de si mesmo dos ensinamentos da física. O alvo de uma filosofia do orgânico ou uma biologia filosófica se insinuou perante meus olhos” (WPE I 21). “A interpretação ontológica do organismo pretendia corrigir este erro [o dualismo] e ser uma contribuição a uma doutrina geral do Ser” (WPE I 24). A confirmação disso ainda pode ser encontrada nas *Erinnerungen* de Jonas, onde o filósofo resume a tese de *The Phenomenon of Life*: “a essência da realidade se exprime de maneira mais completa na existência propriamente orgânica do organismo, não no átomo, nem na molécula, nem no cristal, nem mesmo nos planetas, sóis e etc., mas no organismo vivo, que sem dúvida é

O sentido de uma biologia filosófica, à qual Jonas se dedica no segundo período de sua carreira filosófica, tem como objeto, portanto, diferentemente de uma simples biologia não-filosófica, isto é, científica ou física, a *plenitudo entis* e se estende do *bios* para o todo do ser. Seu método só pode ser, além do fenomenológico, aquele da especulação filosófica que não teme fazer as questões últimas e indemonstráveis. Enfim, a biologia filosófica é uma ontologia regional e se estende até (ou é o parâmetro para) uma ontologia geral. A fórmula é, enfim, do corpo orgânico para a teoria do ser.

§6 – A negligência e a sabedoria do corpo para o conhecimento da vida

Uma vez em posse do significado e tarefas de uma biologia filosófica, podemos passar às considerações metodológicas propriamente ditas. Uma parte essencial das considerações metodológicas de qualquer “ciência” é sua consciência histórica a respeito do objeto ou tema do qual ela se ocupa. A outra parte define-se pelo próprio esclarecimento sobre a possibilidade do conhecimento que uma “ciência” afirma possuir. Em seu ensaio de uma biologia filosófica, Jonas não deixa de oferecer a devida atenção a ambos os aspectos metodológicos: o aspecto histórico e o aspecto propriamente epistemológico ou gnosiológico. Vejamos primeiro como Jonas assimila a tradição do pensamento no que concerne ao tema da vida, que inevitavelmente está ligado àquele do corpo orgânico, e o que, para ele, tal tradição negligencia ao tratar este tema central da ontologia.

6.1. História da corporeidade: da analítica do corpo até um monismo integral.

6.1.1. O que é um cadáver? O problema do panvitalismo

O primeiro capítulo de *The Phenomenon of Life* traz logo no título o que Jonas tem em mente: trata-se de abordar “a Vida, a Morte e o Corpo na Teoria do Ser”. Uma vez que é o corpo orgânico o objeto de investigação, nada mais coerente do que iniciar tal investigação com uma história da corporeidade. Aí se trata de pensar a relação entre vida, morte e corpo durante a história do pensar humano sobre a vida, a natureza e o ser. E a primeira interpretação do ser nesta longa história se caracteriza pela identificação do ser com a própria vida. *Animismo* é o pensamento que representa este primeiro estágio da

corpo, que não deixa de manter nele alguma coisa mais que o simples ser mudo da matéria. A partir desse ponto se tornava possível em geral desenvolver uma teoria do ser” (*Erinnerungen* 317).

interpretação do Ser. Entre as suas várias formas conceituais se destacam o xintoísmo, o hilozoísmo e até o panteísmo. A idéia central aí é a de que a alma (*anima*) se encontra em tudo, e mesmo a matéria é viva. Este panpsiquismo ou panvitalismo, o que seriam outros nomes adequados para animismo, tem obviamente o seu sentido próprio devido aos dados da realidade, uma vez que boa parte – ou melhor, a maior parte – desta realidade é, de fato, viva. Num mundo onde tudo é interpretado como estando vivo, o problema que se levanta só pode ser a morte. Que a filosofia venha a se caracterizar essencialmente como *meditatio mortis*, não é resultado da reflexão de um ente que se reconhece mortal, mas antes um ente que não compreende a morte como sua condição própria. O “problema da morte”, para Jonas, é talvez o primeiro a receber o nome de “problema”: é o problema *par excellence*. E como tal o “mistério da morte” em sua crua realidade se mostra como uma direta “afronta ‘lógica’” à “convicção panvitalista”. Nesse sentido, o culto funerário aparece como um símbolo maior: pois “do mesmo modo que a prática do homem primitivo encarnou-se em seus instrumentos, seu pensamento – diz Jonas – também se encarnou em sua sepultura, que ao mesmo tempo reconhecia e negava a morte. Das sepulturas se levantou a metafísica primitiva sob a forma do mito e da religião” (PL 8-9; WGA I,1 21). Onde a morte aparece como problema, o homem emerge como ser metafísico, que pensa a morte para além da própria morte. O resultado só pode ser uma verdadeira transmutação da própria vida, isto é, a concepção da imortalidade, da vida após a morte.

Mas se o problema da morte recebia uma solução – que só poderia ser uma solução aparente – algo, entretanto, não deixava de ficar sem resposta: “o cadáver, esta prova capital da matéria ‘morta’... oferecia o limite de toda compreensão e conseqüentemente oferecia a primeira coisa a não ser aceita tal como ela parece ser” (PL 12; WGA I,1 22). Se a morte era assim negada e re-significada, o cadáver, a matéria “morta”, ou o corpo sem vida, permanecia um enigma. Quer dizer, a solução panvitalista não era capaz de responder à pergunta “o que é um cadáver?”, isto é, ao problema do corpo sem vida, que como tal será sepultado. Antes respondia apenas à questão da vida que habita tal corpo e que continua a existir após a morte – isto que era a própria negação da morte. Como se vê, tal resposta, ao reclamar a hipótese de uma vida que habita um corpo, já apresenta em germe um certo dualismo entre corpo e alma (*anima*).

6.1.2. Nas origens do dualismo: o corpo interpretado como túmulo e cárcere

E, de fato, nas origens e raízes mais profundas do advento do dualismo se encontra a “experiência da mortalidade”, que só pôde se estabelecer com o fato incontestável do “ao pó debes retornar”, que todo cadáver brada ao vivente. É – confirmando o que dizíamos acima – o “testemunho do cadáver”, que tornou possível a dispersão do ingênuo monismo panvitalista em um próprio dualismo. Então, se é o corpo sem vida, o cadáver, o que se configurou como o verdadeiro problema para a teoria do ser que se delineou com o panvitalismo, não é difícil entender como com o dualismo o próprio corpo acabará por representar o próprio símbolo da morte. Ele será mesmo o próprio túmulo ou sepultura. É sugestivo, inclusive, dizer que o corpo-cadáver não apenas ocupará uma sepultura, mas será ele mesmo uma verdadeira sepultura. A *associação* do cadáver com a sepultura (morte) passa a ser, com o dualismo, uma verdadeira *identificação*. Onde esta identificação encontrou sua primeira expressão? A resposta o próprio Jonas no-la dá:

Soma – Sema, o corpo – uma sepultura: esta fórmula Órfica expressava a primeira resposta dualista ao problema da morte – agora concebido (como aquele da vida, que só agora se tornou um problema também) em termos da inter-relação de duas entidades diferentes, corpo e alma. O corpo como tal é a sepultura da alma, e a morte corporal é a ressurreição desta última. A vida mora como uma estranha na carne [lesh] que por sua própria natureza – a natureza do corporal – não é senão um cadáver, aparentemente vivo graças a presença passageira da alma nele. Apenas com a morte, abandonado pelo visitante estrangeiro, o corpo retorna à sua verdade original, e a alma à sua” (PL 13; WGA I,1 30).

Como é bem sabido, esta visão Órfica oferecerá os elementos essenciais para a concepção platônica de alma e de conhecimento: uma alma imortal e eterna que exatamente por ser tal contemplou outrora as realidades eternas (as idéias), mas que ao encarnar-se no corpo, que como túmulo a aprisiona, se esqueceu das essências e se vê agora errante face aos dado ilusórios que o seu corpo a oferece – mas que ao mesmo tempo é o que a permite lembrar-se de suas origens. Por sua vez, o platonismo é o grande fator que servirá de base indiscutível para o florescimento da gnose e o estabelecimento doutrinário do cristianismo. Se tudo isto é uma visão muito sumária da evolução intelectual que se seguiu nesse tempo, no entanto nos permite entender o que diz Jonas a seguir:

“A descoberta do ‘Eu’ [self], feita seriamente por primeira vez (no Ocidente) com a religião Órfica e culminado na concepção Cristã e Gnóstica de uma interioridade completamente não mundana no homem, teve um efeito curiosamente polarizador sobre o quadro geral da realidade: a própria possibilidade da noção de um “universo inanimado” emergiu como contrapartida à ênfase cada vez mais exclusiva colocada sobre a alma *humana*, em sua vida interior e em sua incomensurabilidade com qualquer coisa na natureza” (PL 13-14; WGA I,1 30).

Em especial, a gnose, movimento religioso com o qual Jonas inicia sua carreira filosófica sob a orientação e tutela de Heidegger, e que já desde esses tempos levantava para o filósofo o problema do homem enquanto corpo¹¹⁸, será o responsável por ocupar o lugar mais alto da escalada do dualismo. O gnosticismo, ao qual Jonas se refere como o “cume do desenvolvimento dualista” (PL 14; WGA I,1 31), será mesmo o guardião de um “dualismo radical”, no qual se cristaliza a idéia de que “a alma e o espírito são estrangeiros no mundo, algo que vem de allhures, de fora, que não tem verdadeira pátria nesse mundo, onde o corpo é o cárcere da alma e o ser verdadeiro consiste na separação” (Greisch, 1991, p. 9). Mesmo com Platão e o cristianismo, o corpo e o mundo guardavam ainda uma aproximação – restrita – com sua origem divina, mas com o gnosticismo qualquer rastro dessa via analógica de pensar o mundo físico desaparece e “o símile *soma* – *sema*, em sua origem puramente humana, veio a se estender ao universo físico. O mundo como um todo é sepultura (cárcere, lugar de exílio, etc.) para a alma ou o espírito” (PL 14; WGA I,1 31). Se antes o cosmos como um todo estava vivo, pois a imagem que lhe servia de base era o próprio corpo vivo, agora, por sua vez, ele será a própria representação do que o corpo é: sepulcro, túmulo.

6.1.3. O dualismo cartesiano e seus sucessores

Esta situação espiritual é certamente de onde Descartes não pode deixar de partir. Mais ainda: ele será o grande ícone filosófico que a elevará ao posto de paradigma intransponível. É bem sabido o que Descartes afirma no *Discours de la Méthode*: “compreendi daí que eu era uma substância cuja essência ou natureza não é outra que o pensar e que, para ser, não precisa de lugar algum, nem depende de nada material” (Descartes, 1967, p. 604)¹¹⁹. Eis aí o ponto nevrálgico da reflexão cartesiana: a existência de duas substâncias – e isso para não falarmos de uma terceira substância separada: Deus – radicalmente distintas e independentes: a *res cogitans* e a *res extensa*. Com Descartes, matéria e espírito foram completamente separados. Os resultados dessa postura acabarão por se determinar com a conclusão de que o corpo deve ser considerado como aquilo que a alma não é, e a alma,

¹¹⁸ Jonas identifica, inclusive, este ponto como um dos elementos centrais da relação entre os seus trabalhos da gnose com os da fase de sua construção de uma biologia filosófica (cf. Greisch, 1991, p. 9). O tema da gnose certamente é o grande motor do embate de Jonas com o dualismo.

¹¹⁹ Encontrar-se-á a mesma idéia nas *Méditations*, onde escreve Descartes: “minha essência consiste nisto apenas, que eu sou uma coisa que pensa, ou uma substância cuja toda essência ou natureza não é outra senão pensar... minh’alma, pela qual eu sou isso que sou, é inteiramente e verdadeiramente distinta de meu corpo, e que ela pode ser ou existir sem aquele [corpo]” (Descartes, 1967, p. 488).

por sua vez, aquilo que o corpo não é. Exatamente por esta divisão do mundo – que em vários aspectos repetem a posição das metafísicas religiosas que o precederam –, Descartes se torna um marco na história da filosofia. E Jonas o toma mesmo como um “divisor de águas”: Descartes seria sob essa égide hermenêutica o ponto de divisão entre duas eras, uma “pré-dualista” e outra “pós-dualista”, esta última apresentando como rebentos o idealismo e o materialismo, ou se se preferir, o “monismo da *res cogitans*” e o “monismo da matéria” respectivamente. Diferentemente do monismo integral pré-dualista (panvitalismo), ambos são formas de monismos parciais. De fato, esta parcialidade é uma consequência decisiva do dualismo, que como tal impõe uma situação teórica que não pode ser mais desfeita. Aos olhos de Jonas, o que o dualismo oferece à posteridade é um problema fundamental: o problema da ausência de justificação da relação entre matéria e espírito, ou se se preferir, da relação causal entre as duas ordens do ser. E há que se observar que este problema da separação entre matéria e espírito, ou se se preferir, o famoso problema psicofísico – isto que Jonas chama de “rebelde problema metafísico” –, se perpetuará em todos os pensadores subsequentes do período moderno, mesmo em Spinoza.

6.1.4. *Idealismo, evolucionismo e os caminhos da analítica do corpo*

Jonas então se levanta contra ambos os derivados do dualismo, o idealismo e o materialismo. Mas, não obstante, extrai também ensinamentos de ambos. No que se refere ao idealismo, S. Donnelley pensa que Jonas simplesmente o descarta “como uma história auto-congratatória e não séria da presença do espírito e do fenômeno psíquico no mundo” (2002, p. 39). Mas isto não é de todo correto. Nos últimos anos de vida, Jonas se esforça por explicar seu afastamento de Husserl e Heidegger¹²⁰. De modo geral, seu sentimento era o de que “o ponto de vista idealista, seja transcendental ou existencial, não era suficiente” (WPE I 20). Mas, não obstante, a biologia filosófica jonasiana parte exatamente de um conhecimento que toma como ponto de partida o Eu, como em Husserl e Heidegger (antes da *Kebré*). Não se trata certamente do Eu da consciência pura (Husserl), nem do *Dasein* heideggeriano, mas antes do Eu corporal.

Se quisermos entender tudo isto, devemos partir primeiro daquilo que Jonas considera ser seu “sentimento de insatisfação frente à maneira alemã de filosofar” (Greisch,

¹²⁰ Cf., por exemplo, WPE I 19-20; EV 101-103; Greisch, 1991, p. 8-9; e PRVEJ, p. 9-27.

1991, p. 8)¹²¹. De maneira mais específica diz ele: “tenho um sentimento de insatisfação filosófica em relação a toda a escola de Husserl e Heidegger” (EV 100). O “sentimento de insatisfação”, portanto, se dirige antes de tudo e especialmente “à maneira alemã de filosofar” de Husserl e Heidegger – ainda que também Kant, Fichte e Hegel. Este dado é importante, porque ele nos diz logo de saída em que direção podemos buscar filosoficamente as origens de uma analítica do corpo, isto é, a partir do sentido de uma *passagem* que vai desde a analítica da consciência (*Bewußtseinsanalyse*) em Husserl para a analítica do *Dasein* (*Daseinsanalyse*) em Heidegger, até chegar ao paradigma corporal da analítica do corpo. Vejamos como esta passagem pode ser pensada.

Primeiro tomemos a *Bewußtseinsanalyse* de Husserl, tal como Jonas a percebe. Face ao poder das ciências naturais, Jonas afirma que o clima intelectual com o qual estava envolvido tinha abandonado o intuito de formular uma filosofia da natureza, concentrando-se ao campo da teoria do conhecimento. Nesse sentido, a fenomenologia apareceu como uma grande saída para a filosofia da época, ao oferecer “um programa de auto-exame da consciência como o lugar da aparência de todas as coisas possivelmente atuais ao pensamento. Uma fenomenologia ‘pura’ da consciência ‘pura’” (PRVEJ 10-11). Ainda que para Jonas não seria injusto considerar Husserl um neo-kantiano, o paradigma husserliano aqui continua na esteira do neokantismo: isto é, a estrita *análise da consciência* – pura como tal. É certo que a fenomenologia husserliana se quer descritiva, mas qual fenômeno – pergunta Jonas – ela descreve? Resposta: o fenômeno da consciência (cf. Jonas, 1988, p. 223). O mundo só aparece aí “enquanto correlato e construção da consciência, algo que constituímos... através dos atos intencionais, este seria o mundo dos objetos para nós. Ou ainda: a imagem que temos de nós mesmos surgiria da percepção interior, etc” (Greisch, 1991, p. 8). Quer isto dizer, o mundo seria construído nos chamados “atos noéticos”, ou atos cognitivos, o que é o mesmo que dizer que sua percepção é pura e simplesmente a intencionalidade que se estabelece na consciência. E este é um ponto essencial, pois ainda que Jonas considere a fenomenologia uma “escola magnífica” e que de fato representou ganhos inestimáveis para o ofício filosófico – isto é, o rigor da descrição, o “treino... para a fineza filosófica e a dedicação com o que está aí” (Scodel, 2003, p. 344), o resgate da intuição da áurea de irracionalidade em que caíra com o misticismo (PRVEJ 13) – ele não pode deixar de explicitar suas reservas à doutrina fenomenológica, que em sua *redução* da análise à consciência pura só pode ser considerada

¹²¹ Em outro lugar se pode ouvir: “já desde o tempo em que ainda estava na Alemanha, dúvidas se levantavam em minha cabeça sobre a adequação dos temas filosóficos predominantes com os quais lidávamos” (WPE I. 19).

como a “entrada para a filosofia”, mas não como “todo o caminho da filosofia”, pois “o que é dado na consciência, à parte de si mesma, na reflexão, é o mundo, e Husserl não oferece... – diz Jonas – um acesso para o mundo. Ele ofereceu um acesso para a introspecção, e não para a realidade em sua crueza” (Scodel, 2003, p. 344). Para resumir a reserva de Jonas com Husserl, pode-se dizer que o filósofo enxerga na consciência pura algo como uma completa independência do mundo. O mundo seria “um produto da consciência”, ao que exclama Jonas: “algo muito estranho de se dizer. Como se o corpo não apresentasse ligação com o mundo. Como se o Eu puro construísse para si mesmo seu próprio mundo objetivo. Isto era ainda o legado do idealismo alemão” (Jonas, 1988, p. 223). É esta uma afirmação sem importância, e onde Jonas faz menção ao corpo apenas *en passant*? De modo algum. Justamente em sua reserva à redução da análise da consciência, Jonas levanta em outro lugar as seguintes questões: “e quanto à existência de nosso *corpo*? Podemos reduzi-lo também a um ‘dado da consciência’ sem roubar do dado a ser descrito seu real sentido – a saber, que o que está em jogo é a existência ou não-existência do próprio sujeito?” (PRVEJ 13 [grifo do autor]). E ele ainda acrescenta que para sua análise crítica de Husserl – e depois também para Heidegger, como veremos –, é exatamente o tema da corporeidade (*Leiblichkeit*) que será tomado como verdadeiro “fio condutor” de suas considerações.

Para mostrar como o problema do corpo coloca dificuldades insustentáveis para a fenomenologia, Jonas se vale de um exemplo central ao qual ele se remete repetidas vezes. Na entrevista concedida a J. Greisch, Jonas parece mesmo oferecer o momento especial e a forma como esse exemplo surge: “lembro-me ainda do dia – estava ainda em Freiburg, e estávamos rodeados de grupos de estudantes marxistas –, ao que de repente me perguntei: de fato, de que ajuda nos é a fenomenologia face à fome?” (Greisch, 1991, p. 8). Há aí certamente uma questão sócio-política de fundo, mas para além dela, outros questionamentos estão implícitos também. Se quisermos uma prova, basta ouvirmos como o próprio Jonas reformula a questão: “o que a fenomenologia de Husserl teria a dizer sobre a afirmação, “eu estou com fome”? Supondo-se que exista uma fenomenologia das sensações de fome e de saciedade, ela me diria alguma coisa sobre o que está em jogo aí? Ademais, *por que* o homem precisa comer? E *quanto*?” (PRVEJ 13-14). Aqui, não precisamos mais do que acompanhar o próprio Jonas. A partir da fenomenologia, diz ele:

pode-se analisar a sensação de fome. Pode-se descrever o fenômeno da fome, do mesmo modo que se pode descrever a sensação de satisfação da fome, a saciação. Mas nenhuma análise fenomenológica da consciência, nos diz por que temos fome, a saber: *temos necessidade de nos alimentar*

porque temos um corpo. De quanto alimento (ou de quanto ar, oxigênio) o homem precisa? Não é de maneira alguma levado em consideração (Greisch, 1991, p. 8 [grifo nosso])¹²².

Ao “por quê?” e ao “quanto?” a fenomenologia não tem o que dizer e se torna totalmente impotente. Para Jonas, o homem é corpo e precisa de uma certa quantidade de alimento para manter sua existência. E nesse ponto é forçoso dizer: ao contrário das ciências naturais, os altos céus das essências da consciência pura não podem oferecer resposta alguma a estas perguntas. O caráter quantitativo daquelas questões põe em xeque o caráter puramente qualitativo da abordagem fenomenológica, ao passo que a resposta só pode ser encontrada “no tamanho real, e totalmente empírico, de nossos corpos” (PRVEJ 14). Ademais, este aspecto quantitativo do problema levanta questões, para Jonas, de ordem também não filosófica, a saber, questões políticas e sócio-econômicas. E a respeito dessas questões, ele confessa que naquela época os marxistas – a quem ele se refere como “colegas não-filósofos” – estavam à frente dos filósofos¹²³. Como ilustração, Jonas, evoca o atrevido e famoso verso de Berthold Brecht: “primeiro vem a comida, depois a moral” (PRVEJ 14). Assim, não deve restar dúvidas que o marxismo ofereceu um verdadeiro ponto de partida – não o único certamente – para o afastamento de Jonas em relação a Husserl, pois para resumir:

eles [os marxistas] colocavam questões, e eles se concentravam em fatos e problemas com os quais a fenomenologia não tem como enfrentar. A filosofia deve ignorar os fatos de nossa dependência em relação à natureza? A filosofia deve ignorar em que sentido e até que ponto estamos emaranhados nos processos da natureza e ignorar a função desses processos? Isto é tão essencial para uma compreensão de nossa realidade que a filosofia que coloca sua principal, sua ênfase única no auto-exame da consciência não é certamente a única história. E ela se torna estéril a longo prazo (Scodel, 2003, p. 344-345).

¹²² Em outros lugares, Jonas muda apenas algumas vírgulas: “Com o caminho husserliano, com a fenomenologia husserliana, você pode dar uma maravilhosa descrição do que você experiencia com a sensação de fome, e talvez uma ótima descrição também do que você experiencia com a saciação da fome, com a saciação de sua necessidade por alimento... de quais fenômenos conscientes estão envolvidos aí. Mas esta descrição é incapaz de levantar a questão: de quanto [alimento] o corpo precisa? O homem precisa comer. Quanto? Proporcionalmente ao tamanho de seu corpo, e proporcionalmente ao tamanho do ambiente. Isto em grandes termos determina a condição humana e é de fundamental importância. E na fenomenologia você não tem as categorias descritivas para lidar com esta questão. Aí, você tem que entrar em uma relação de bastante humildade, uma relação de conhecimento com o que a ciência nos diz. Por que há uma recorrente sensação de fome? Eu posso dar fenomenologicamente uma ótima descrição do que é a experiência do saborear, e da saciação da sede, e assim por diante, mas é uma coisa inteiramente diferente saber quanto líquido meu corpo precisa e quando a carência de líquido se torna um perigo” (Scodel, 2003, p. 344).

¹²³ E a imponência desse tema “cardinal”, é, de algum modo, marcada pela influência do marxismo – de quem Jonas foi, no início de carreira, bastante próximo – que, em seu materialismo, sinaliza inicialmente para o filósofo o problema – social, em primeira instância, mas também e principalmente científico – da fome, e conseqüentemente do corpo que sente fome, que na falta de alimento pode vir a morrer. Em suas *Erinnerungen*, Jonas oferece uma grande descrição de seu envolvimento político com o Sionismo.

Mas Jonas não pára por aí: a partir do mesmo “fio condutor”, a corporalidade, é Heidegger o próximo que deverá receber uma análise crítica. Antes, entretanto, ele oferece um resumo da novidade do “terremoto” chamado Heidegger. Da significação da doutrina heideggeriana, ele destaca o fato de que “Heidegger falava do *Dasein* e não a partir do *Dasein*, que se mostra no conhecimento [*Wissensakten*] do mundo, mas do *Dasein*, cujo modo de ser é o cuidado, que se interessa por algo” (Jonas, 1988, p. 223). No fundo do interesse do *Dasein* por si mesmo encontra-se seu caráter precário e mortal, na medida em que ele está sempre exposto ao Nada. Por sua vez, o cuidado – isto que, aos olhos de Jonas, também é “uma definição magnífica” (Greisch, 1991, p. 8) do *Dasein* – é justamente este modo fundamental do *Dasein* em seu interesse por si mesmo; o cuidado é, nos termos de Jonas, a “intencionalidade” husserliana transformada com o elemento do “interesse”. E aí vale ressaltar o “caráter *finalista*” (*finale Charakter*) que se expressa implicitamente nesta nova forma de pensar o *Dasein* (cf. PRVEJ 17-18).

Diante disto, não há como não se perceber a diferença de Heidegger em contraposição a Husserl. É importante salientar, inclusive, que Jonas destaca, por exemplo, que o *Dasein* tal como o pensa é já um ser mundano, e conseqüentemente mais real, no sentido de que está aí, que se interessa por este mesmo aí – isto é, o que está à sua volta – e principalmente pelo fato de que é essencialmente necessitado e mortal. Assim, a passagem de uma analítica da consciência para a analítica do *Dasein* em Heidegger traz ganhos inestimáveis. Mas no fundo, para Jonas, permanecem os mesmos problemas endereçados à primeira, isto é, à *Bewußtseinsanalyse*. E se isto é assim não é por outro motivo senão porque, em última instância, a posição de Heidegger sofre das mesmas imperfeições idealistas de Husserl e da maneira alemã de filosofar¹²⁴. Mas por quê? O próprio Jonas nos diz:

Em Heidegger se podia ouvir sobre o Ser-o-aí como cuidado (*Sorge*) – em termos espirituais, mas nada sobre o fundamento primeiramente físico do ter que preocupar-se (*Sorgenmüssens*): nossa corporeidade (*Leiblichkeit*), com a qual nós próprios, enquanto uma parte da natureza, estamos de forma necessitada e vulnerável interligados ao ambiente natural, em primeira instância através do metabolismo, a condição de toda a vida (WPE 19 [grifo nosso]).

Fica especialmente claro nesta assertiva que o aspecto puramente espiritual da abordagem heideggeriana incomodava Jonas por uma falha capital: a omissão da corporeidade enquanto fundamento físico do “ter que preocupar-se” (categoria existencial do ser

¹²⁴ Diz Jonas na entrevista com J. Greisch: “mesmo em Heidegger, que queria se libertar desta tradição [idealista], ela persiste apesar de tudo” (Greisch, 1991, p. 8). De modo ainda mais claro diz Jonas em outro lugar: “mesmo que Heidegger se afaste de Husserl, ainda assim ele permanece no círculo de servidão à tradição do idealismo alemão” (EV 100). Em uma entrevista concedida a Ângelo Bolaffi, Jonas explicita que, em seu último encontro com Heidegger, ele lhe diz “que, no fundo, o considerava um continuador da tradição do idealismo alemão” (Jonas, 1991, p. 17). E já em *Wissenschaft als Persönliches Erlebnis* (1987) Jonas designara o pensamento de Heidegger como um “idealismo existencial” (WPE 20).

humano). Então, ainda que o caráter mortal do *Dasein* sinalize de algum modo para a “*existência* do corpo em toda sua rústica e necessária materialidade”, e mesmo que o mundo só possa “estar ‘à mão’ para um ser que possui mãos”, Jonas levanta a questão:

mas o corpo é aqui alguma vez mencionado? É o “cuidado” alguma vez remontado de volta à sua origem, no que concerne à nutrição, por exemplo, às necessidades *físicas* em geral? Exceto por seus aspectos internos, Heidegger menciona alguma vez esse lado de nossa natureza através do qual, muito exteriormente, nós mesmos pertencemos ao mundo experienciado pelos sentidos, esse mundo do qual nós, em termos objetivos, somos uma parte? Não que eu saiba (PRVEJ 21).

Assim, a “gravidade da existência” tal como nos apresenta Heidegger se refere, para Jonas, a “uma mortalidade muito abstrata” (PRVEJ 21), pois no fim:

não se observa o que está na raiz desse interesse [do *Dasein*], a saber: que para existir temos que encontrar os meios de existir. Somos seres dotados de um metabolismo e temos necessidade do mundo, o mundo real-material e não apenas do mundo da consciência, ainda que tenhamos necessidade deste também. Sempre temos necessidade do mundo real para existir (Greisch, 1991, p. 8-9).

E quer isto apenas dizer que “Heidegger também não trouxe para perto da filosofia a proposição ‘eu estou com fome’” (PRVEJ, p. 21). Mas de modo mais claro “o homem precisa comer. Este decreto natural do corpo é tão cardinal quanto a mortalidade que o acompanha. Mas em ‘Ser e Tempo’ *o corpo foi omitido* e a natureza posta de lado como algo apenas presente” (WPE, p. 20 [grifo nosso]). Portanto, o idealismo heideggeriano é resultado de uma negligência da corporeidade, isto é, uma desconsideração com o fato de que o “decreto do corpo” e a mortalidade se insinuam mutuamente. Em suma, o homem nasce, cresce, sente fome e morre; e todos estes eventos são primeiramente corporais – eis o que depois de Husserl, também Heidegger não percebeu.

Ademais, face ao dualismo secreto da filosofia (moderna) como um todo, a questão da evolução se impõe contrariamente, e de uma maneira que não se pode negar seriamente. Nesse sentido, diz Jonas, “a natureza deve ser questionada, por assim dizer, sobre suas intenções a nosso respeito. O próprio Heidegger, após escrever *Sein und Zeit*, julgou necessário tal inversão da pergunta do ser e a chamou de ‘virada’ [*Kehre*]” (PRVEJ 25). Se antes o fundamento da relação era o “homem”, num segundo momento foi evocado “uma entidade altamente espiritual que ele chama ‘o Ser’ (*das Seyn*)”. Mesmo aí, o pensamento do segundo Heidegger mostra mais uma vez sua negligência para com a consideração do corpo na relação homem e natureza.

Para resumir então o que tratamos até aqui sobre a passagem da análise da consciência e do Ser-o-aí para a analítica do corpo basta ouvirmos o que Jonas diz na entrevista concedida a J. Greisch:

Ao refletir sobre o que tinha aprendido com Husserl e Heidegger, eu me dei conta de que eles não problematizaram o que as ciências naturais nos ensinam sobre o mundo. Nem sobre *o fato de que somos seres corporais*. Eles trataram das questões da consciência, do ser-no-mundo, do *Dasein*, da angústia, do ser-para-a-morte, do ser autêntico e inautêntico, etc. Tudo isto são aspectos da subjetividade do Eu, da alma, da interioridade, mas *de um certo modo o mundo real estava ausente* (GREISCH, 1991, p. 8 [grifo nosso]).

Ou de outro modo:

O que não é captado, entretanto, através da análise da consciência (*Bewusstseinsanalyse*) e da análise do *Dasein* (*Daseinsanalyse*) é quanto o homem, por exemplo, precisa para se manter vivo. Esta é uma questão quantitativa. Quanto ele precisa comer para existir. Esta pré-condição da existência (*Dasein*) foi nobremente ignorada no acadêmico filosofar alemão (EV 101).

Assim, se o tema do corpo como “crise latente” das ontologias passadas, isto é, como indicação das desventuras ontológicas do passado, precisa ser repensado, isto não pode acontecer senão a partir de uma nova visada filosófica que busque destacadamente a centralidade do paradigma do corpo. Eis o que, para Jonas, uma tal “visada” implica assumir: “Pelo fato de sermos corpo”, diz ele, “estamos emaranhados no mundo, somos uma parte do mundo, dependente do mundo. E ao mesmo tempo este corpo é de um tal modo que ele também fornece ao nosso espírito, à nossa consciência, e à nossa vontade existencial em geral, o instrumento para agir no mundo” (EV 101).

Em suma, tudo o que Jonas reivindica é que a compreensão objetiva da corporeidade não seja extirpada do dado fenomenológico fundamental do mundo enquanto base de toda e qualquer ação humana, seja ela consciente ou interessada em seu próprio ser-no-mundo.

Para além de uma *Bewusstseinsanalyse* e de uma *Daseinsanalyse* delinea-se uma analítica do corpo. Este homem que é corpo orgânico, que sente fome, não pode mais ser pensado como inorgânico; esta quase-tautologia decretaria assim o fim do idealismo imperante na filosofia – em especial na filosofia alemã. Isto porque, para Jonas, a filosofia não deveria deixar-se levar pelo erro de apenas “contemplar nosso umbigo espiritual” (EV 101), pois nosso próprio ser, a despeito de sua transcendência, permanece parte do todo. “Através de considerações desse tipo”, diz Jonas, “vim da filosofia idealista, da qual também vejo Heidegger como um exemplo, para a filosofia do orgânico” (EV 103). É preciso então seguir a orientação de se repensar – e mesmo refutar – a crença na transcendência de um Eu acósmico (como a encontramos ainda no existencialismo, por exemplo).

Mas esta orientação Jonas a encontra pelo dado ontológico de nosso corpo próprio, como também com o evolucionismo. Particularmente “o evolucionismo – afirma Jonas – arruinou a obra de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica” (PL,

II, p. 57; OF, III, p. 84). Esta oposição a toda forma de dualismo Jonas a chama de “o testemunho monista da evolução” (PRVEJ 34). No entanto, é preciso que se faça uma observação:

“A teoria da evolução de Darwin – diz Jonas – não foi o primeiro sistema do pensamento a nos dizer que os seres humanos têm muito em comum com os animais. Que pertencemos fisicamente ao reino animal já era familiar para Aristóteles como o seria depois para Lineu. É óbvio, além disso, desde a anatomia humana, pois o homem é um vertebrado, sanguíneo, um mamífero placentário. Comparações morfológicas mais próximas o colocam – *com ou sem a teoria da evolução* – entre os, ou pelo menos mais próximos dos, primatas, uma família específica dos animais” (PUMV 34).

Fizemos questão de grifar o trecho da citação acima com o intuito de mostrar que, ao contrário do que muitos pensam, Jonas não endossa completamente a teoria evolucionista. C. Foppa, por exemplo, pensa que “Jonas utiliza a teoria da evolução... para edificar sua ontologia que é uma ontologia monista” (Foppa, 1994, p. 578), ao tempo que o critica por tentar fundamentar seus preceitos filosóficos em uma hipótese científica. No entanto, a aproximação de Jonas com as ciências é simplesmente a de perceber nas teorias científicas algo de relevante para a reflexão filosófica em seu pensar sobre o conceito do ser; pensar que, claro, tem sua linguagem própria. G. Hottois (1993, p 30) afirma ser mesmo “retórica” a aproximação de Jonas à noção de evolução. De fato, S. Donnelley é mais justo com Jonas ao afirmar que sua crítica à modernidade é propriamente “não-darwinista” (2002, p. 39).

Em todo o caso, a confirmação se nos oferece em última instância com a indicação de Jonas de que a teoria de Darwin da *descendência* do homem com os animais além de ter representado um verdadeiro choque cultural, foi responsável, sobretudo, por um trauma mais estritamente filosófico. Pois, para Jonas, “com a explicação imanente de Darwin das origens do homem de acordo com regras puramente biológicas, que não exigiam a intervenção de um novo princípio, a última morada terrena de todos os que anteriormente acreditavam na transcendência foi destruída pelo poderoso monismo de uma natureza sem sentido, e mecânica” (PUMV 35). Eis aí o perigo a que se expõe o extremo oposto do idealismo: o materialismo. A teoria evolucionista seria assim materialista, ao que Jonas não a poderia endossar completamente¹²⁵.

¹²⁵ O materialismo é mais interessante, pois trata dos corpos, e como tal acaba por encontrar o corpo vivo, que então se faz um problema não resolvível pelo seu ponto de vista reduutivo. O idealismo escapa a este problema, pois a partir do ponto de vista seguro que é a consciência, ele não precisa se deparar com a questão do corpo em si, nem do tipo especial de corpo que é o corpo vivo (cfr. WGA I/1 36). A mesma ideia aparece em outro lugar: o idealismo é considerado como errôneo, mas não se deixa refutar facilmente e sempre escapa entre os dedos; já o materialismo é refutável (cf. MGS 17; PUMV 217): o ensaio *Macht und Ohnmacht der Subjektivität* (1981) se pretende, inclusive, a confirmação de tal refutação.

Mas se Jonas rejeita esse aspecto materialista do darwinismo, a razão não é simplesmente o fato de Jonas ver na teoria evolucionista darwinista uma concepção determinista (seguindo o materialismo newtoniano). Muito antes o que está em jogo aí é aquilo que Jonas considera ser uma “pré-consideração” de todo dualismo: “não pode ficar no esquecimento o que a visão dualista descobriu sobre os mistérios da alma” (EV 98)¹²⁶. Para Jonas, o que não se percebeu foi o ganho que o inverso do proposto pelo evolucionismo oferecia, isto é, que tal aproximação não diminuía a dignidade metafísica do homem, mas antes conferia mais dignidade ao reino da vida. “No embate que se travou em torno do darwinismo, aqueles que rejeitaram a visão de que o homem fora desvalorizado ao ser relacionado aos animais – diz Jonas – estavam certos; eles também estavam certos ao repudiar o insulto de ligação à natureza animal” (PUMV 36), pois de fato não se tratava de um insulto ao homem, mas um elogio ao mundo animal: “se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e, em diferentes graus, portadores daquela interioridade da qual o ser humano, como o mais avançado de seu gênero, está consciente de si mesmo” (PL II 57; OF III 84). Assim, para Jonas, “o que ambos, Spinoza e Leibniz, estabeleceram como postulado ontológico, o princípio da continuidade qualitativa, que permite na ‘percepção’ infinitas gradações de claridade e obscuridade, passou, através do evolucionismo, a ser um complemento lógico à genealogia científica da vida” (PL II 57; OF III 84). Por isto, não obstante o evolucionismo caminhe na senda do materialismo, ele também oferece a possibilidade de derrotá-lo, pois “no momento em que o materialismo alcançou sua plena vitória, por sua própria lógica interna o verdadeiro instrumento desta vitória, a ‘evolução’, rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas” (PL II 57; OF III 84).

De tudo isto, uma conclusão não pouco importante precisa ser extraída: embora o materialismo e o idealismo enquanto “monismos particulares” da polarização ontológica legada pelo dualismo se mostram como insuficientes, é ainda uma *solução monista* que precisa

¹²⁶ Quanto à questão do dualismo e a transcendência da alma, cfr. IR, p. 77 e PV, p. 148. O que aqui precisa ficar destacado é o fato de que apesar da influência negativa de reduzir o mundo a mera matéria morta, algo aí permanece como efeito positivo: o impulso para a exclusiva investigação dos mistérios da alma. Sobre isto, podemos ouvir Jonas dizer: “este [o gnosticismo] seria o exemplo extremo de um dualismo que, na tradição ocidental e muito além, na história mundial em geral, por exemplo no budismo, teve uma enorme influência porque direcionava o olhar até o ser próprio do mundo interior, até a alma. As *Confissões* de santo Agostinho, esta exploração de sua própria consciência e de sua própria vida interior não teria jamais visto o dia se ele não tivesse existido primeiro essa polarização dualista. Essa polarização inaugurou uma tradição que atravessa toda a idade média até Pascal e Kierkegaard, e mesmo até Heidegger. Assim, foi descoberto na morada interior aquilo para o qual o homem inicialmente não se volta porque está cativo pelas exigências imediatas do mundo que o rodeia. *Desse ponto de vista o dualismo como teoria do conhecimento foi de grande utilidade*” (GREISCH, 1991, p. 9 [grifo nosso]). A mesma ideia reaparece em outro lugar: cfr. MGS 18.

ser buscada para o problema. Sobre esta visada de uma solução monista, entretanto, Jonas ainda acrescenta a observação sobre que tipo ou aparência um tal monismo deve ter:

“um retorno a este [monismo integral da idade primitiva, isto é, pré-dualista] é impossível: o dualismo não foi uma invenção arbitrária, mas a dualidade manifestada por ele está fundamentada no próprio ser. Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade, mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser” (PL 18; OF 21; WGA I/1 35)

De modo ainda mais claro, essa mesma observação pode ser lida na entrevista de Jonas concedida a H. Scodel: “esta era a tendência geral: oferecer uma explicação monista, mas não em favor de um dos dois lados, não uma opção por A ou B, se possível, uma compreensão de sua pertença mútua ao inventário completo da realidade” (Scodel, 2001, p. 351-52).

Esse monismo, portanto, tem que buscar oferecer uma resposta ao “rebelde problema metafísico” deixado por Descartes para a posteridade, e não simplesmente esquecê-lo como sem sentido. O caminho para este novo monismo integral, “um monismo integral em nível mais elevado” (PL 18; OF 21), é pensar a dualidade a partir de uma “pertença mútua” dos pólos de modo a nos entregar uma “unidade mais elevada do ser”. Mas como? Resposta: “o que parece necessário, então, para a solução monista, é uma revisão ontológica, uma renovação do conceito de ‘matéria’ para além da mensurabilidade exterior da física e que introduza novamente aqueles conteúdos que foram extraídos dela – portanto, uma meta-física do substrato material do mundo” (MGS, 20; PUMV 218).

6.2. Uma analítica do corpo: ou sobre como é possível conhecer a vida

Naturalmente, este ponto não encerra a questão metodológica, mas apenas introduz o tema. Pois a meta de se conhecer a vida ou, se se preferir, de se buscar uma interpretação ontológica do orgânico como ponto de partida levanta ainda a questão da própria possibilidade de tal empresa.

A passagem da *Benutztseinsanalyse* e da *Daseinsanalyse* para o âmbito do orgânico, isto é, sua transposição para uma analítica do corpo, representa, como acabamos de ver, a recusa ao fechar-se da ontologia a um dos polos apenas da polarização ontológica dualista. Jonas buscava aí ultrapassar uma metafísica dualista a partir do que ele designa de “o conceito mediador de ser-ai orgânico [*être-là organique*] em que interioridade e exterioridade se interpenetram. Todo ser orgânico possui um horizonte interno, ao ser um corpo, um objeto no mundo” (Greisch, 1991, p. 9). O mesmo vale para o monismo particular

materialista. Portanto, como diz Jonas: “no corpo está amarrado o nó do ser” (OF I 41). Este aspecto ontológico e metafísico da analítica do corpo percebeu Paolo Nepi, que diz, por exemplo, que “o corpo pode ser, portanto, a noção fundamental de uma nova ontologia, a ontologia do ser corpóreo, o que não significa materializar o ser, visto que o corpo foge por sua natureza a todo monismo reducionista. O corpo, em outras palavras, não só, como de resto é intuível imediatamente, não é uma realidade espiritual, mas não é também pura materialidade” (Nepi, 2000, p. 189-190). Olivier Depré, por sua vez, utiliza a expressão “filosofia do corpo” (Depré, 2003, p. 165)¹²⁷.

6.2.1. O “*a priori*” corporal

Mas o “Dasein orgânico” não é um “conceito mediador” apenas enquanto revela a polaridade do ser em sua unidade, ou para expressar o mesmo na linguagem de Spinoza, porque revela em si mesmo a um só tempo os atributos da substância primordial. Como bem explicita Dietrich Böhler, em sua “virada crítica” contra o esquecimento do corpo em Husserl e Heidegger, Jonas também descobriu “o *a priori* corporal [*Leibapriori*] da relação do homem com o mundo e consigo mesmo” (Böhler, 2009, p. XXVII-XXVIII). Aqui o corpo (orgânico) não é um conceito mediador apenas por revelar a unidade polar do ser, mas porque ele é a via de acesso mesma para o conhecimento da vida orgânica. O corpo orgânico é a condição de possibilidade do conhecimento da vida. E isto é assim por duas razões.

A primeira razão Jonas oferece na última seção do primeiro capítulo de *The Phenomenon of life*, intitulada não por acaso de “A posição ontológica central do corpo e o problema da causalidade” e na primeira parte do capítulo 2, intitulada “Causalidade e Percepção”. O *a priori* corporal se mostra aqui como condição de possibilidade do conhecimento do mundo e da causalidade existente nele. O ponto de partida de Jonas é, claro, a crítica daqueles dois grandes modelos da causalidade que se encontram em Hume e Kant. Para Jonas, o problema com as teorias de ambos encontra-se no pressuposto que lhes é comum: “a *mudez causal dos percepta [daquilo que é percebido]*” (PL I 28; OF II 46). Jonas

¹²⁷ Alain Rubenstein (2009) e Franzini Tibaldeo (2009) também perceberam toda a importância do corpo como paradigma fundamental na filosofia de Jonas. Uma observação, entretanto, faz-se necessária aqui: ao contrário do que pensa Tibaldeo (2009), especialmente, Dewitte percebeu muito bem que “Jonas fala tanto de *Leib* como de *Körper* sem dar uma grande importância a esta distinção canônica em fenomenologia” (Dewitte, 2002, p. 450). E, de fato, Jonas utiliza tanto o termo *lebenden Leib* (PUMV I 18) e *lebenden Körper* (ibid., p. 19) para se referir ao “corpo vivo”. Não obstante, se Jonas não faz a distinção entre *Leib* e *Körper* não deixa de ser verdade que corpo é para ele a totalidade psicossomática (o que canonicamente se chama de *Leib*, e não o corpo meramente material [*Körper*]).

traz para a cena a influência dos conceitos de Whitehead de “‘eficácia causal’ e ‘imediatez presentacional’ (a visão sendo o paradigma eminente do último) enquanto os dois modos básicos de percepção” e salienta as dificuldades que a “ênfase exclusiva sobre o último na teoria ocidental desde os tempos da Grécia criou para a epistemologia e para a metafísica” (PE 228)¹²⁸, ao excluir o enigma da gênese da percepção sensível.

Nesse sentido, a crítica de Jonas busca inverter o problema de Hume, e tenta mostrar como é possível uma percepção neutra, onde o conteúdo descausalizado da percepção não presta contas de si mesmo.

Primeiro, então, ele mostra que o fornecimento de um conteúdo descausalizado pelos sentidos depende das unidades de ação e reação que atuam no estímulo dos sentidos. Se a ordem de grandeza de uma afecção ultrapassa um nível assimilável por um determinado organismo e seu aparato sensível, como nos casos onde o som pode ensurdecer e a luz cegar, então ao invés de se apresentar com clareza o mundo pode em seu dinamismo e causalidade “atropelar a percepção”. Mas caso a ordem de grandeza não ultrapasse um limiar em que as unidades de ação e reação podem ser “globalmente integradas em um efeito contínuo e homogêneo” – e é a isto que Jonas dá o nome de “impressão” –, isto é, em que os impulsos são absorvidos e o caráter do impulso é apagado, a soma sensitiva, ao perder o caráter de ocorrências dinâmicas, é experienciada de modo a oferecer assim “aquele substrato neutro do ser a que, em ocasiões especiais, a experiência de força é depois acrescentada, e do qual efetivamente o fenômeno particular se destaca” (PL I 29; OF II 47). Na visão o rendimento é perfeito graças às propriedades dinâmicas da luz e às ordens de grandeza envolvidas. É assim, portanto, que as pegadas da constituição causal dos sentidos são na percepção apagadas e integradas no produto da imaginação.

Mais importante é se perguntar: qual é a consequência de se pensar o conhecimento causal a partir desse paradigma perceptivo? Para Jonas digno de nota é aqui o fato de que quando a repressão da causalidade em geral é pensada unicamente a partir da analogia da percepção, o testemunho do agente, com seu saber “interior”, é excluído. O problema aí é esse:

“Pela rejeição desta evidência [interior] [...] (rejeição esta com uma longa história no crescimento do ideal teórico), a compreensão privou-se da única fonte não-perceptiva, a experiência da força do meu próprio corpo em ação, que por analogia ainda poderia ter fornecido o elo dinâmico capaz de unificar os processos observados [...] o caráter geralmente reprimido é força, a qual não é um ‘dado’ mas sim um ‘ato’, e que por conseguinte não pode ser ‘vista’, isto é, objetivada, mas apenas experimentada por dentro, ao ser exercida ou ao ser sofrida [...] A invisibilidade da eficiência causal é

¹²⁸ Para uma análise detida da relação entre Jonas e Whitehead no que concerne o problema da causalidade, cfr. Donnelley, 1979.

o preço a ser pago para que se possa chegar ao ser em si mesmo, e, por conseguinte, à objetividade” (PL I 31; OF II 49).

Ao concentrarem na “imediatez presentacional”, Hume e Kant deixaram escapar e não pensaram a gênese da percepção sensível, a qual tem atrás de si a vida corporal concreta. Quer dizer, para Jonas a causalidade é alcançada desde a experiência do choque e da força das coisas, mais especificamente no esforço ativo de superar a resistência da matéria do mundo e no esforço passivo de ser capaz de resistir e sofrer o choque desse próprio mundo. Como salienta Jonas: “isto acontece pelo meu corpo e em meu corpo” (PL I 23; OF I 38), ao que a conclusão não pode ser outra senão o fato de que “a causalidade é primariamente um resultado do eu prático, não do eu teórico, de sua atividade, não de sua contemplação” (PL I 23; OF I 38). E é só essa “experiência básica do próprio corpo” que permite a “extrapolação universal para o todo da realidade” (PL I 23; OF I 38).

6.2.2. *A questão do antropomorfismo*

É com essa “extrapolação universal” que uma razão ainda mais importante para a defesa do *apriori* corporal aparece: o *organismo* constitui, “por nosso privilegiado acesso experiencial [*experiential access*] em relação a ele, o paradigma primevo para a filosofia do ser concreto e não cerceado” (PE xiii). O homem, enquanto corpo orgânico, possui um acesso privilegiado para pensar a realidade; a ele pertence a tarefa de uma tal “extrapolação universal”. Este é mais propriamente o cerne da questão do antropomorfismo. Eis o que diz Jonas:

“Para a posição da teoria do conhecimento [...] digo apenas isto: ela reconhece cometer o tão criticado delito do *antropomorfismo*. E isto depois de quatro séculos de moderna ciência natural! Mas talvez o homem seja em certo sentido corretamente compreendido como a medida de todas as coisas – não certamente pela legislação de sua razão, mas por causa do paradigma de sua totalidade psicofísica, que representa para nós o máximo da concreta totalidade ontológica que conhecemos. *Deste cume para baixo* deveríamos então determinar as classes de ser de maneira privativa, através de deduções progressivas até o nível mínimo da mera matéria elementar, isto é, como um cada vez menos, um “ainda não” sempre mais afastado, ao invés de inversamente deduzir de maneira acumulativa a forma mais perfeita a partir daquela base. No primeiro caso, o determinismo da matéria inanimada seria uma liberdade dormente, ainda não desperta” (PUMV 15-16)¹²⁹.

¹²⁹ A ideia do homem como medida de todas as coisas aparece já no ensaio de uma biologia filosófica (cf. PL 23; OF 38-39) e antes disso já na carta de Jonas a Lowe, sobre o ensaio deste último em homenagem a Ernst Bloch, que já citamos na introdução desta tese (a carta encontra-se no Arquivo de Konstanz, com a assinatura HJ 16-15-4, mas foi já publicada em Böhler & Neuberth, 2004, e inclusive traduzida para o italiano: cf. Becchi, 2001, p. 84-103).

Duas coisas devem ser observadas neste trecho. A primeira refere-se à expressão “de maneira privativa”, que não pode deixar de remeter o leitor ao que já Heidegger dizia sobre a biologia em *Sein und Zeit* (1927):

“No sentido de uma possível compreensão e interpretação, a biologia enquanto ‘ciência da vida’ está fundada na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um tipo específico de ser, mas por essência acessível apenas no *Dasein*. A ontologia da vida segue pela via de uma interpretação privativa; ela determina isto que precisa ser para que possa existir algo como um mero viver [*Nur-noch-leben*]. A vida não é nem o puro estar-à-mão [*Vorhandsein*], nem é também *Dasein*. O *Dasein*, por sua vez, nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que a gente o considere como vida – (indeterminada ontologicamente) e ainda como algo mais” (SZ 49-50)¹³⁰.

Sobre isso, é preciso dizer que se Jonas parece tirar de Heidegger a ideia de uma determinação privativa, o que ele tem em mente não é exatamente o que o autor de *Sein und Zeit* pretende. É certo que, para Jonas, a vida é acessível apenas no *Dasein*, mas o acesso privilegiado do *Dasein* aqui não é o mesmo que em Heidegger (a compreensão do ser), mas é resultado antes do fato da existência humana ser também vida, corpo vivo – o que Heidegger, por sua vez, recusa claramente ao dizer que o *Dasein* “não é vida e algo mais”. Frogneux percebe bem a questão ao afirmar que “para Jonas, de um lado, o vivente não é desprovido de alcance ontológico e, de outro, trata-se de pensar o *Dasein* a partir da vida (ontologicamente) ao mesmo tempo que a vida a partir do *Dasein* (metodologicamente). O objetivo de sua posição é recuperar a parte objetiva e corporal do *ego*” (Frogneux, 2001, p. 161). É por essa razão, inclusive, que a causalidade corporal é reclamada como a base da descrição fenomenológica que não se baseia em uma consciência etérea, como seria o caso de Husserl (e mesmo em Heidegger ainda) segundo Jonas. Na fórmula que Jonas oferece, trata-se de considerar o corpo não como “objeto de experiência”, mas como “fonte de experiência” (cf. OF 33). Do ponto de vista tanto ontológico e metodológico o resultado é, na verdade, oposto ao de Heidegger.

Não obstante, no sentido de uma segunda observação, permanece o fato de que o procedimento privativo é sempre uma “dedução progressiva” que vai do “cume para baixo”, do mais para o menos até encontrar o meramente material. É esse procedimento que levanta a suspeita e a objeção de antropomorfismo – principalmente porque Jonas afirma defender uma descrição fenomenológica da vida.

Para uma elucidação da questão do antropomorfismo em Jonas é preciso ter em mente antes de tudo a existência de duas vias complementares no tratamento jonasiano do problema: a primeira, histórica, tentando rastrear as razões que serviram de base para a

¹³⁰ Essa não é a única vez que Heidegger se refere a esse aspecto “privativo” (cf. SZ 58; 194). Para uma análise mais detida sobre o problema de uma interpretação privativa em Heidegger, cf. Reis, 2010.

rejeição do antropomorfismo, e a segunda, fenomenológica, buscando mostrar que malgrado tal interdição ele continua válido em seu sentido.

No que concerne à *via histórica*, Jonas mostra que o problema do antropomorfismo está estreitamente relacionado à questão da teleologia, e que a objeção ao primeiro foi o que levou, inclusive, à rejeição da teleologia. A origem dessa interdição encontrou lugar muito antes do aparecimento da ontologia moderna: isto é, no combate da ciência ioniana contra todo tipo de personificação mitológica. Mas foi com a nova ciência moderna que a experiência interior sofreu um severo interdito. A explicação para essa rejeição categórica se deve não, como se poderia esperar, à vocação empírica da ciência, mas a um pressuposto ontológico de caráter dualista, que separa interioridade e exterioridade. A interdição não é, portanto, um resultado indutivo, mas é *a priori* (cf. PL 35; OF 56). A interpretação da natureza segundo a experiência interior seria o reflexo de uma mera *projeção*. Outra razão para a interdição do antropomorfismo se deve, como lembra Dewitte, à “decisão ontológica primeira da modernidade (da qual, até onde sabemos, Jonas não fala): a eliminação das qualidades segundas” (Dewitte, 2002, p. 441)¹³¹. Na verdade, não se trata de duas razões, mas a segunda pressuposição abriu o espaço para a primeira. E além dessas duas razões complementares, Jonas não deixa de salientar ainda uma persistência do antropomorfismo mesmo por parte dos porta-vozes das próprias ciências, como é o caso dos arautos da cibernética, por exemplo: “a ironia se encontra no fato de que os cientistas, embora por muito tempo inimigos do pecado mortal do antropomorfismo, são hoje aqueles que distribuem da forma mais generosa os traços humanos às máquinas” (PL 122; OF 181).

Não por acaso, o próprio Jonas não se privou de afirmar ainda a possibilidade de uma versão crítica do antropomorfismo, que se pretende como tal uma posição *fenomenológica*. Mas como Jonas defende tal posição? Ele mostra que uma descrição que faça realmente justiça ao modo de ser vital, o qual analisaremos mais tarde, precisa considerar o aspecto da interioridade, e isso só pode ser feito se a partir dos únicos dados físicos

¹³¹ Dewitte está certo quanto à ausência dessa referência em PL/OF, mas no curso não publicado *The Philosophy of Organism since Descartes* (1953) Jonas faz referência à eliminação das qualidades segundas como sendo uma das fontes para a objeção ao antropomorfismo. A divisão dualista permitiu que a ciência ficasse apenas com a *res extensa* enquanto parte quantitativa e mensurável. Jonas enfatiza a importância da doutrina de Galileu a respeito da subjetividade das qualidades sensíveis secundárias (por exemplo, a brancura de algo), para o qual tais qualidades eram subjetivas e não faziam parte das propriedades do objeto como tal. A divisão entre qualidades primárias e secundárias se tornou dogma na modernidade e ganhou sua formulação mais famosa com Locke. E é nesse contexto que a divisão cartesiana aparece. A *primeira consequência metodológica* disso é uma proibição: não se pode transferir características mentais para a natureza externa e vice-versa. E isso foi de grande importância para o desenvolvimento da ciência que não precisou mais ter que se haver com os fenômenos subjetivos e mentais, porque eles pertencem a outro domínio. “Assim, o isolamento do *cogito ergo sum* foi o modo mais efetivo de garantir a separação de um domínio no qual a ciência física poderia exercer seu método de investigação” (HJ 10-6-1, Lecture II, p. 12).

acessíveis à inspeção ou observação, isto é, o “testemunho morfológico, exterior”, aquilo que realmente caracteriza a vida for “espontaneamente presumido” (*spontaneously assumed/unwillkürlich induziert*) (PL III 82; OF V 129) – o que não se deve confundir jamais com uma mera projeção como o pensa a ciência moderna. É essa “inferência” (*inference/Induktion/Folgerung*) ou “interpolação” de tipo muito peculiar que será a prova da insuficiência da “visão” do matemático divino para a compreensão da vida. Mas o que está em jogo nesse procedimento inferencial espontâneo? E quem o realiza?

A primeira coisa a se entender é: “o observador da vida deve estar preparado através da vida” (PL 82, 92; OF 129), pois “a vida não pode ser conhecida senão pela vida” (PL 91, 99; OF 142). O conhecimento do sujeito corporal é, portanto, superior ao conhecimento que goza o espírito puro, matemático. A experiência orgânica como tal é o *locus* privilegiado para o conhecimento da vida, porque é aquilo que torna possível tal conhecimento, enquanto resultado de uma própria experiência interior, algo que se adquire *desde dentro*. Aqui a descrição interior da vivência orgânica humana acrescenta informações essenciais que faltam ao Deus matemático, ainda que ele seja o ideal reducionista da ciência humana enquanto intelecto puro capaz de uma análise absoluta. Toda a vantagem que isto estabelece se encontra no aspecto “subjetivo” implicado nessa experiência corporal.

O que precisa ficar particularmente claro nessa verdadeira analítica do corpo que Jonas coloca no centro de sua reflexão epistemológica é o que lembra Dewitte: para Jonas, “o conhecimento nunca é o simples registro imediato do dado; ele requer certas categorias, certos esquemas mediadores. Para conhecer ou simplesmente perceber o organismo como organismo, o metabolismo como metabolismo, etc., não é suficiente o ‘ver’” (Dewitte, 2002, p. 448). Com Jonas estamos diante de uma reformulação da epistemologia moderna que reclama sempre esquemas capazes de complementar os dados do mundo externo. É aqui que aquilo que dizíamos acima a respeito da crítica de Jonas a Hume e Kant alcança seu sentido pleno. Pois, como vimos, para além da pergunta sobre quem realiza a interpolação própria do conhecimento da vida, há que se investigar também sobre o que se passa, ou que operações perceptivas e mentais estão em jogo, quando do nosso ato de reconhecimento de um organismo enquanto organismo, isto é, que operações entram no ato interpolativo. Dewitte percebeu bem que tipo de interpolação é essa ao elucidar que ela é um ato que *adiciona* algo ao não dado imediatamente nos fenômenos. Não se deve pensar, entretanto, que essa adição interpolativa carregue consigo categorias *a priori* do entendimento, como em Kant, ou mesmo que se trate apenas de um acréscimo mental proporcionado, como o queria Hume, pelo hábito. A complementação reclamada por

Jonas não é nem transcendental (Kant) nem psicológica (Hume), mas antes corporal, e, se quiser, podemos dizer que reclama os esquemas de nossa experiência corporal. Por isso, Dewitte acerta ao dizer que o “núcleo do pensamento de Jonas” “reside na conjunção de um pensamento do *esquematismo* (ou das categorias *a priori* do conhecimento) e de um pensamento da *corporeidade*” (Dewitte, 2002, p. 450)¹³². Do mesmo modo que Böhler se referia ao “*a priori* corporal”, também Dewitte afirma que “esse saber preliminar que nos prepara para reconhecer o vivente enquanto tal é uma sorte de *a priori*. Mas, diferentemente do *a priori* kantiano, anterior por definição a toda experiência”, temos agora “um *a priori* que é ao mesmo tempo um *a posteriori*?” (Dewitte, 2002, p. 452). É a posteriori porque, como vimos acima, implica a experiência corporal, a experiência da força e da resistência do corpo, a experiência da visão, etc. Em vista de tudo isso, não se pode senão louvar a feliz expressão utilizada por Frogneux quando ela fala que o *biomorfismo* jonasiano – expressão que ela dá ao antropomorfismo – repousa sobre uma “inteligência encarnada” (2001, p. 160).

Agora, se bem se percebe, o que está em jogo aí é a diferença antropológica para o conhecimento da vida: por ser vivo, o homem ocupa uma posição especial para pensar o ser da vida; é assim que ele exerce seu primeiro papel de “medida de todas as coisas”, nesse caso das coisas vivas. Ser “medida” significa estar preparado pela vivência orgânica para compreender a vida. Barbaras percebeu bem esse aspecto do problema epistemológico de uma biologia filosófica. Ele afirma, por exemplo, que Jonas “desemboca em um verdadeiro antropocentrismo no plano metodológico e fenomenológico: é a partir de nossa experiência do corpo próprio, isto é, a partir de *nossa* vida, que a vida é abordada” (Barbaras, 2003, p. 50). Diante dessa situação, entretanto, o autor referido se pergunta se o “antropomorfismo positivo” de Jonas, que vê na “vivência” (experiência da vida) humana uma *janela para a vida*, não ameaça a se tornar um “antropomorfismo vulgar” que *projeta* as determinações humanas sobre a vida? Em outros termos: “um biocentrismo ontológico não exigiria um biocentrismo metodológico?” (Barbaras, 2003, p. 50). Sua resposta é que ao partir de uma experiência da vida que é interioridade Jonas ameaça ocultar o próprio e verdadeiro ser da vida, correndo assim todos os riscos indicados. A razão da suspeita de Barbaras se encontra justamente na ideia de interpolação à qual nos referimos. Apesar de saber que tal inferência ou interpolação está baseada em certos traços morfológicos que permitem estabelecer um tipo de unidade comparável àquela que experienciamos como seres vivos, e que esse procedimento não precisa ser entendido como uma ilusão

¹³² A relação entre Jonas e Merleau-Ponty não é pequena, embora não tenham influenciado um ao outro. Lories (2003, p. 109-136) escreveu, inclusive, um ensaio abordando as relações entre os dois filósofos.

antropomórfica (Barbaras, 2003, p. 52), Barbaras não deixa de tratar a justificação jonasiana como uma “teoria da projeção”, que como tal teria o seguinte problema: o que na exterioridade é a razão da motivação de minha interpolação? Mais ainda: se por um lado tal interpolação parece impossível de se justificar, por outro, tudo leva a crer, segundo Barbaras, que “se a interpolação *fosse* possível, ela tornar-se-ia *ipso facto* inútil – porque agora teria de ser admitido que *há* algo no domínio da realidade que motiva a interpolação... e seria esse algo que motiva a interpolação, e não a própria interpolação, que forneceria a própria definição da vida” (Barbaras, 2010, p. 94).

Com essa problematização Barbaras, entretanto, mostra certa incompreensão em relação ao verdadeiro papel da centralidade antropológica para a questão epistemológica. Para mostrarmos isso, valemo-nos de duas importantes observações. Antes de tudo, a interpolação precisa, como o próprio Jonas diz e Barbaras parece ter consciência, de um “testemunho morfológico, externo”. Em face disso, a lógica utilizada por Barbaras se mostra, inclusive, estranha, pois ele acaba por exigir da interpolação jonasiana algo ou como um mero realismo ingênuo (o que vejo é o que é) ou como uma mera abstração sem objeto. E certamente nenhuma das duas opções é o caso.

Para entendermos todo o problema envolvido aqui, precisamos estar atentos antes de tudo ao fato de que mesmo no nível humano essa passagem da experiência interna para a “inferência” do que acontece com outros seres humanos é complicada, e muitos negam uma verdadeira possibilidade de compreensão da interioridade de outrem. Trata-se do famoso problema da compreensão de outras mentes. A solução de Jonas a esse problema pode dar uma boa pista do que está em jogo num nível ainda mais amplo de extrapolação da experiência interna. Para a compreensão de outras mentes, a solução jonasiana é um transcendentalismo (não kantiano) muito parecido ao de Apel: é porque existimos antes de tudo dentro de uma comunidade humana e aprendemos com outros nossa própria forma de nos expressarmos que estamos equipados para a compreensão do que os outros expressam. Como diz Jonas: “já o conhecimento de nossa própria mente, mesmo o simples fato de ter uma mente, é uma função de familiaridade com outras mentes” (cf. Jonas, 1971, p. 507; PE XII 243). Ora, do mesmo modo que participamos de uma comunidade linguística sem a qual não poderíamos sequer dizer “eu” – o que nos permite compreender nossos iguais, os humanos – também a compreensão da alteridade vital só pode se dar em função de uma outra comunidade, agora de tipo peculiar. Duas declarações de Jonas a esse respeito são particularmente claras. A primeira se encontra em ensaio de uma biologia filosófica, em que Jonas mostra que o olho está relacionado com o ver, e o organismo com

a vida, algo que faz parte de sua natureza teleológica, a qual apenas um ente orgânico pode servir de testemunha. Por mais que uma análise completa do olho, de seus componentes e de seu funcionamento, estivesse à disposição do matemático divino, de nada ela adiantaria se não estivesse relacionada ao ato da visão como tal. Por isso diz Jonas: “nós, ‘da terra, terráqueos’, tendo nós próprios olhos, *sabemos (e não meramente inferimos)* que o indivíduo orgânico tendo olhos vê com eles” (HJ 2-12-3, p. 87; PL III 91; OF V 143 [grifo nosso]). Em “Change and Permanence” (1971) Jonas é ainda mais claro:

“Se a compreensão inicial não é como a inferencial, no que está baseada? Ela é parte da observação intuitiva da vida pela vida e assim começa com as habilidades da percepção animal, que se harmoniza com as habilidades da expressão animal. O reconhecimento de outra vida é uma característica fundamental da relação integral do organismo animal com o exterior. Entre os objetos da percepção, neutramente classificados de “coisas”, as coisas vivas *enquanto vivas* são superiores. Sua percepção implica discriminação emocional – como presa, inimigo, membros da espécie, parceiro sexual, enquanto familiar ou não familiar, digno de atenção ou desprezível, inofensivo, ameaçador, ou indeterminado – e é, portanto, qualquer coisa, menos neutra. Isto implica uma familiaridade instintiva – às vezes, ao modo de uma pequena não familiaridade – com o comportamento vivo para que a resposta possa ser produzida. A base dessa familiaridade é a identidade comum [*community*] da natureza animal, e no caso de relações intra-específicas, a identidade comum da espécie. Uma criatura reconhece a avidez ou agressividade quando as encontra nos olhos de uma outra criatura semelhante (ou na postura, no som, e no cheiro), e isto muito além de sua própria espécie.

Ela reconhece porque alguma coisa se oferece ao reconhecimento. A destreza receptiva da percepção se compara, e torna-se possível, pela destreza espontânea da expressão. A última pode muito bem ser o fenômeno primário. *A vida animal é expressiva*, mesmo ávida por expressão. Ela se revela. Ela tem seus códigos, sua linguagem; Ela se comunica.

[...] Seria estupidez excetuar o homem de tudo isso. A gata olha nos meus olhos, ela procura o meu olhar, ela quer algo de mim. Ninguém a ensinou que essas partes do meu corpo com as quais eu a reparo, e na qual minha observação ou não observação se torna visível para ela. Ela “sabe”: ela pode me alcançar desse modo. E eu, também, não preciso de informação da fisiologia e da neurologia para sentir aqui um olhar penetrante sobre mim e ler um apelo nisso; a intuição fisionômica está em ação” (Jonas, 1971, p. 509; PE XII 245-246)¹³³.

Dessas duas citações é impossível não perceber antes de tudo o verdadeiro significado do que Jonas chama de “estudo empático” (PL 2; PUMV I 13)¹³⁴. Vale lembrar que a pergunta sobre como a intersubjetividade pode ser constituída não caminha para além da tensão entre o raciocínio analógico e a teoria da empatia, do lado da qual Jonas está. É a partir dessa ideia de empatia que se pode questionar a crítica de Barbaras. Pois por um lado ela reclama a avidez expressiva do animal, e é essa expressividade que se revela e se comunica a que responde à questão “o que motiva a interpolação”. Por outro lado, a empatia mostra também que algo mais que a simples inferência está em ação: mesmo em seu não publicado *Organism and Freedom* (1954-57) Jonas já falava de “familiaridade intuitiva com as coisas vivas” (*intuitive acquaintance with living things*) (HJ 2-12-3, p. 84). Nos textos de

¹³³ É memorável a respeito dessa empatia a nudez que Derrida, em seu ensaio “O Animal que logo sou”, confessara diante do olhar inquisitivo de uma gata (cf. Derrida, 2002[1999], p. 372).

¹³⁴ Mesmo para o caso da compreensão da história (humana), Jonas chama em seu socorro a ideia de uma “imaginação empática” (Jonas, 1971, p. 523; PE XII 256).

PL, OF e “Change and Permanence”, os quais acabamos de considerar, é reclamado um “saber”, e não mera inferência, e isso em função de uma “familiaridade instintiva” com outros animais. O fundamento desse saber familiar, instintivo e ao mesmo tempo intuitivo, se encontra numa “identidade comum [*community*] da natureza animal”, que pode ser considerada desde a perspectiva tanto interespecífica como intraespecífica. E é por ser corpo orgânico que o homem está introduzido nessa comunidade e possui o fundamento da compreensão vital consigo. É só nesse duplo sentido que Jonas afirma um acesso privilegiado do homem para o reconhecimento do vivente.

Não obstante, não deixa de ser verdadeiro que essa posição jonasiana, pretensamente fenomenológica, é mais problemática do que ele parece admitir. Que ao recorrer a ideias como a de “imaginação empática” ou de “familiaridade instintiva” o antropomorfismo seja uma via autêntica para o âmbito da *animalidade*, eis o que não deixou de fazer eco a Jonas o famoso cientista Frans de Waal com seus estudos sobre os primatas, em que claramente ele se enreda contra a reprovação ao antropomorfismo (cf. Waal, 1989, 2007). Isso não significa, entretanto, que tais recursos possam ter a mesma validade para outras esferas inferiores como as plantas¹³⁵ e as bactérias. O próprio Jonas se mostrou, como veremos, bastante atrapalhado quanto à determinação de se os vírus deveriam ser classificados como seres vivos ou não, o que não pode passar sem a pergunta: se estamos familiarizados com os seres vivos de maneira intuitiva, como se pode explicar a dúvida – ou pelo menos cautela jonasiana – em relação aos vírus? Em seu não publicado *Organism and Freedom* (1954-57) Jonas já se mostrava bastante atento a esse aspecto e é por isso que salientava que por mais que se possa errar em alguma inferência a esse respeito, a extrapolação precisa ser deduzida ou aceita “a partir da mais profunda familiaridade [*familiarity*] de nosso próprio agir” (HJ 2-12-3, p. 85). No início da análise, ele dizia: “estamos todos familiarizados com coisas vivas” (HJ 2-12-3, p. 83). Trata-se, pois, de uma dedução (conhecimento intuitivo) ancorada em uma “identidade comum” (*community*) vital e não apenas animal que precisa ser chamada para orientar o problema. É por participar dessa identidade comum vital que a extrapolação pode e deve ser feita a partir da externalização de movimentos ou outras mudanças propriamente vitais. É só nesse sentido estendido da empatia vital da qual o vivente humano é capaz que o observador humano pode compreender a “continuidade metabólica” como algo mais do que simplesmente uma continuidade, isto é, como continuação do próprio ato vital e tudo que o constitui desde

¹³⁵ Como prova disso pode ser destacada a inclusão muito tardia das plantas no *ball* das coisas vivas, que precisou esperar por Aritóteles para que se lhe garantisse tal lugar de destaque. Platão, por exemplo, não concedia tal posição às plantas.

dentro. De qualquer modo, isso não retira completamente a problematidade do esquematismo corporal jonasiano. E não é sem motivos que Jonas destaca, por exemplo, que o uso do testemunho de nossa auto-experiência enquanto parte integrante do patrimônio experiencial relacionado à vida deve ser feito embora “tenhamos que empregá-lo criticamente para evitar as armadilhas do antropomorfismo” (HJ 2-12-3, p. 87; PL III 91; OF V 143; KGA I/1 177). Trata-se, portanto, de um “antropomorfismo crítico”, para utilizar uma expressão de Dewitte (2002, p. 456), que embora não ceda ao interdito de não pensar empaticamente o testemunho do vivente, não se permite projetar de maneira funesta traços humanos no mundo vital. O exemplo de Jonas a respeito dos vírus é eloquente o bastante no que se refere a essa posição cautelosa e crítica.

Como última amostra do antropomorfismo crítico jonasiano, devemos atentar para a sua função, que extrapola os limites da descrição do fenômeno da vida, mas se estende aos confins da metafísica, lá onde mesmo a deidade não pode ser pensada senão segundo a medida humana. Pois, como sugere Jonas em *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), o tema do antropomorfismo é “uma questão que como tal é teológica” (MGS 42). A esse respeito é válido comparar as posições muito semelhantes de Scheler e Jonas. Em um dos seus primeiros ensaios sobre a antropologia filosófica, Scheler chega a dizer que afirmar que a ideia de Deus é um antropomorfismo é um erro, pois, ao contrário, “a única ideia de ‘homem’ com sentido é... um ‘*teo-morfismo*’, a ideia de um X que é a imagem finita e vivente de Deus, sua semelhança – uma de suas infinitas sombras na grande morada do ser!” (1919[1915], p. 297). Dentre os argumentos que ele apresenta contra a interdição ao antropomorfismo¹³⁶, ele afirma que o antropomorfismo se torna mais cômico, segundo Scheler, quando não reconhece nada acima do homem, algo como um espírito “*que só faz sua aparição no homem*. Pode-se falar com sentido de ‘antropomorfismo’ quando o homem não é a medida de todas as coisas, mas unicamente um objeto apenas das medições possíveis; quando nele atuam também, além de sua ‘natureza’, as leis de sua ‘supernatureza [Übernatur]’ que ele compreende ao vivê-la, distinguindo nelas o meramente ‘antropomorfo’ de suas ideias, de sua vigência objetiva eterna” (1919[1915], p. 299)¹³⁷. Essa crítica de Scheler ao antropomorfismo não afeta a posição jonasiana, apesar do que o filósofo diz sobre o homem como medida de todas as coisas, pois embora use a famosa expressão de

¹³⁶ Dos quais pode se listar a seguinte: “existiram muito mais ideias, e mais diversas e absurdas, acerca do sol do que de Deus. Mas eram todas ideias precisamente do sol – e ninguém discute por isso a realidade do mesmo, e ninguém discute por isso a verdade da astronomia de nossos dias” (1919[1915], p. 298).

¹³⁷ Cabe perguntar aqui se nessa crítica Scheler parece desagradar-se dos “livres pensadores monistas” – e do panteísmo (cf. 1919[1915], p. 301), já que se trata de um texto do período anterior a sua etapa de maturidade, onde um panteísmo será defendido.

Protágoras do homem como *métron* universal Jonas não tem em vista outra coisa senão o que Scheler diz a respeito do “ser objeto de medições possíveis”. Isso fica particularmente claro em *Materie, Geist und Schöpfung* (1988). Aí Jonas afirma que a extrapolação de uma imagem de homem para a ideia de Deus deve ser feita, já que seria ilógico fazer essa extrapolação desde cobras, macacos e etc. Não obstante, essa extrapolação tem um sentido muito preciso, que o expressa a seguinte pergunta jonasiana: “poderia faltar-lhe [a Deus] algo que nós próprios temos?”. Como se vê, a extrapolação antropomórfica sobre Deus só é legítima, e mesmo inevitável, se estiver “ciente de sua inadequação, tal como Tomás de Aquino já enfatizara com os conceitos de *analogia entis* e de *modo eminentiae*” (MGS 41; PUMV 235). O homem só é medida aí porque a Deus não pode faltar nada que o próprio homem possui, o que não quer dizer que Deus não possua outros atributos. Aqui, Scheler e Jonas mostram uma aguda consciência spinozista: os atributos de um espírito finito (humano) não podem esgotar os atributos do espírito infinito (Deus).

Como se vê, dos dois lados, isto é, tanto no nível aquém do humano como além do humano, o homem é medida não porque o mundo se faz sua imagem e semelhança, mas porque ao fazer parte do mundo, e sendo um resultado desse mesmo mundo, não lhe pode faltar os parâmetros para compreender os seres que, com ele, constituem uma comunidade vital, bem como não pode faltar ao que lhe supera (Deus) aquilo que ele mesmo possui. Assim, ainda que a diferença antropológica possua uma centralidade para a compreensão do ser como um todo, o que sugere mesmo algo como um antropocentrismo, tal antropocentrismo não é de modo algum um reducionismo, nem da vida, nem da deidade, mas antessalta o isolamento metafísico do homem que antes fora tão afirmado na filosofia. Um resumo brilhante dessa centralidade antropológica para a filosofia de Jonas foi oferecido por Tíbalde da seguinte maneira:

“a posição do ser humano no mundo se caracteriza pela seguinte dualidade: de um lado, a experiência humana é o único acesso conhecido por nós até o fenômeno da vida (*centralidade metodológica*), enquanto, por outro lado, a concretude da experiência humana – em virtude da centralidade da sua corporeidade – é uma das mais fortes razões para se apoiar a possibilidade de que o conhecimento daquele fenômeno conduza à compreensão da estrutura ontológica do mesmo (*centralidade ontológica*)” (Tíbalde, 2011, p. 11-12).

Por fim, devemos enfatizar apenas um último aspecto dessa jornada sobre a epistemologia de uma biologia filosófica. Seja crítico o quanto for, não se pode deixar de salientar que o antropomorfismo jonasiano exige mais que a mera ancoragem fenomenológica. O próprio Dewitte não deixou de observar, apesar de sua defesa de uma “reabilitação parcial” desse “antropomorfismo crítico” jonasiano, que embora se deva

considerar sua “*démarche* descritiva” “como propriamente fenomenológica”, não deixa de ser verdade também que “mesmo se filósofos que defendem a fenomenologia relutam a considerar o antropomorfismo e a teleologia como fazendo parte da experiência primeira do mundo” (Dewitte, 2002, p. 445). Se Frogneux (2001) continua, mesmo apesar do antropomorfismo, tratando a biologia filosófica como *phenomenologie du vivant*, Barbaras parece se mostrar do lado da suspeita em relação ao caráter puramente fenomenológico da empresa jonasiana. Ao lado de Barbaras, também nós estamos inclinados a ver nessa atitude antropomórfica algo transfenomenológico: a saber, a especulação metafísica – pelo menos no que se refere aos limites entre a vida e a não vida, e certamente quando se estende aos cumes da teologia natural. Verdade seja dita, a própria solução para a emergência da vida no tortuoso processo evolutivo não pode ser senão, como o próprio Jonas admite, tarefa da razão especulativa. Isso, entretanto, não significa que desacreditamos do antropomorfismo crítico de Jonas, nem muito que lhe neguemos o caráter propriamente fenomenológico para âmbitos de maior proximidade, como certamente é o caso com a animalidade. Acreditamos, entretanto, que isso não pode apagar o elemento propriamente metafísico da empresa jonasiana. Que tal empresa exige os recursos do pensar metafísico, não deixará dúvidas a reconstrução da ontologia jonasiana, especialmente ao afirmar um neo-finalismo do processo evolutivo. Aí ficará particularmente evidenciado que a biologia filosófica não pode ser considerada senão uma verdadeira metafísica da vida. De qualquer modo, o fato de que algo verdadeiramente transfenomenológico estava envolvido, já o tínhamos notado com a carta que Jonas escrevera para Leo Strauss. Se se quiser um elemento a mais para essa indicação, pode ser também tirada desse outro testemunho que, em entrevista concedida a Harvey Scodel, Jonas oferece sobre a fenomenologia de Husserl: “penso que isso [a fenomenologia] é a entrada para a filosofia; não é todo o caminho da filosofia” (Jonas/Scodel, 2003, p. 344). Ademais, que muito mais do que a mera ancoragem fenomenológica é necessária para a biologia filosófica jonasiana isso logo se depreende também do fato de que com outros elementos metodológicos como a redução ao absurdo, os experimentos mentais, etc., entram em cena para construir a reflexão ontológica da vida.

CAPÍTULO 3. A metafísica da vida: organismo e liberdade

O que vimos até agora em relação às questões de método de uma biologia filosófica indicou apenas que ela deve ser pensada como *ontologia regional* que se estende até uma ontologia geral (metafísica), devendo levar em consideração uma *perspectiva desde dentro*, isto é, desde a interioridade que se manifesta no corpo orgânico (humano) – ao contrário da biologia física, cujo ponto de partida e chegada é a exterioridade orgânica. Agora, precisamos considerar de perto a própria análise ontológica que Jonas elabora. Como dissemos logo no início desse trabalho, nossa meta aqui é modesta e não busca elucidar todo o escopo de uma biologia filosófica. Desse modo, nada diremos sobre a questão da origem da vida, por exemplo, nem muito menos cruzaremos a fronteira que leva às questões últimas da metafísica.

Neste terceiro capítulo, especialmente, nos ocuparemos das principais questões ontológicas de uma biologia filosófica. De partida, analisaremos como Jonas caracteriza a essência da vida a partir da análise do significado do metabolismo, que como veremos, é pensado a partir de uma estrutura dialética (§7). Em seguida responderemos ao problema levantado pelo primado que Jonas dá ao metabolismo para a filosofia do orgânico, buscando avaliar até onde vai sua validade (§8). Assim, estaremos livres para considerar a também problemática reabilitação da teleologia no interior de uma ciência (filosófica) da vida como processo evolutivo (§9), considerando, por fim, os dois primeiros estratos da escala da vida (vegetal e animal) e seus tipos particulares de mediação (§10) de modo a abrir caminho para a compreensão da diferença antropológica, que será abordada, entretanto, no último capítulo de nossa tese. Começemos, pois, a partir daquele primeiro problema, que é também o mais fundamental, da biologia filosófica em Jonas, a saber: a essência da vida ou do orgânico.

§7. A Liberdade Dialética Inerente à Vida

7.1 – Tese: A Liberdade da Forma Orgânica

7.1.1. Da identidade do corpo meramente físico ao quebra-cabeça da identidade orgânica

A primeira tese ontológica de uma biologia filosófica é a seguinte: “os organismos são entidades [no alemão: coisas] cujo ser é o seu próprio fazer [no alemão: obra]” (Jonas,

1992b, p. 34; PUMV IV 82). Que Jonas coloque aqui em relação direta ser e fazer não quer dizer, em princípio, outra coisa senão que se trata de pensar o ser do orgânico como atividade. Essa atividade é a vida. A primeira informação de uma filosofia do orgânico deve partir, pois, da distinção entre vida e organismo. A vida é um modo de ser. E o ente específico que apresenta esse modo de ser é o organismo, já que, até onde se sabe, é a única forma física em que existe a vida. Que modo de ser então é esse – a vida? Jonas se refere ao metabolismo como “a condição de toda a vida” (WPE 19), e de maneira ainda mais clara e direta diz também que “o metabolismo pode bem servir como a propriedade definidora da vida” (Jonas, 1992b, p. 34). O que a linguagem ontológica expressava, portanto, de maneira ainda muito abstrata pode ser traduzida ainda com a expressão muito mais usual que é o metabolismo. Antes de tudo, é preciso entender então o que o filósofo quer dizer quando afirma o metabolismo como “condição” e “propriedade definidora” da vida, pois não se trata de dizer simplesmente que vida é metabolismo, mas antes se trata de pensar o que é o “significado” desse movimento muito peculiar que é o metabolismo como condição da essência da vida. Como nota Jonas, a palavra alemã para metabolismo, isto é, *Stoffwechsel*, expressa claramente o seu significado básico, uma vez que formada pelos radicais *Stoff* (matéria) e *Wechsel* (troca), quer dizer literalmente “troca de matéria”. Esse início etimológico, entretanto, ainda não nos entrega todo o significado, pois dizer que o metabolismo denota “existir pela troca de matéria com o ambiente [*environment*], transientemente incorporá-lo, utilizá-lo, e excretá-lo novamente” (Jonas, 1992b, p. 34-35), não é ainda explicitar toda a singularidade desse movimento específico de troca de matéria em relação a outras formas físicas que encontramos no mundo para que sirva à definição da vida. A pergunta-guia aqui é como um processo de mudança contínua de matéria pode servir como descrição de *um* organismo, *um* corpo vivo? Embora o próprio Jonas não a explicita claramente, é essa pergunta que orienta a tarefa de pensar o que em um de seus ensaios sobre Spinoza ele chama de “uma ontologia geral da existência individual” (Jonas, 1965, p. 51). É por isso, inclusive, que a elucidação da singularidade da forma metabólica-orgânica é pensada por ele em vários textos distintos a partir do problema da identidade das formas físicas que integram o que ele em suas *Lehrbriefe* chamava de “mundo morfológico”¹³⁸.

¹³⁸ Em uma de suas *Lehrbriefe*, Jonas expõe uma espécie de esboço histórico da terra e da natureza. Ele afirma que a terra é um “extrato minúsculo do todo do ser”, um “momento efêmero do universo”. Não obstante, mesmo nessa pequena porção do ser, nos falta o acesso aos menores elementos, embora instrumentos técnicos e abstrações busquem saltar esse fosso perceptivo. Isso não é, de fato, uma perda vista a “multiplicidade de formas” e a “diferenciação das expressões espontâneas da matéria”. Em função de condições *raras* (uma “exceção inestimável” no universo) a terra é o “palco dos acidentes de todos os acidentes”, onde se podem encontrar três tipos de agregados de substâncias. (Jonas não diz claramente quais

Para então conduzir a apresentação da reflexão ontológica que Jonas desenvolve, não seguiremos aqui o experimento mental que ele elabora em “Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism” ou em sua versão alemã “Ist Gott ein Mathematiker? Von Sinn des Stoffwechsels” a partir da ideia de um deus matemático como o melhor observador possível do movimento metabólico desde uma perspectiva meramente física, externa, desde fora apenas. Antes, como sugerimos acima, buscaremos apenas elucidar em que se difere a identidade da forma orgânica em relação a outros tipos de formas físicas comuns como um átomo, um próton, uma molécula, uma pedra, um planeta, etc. Em “Biological Foundation of Individuality” (1968), Jonas explicita que para os atomistas antigos o átomo era “a pedra de toque da identidade como tal” (Jonas, 1968, p. 234; PE IX 188). Assim, devemos imaginar neste caso – e é o que Jonas nos convida a fazer – como podemos dizer que um determinado átomo no momento A é o mesmo em um momento B? Tal pergunta pode ser respondida a partir de pontos de vistas diferentes.

Ontologicamente, deve-se perguntar, por exemplo: o que os corpos meramente físicos, não vivos, não orgânicos, fazem para permanecerem como são? A resposta de Jonas é que uma coisa física comum permanece como é

“pelo simples fato de está aí [*being there/da ist*]. Seu estar-aí atual [*being now/Jetzt-dasein*] é a razão suficiente para que possa estar aí mais tarde [*being later/später da zu sein*] também, ainda que em um lugar diferente, talvez. [...] logo após a explosão primordial [*Big Bang/Urknall*] – o caos em explosão se condensou em unidades discretas, extremamente duráveis. No universo que se desenvolveu desde então, uma partícula simples resistente, algo como um próton, é simples e fixamente o que ela é, idêntica a si mesma com o passar do tempo, não precisando de qualquer ação de sua parte para manter esta identidade. Sua conservação é um mero permanecer, não uma reafirmação do ser de momento em momento. Ela existe [*it is there/existiert*] de uma vez por todas” (Jonas, 1992b, p. 34-35 PUMV 83-84; Jonas, 1998, p. 89; Jonas, 2009, p. 267-68).

Uma coisa física comum é o que é pelo simples fato de se encontrar aí no mundo; ela é um mero estar-aí (*being there/Dasein*). Na carta de 25 de fevereiro de 1944 Jonas falava já da “identidade simples e imediata do em-si” (*Erinnerungen* 351). Trata-se ainda de uma auto-identidade vazia, e isto quer dizer que uma coisa física deve ser considerada desde a “categoria de substância” (*Erinnerungen* 351) ou, o que é o mesmo, como um ente imune ao tempo (cf. Jonas, 1968, p. 234; PE IX 188).

É justamente por seu caráter ontológico simples, imediato e vazio, que, do ponto de vista epistemológico, a identidade de uma partícula é afirmada: o que sustenta a própria ideia de identidade aqui é a confiança na presença da partícula durante todos os momentos

são os três tipos). “Nosso mundo – diz Jonas – é realmente o mundo morfológico por excelência, uma revelação fortuita da matéria, na qual a monotonia do quantitativo e da mistura se vê partida em separações específicas e condensações singulares. Eis o que chamamos de ‘natureza’” (*Erinnerungen* 377).

da variação temporal que vai de A para B – desde que se entenda que o conceito de tempo é aí um de tipo bastante específico. É a presença de tal partícula aqui e não lá, sua permanência material identificável no espaço-tempo, que fala de sua identidade. Em suma: “a *identidade* de uma partícula em seu curso temporal é a *continuidade* da trajetória espaço-temporal que possamos delinear graficamente” (Jonas, 1968, p. 234; PE IX 188-189 [grifo do autor]).

Mas se bem se observa, a trajetória do átomo dos atomistas clássicos se parece muito mais com a trajetória de uma bala de canhão, ou de uma pedra arremessada, do que com o comportamento estranho que os físicos modernos, a partir das leis da mecânica quântica, atribuem às partículas subatômicas. Como o atesta particularmente a carta de 25 de fevereiro de 1944 das *Lehrbriefe*, Jonas estava bastante atento a esse problema, e observara o seguinte:

“a descontinuidade dos processos subatômicos, tal como ensinados pela física moderna, não anula a possibilidade de identificar substratos palpáveis em sentido técnico, mas antes localiza essa possibilidade fora da extensão do conceito de identidade enquanto condição de sua adaptabilidade ao que não é vivo; ela não satisfaz a constância da forma de desenvolvimento, na qual variações ocorrem” (*Erinnerungen* 351).

Para expressar isso de forma mais clara, a questão da descontinuidade dos processos subatômicos abole o próprio problema da identidade no nível subatômico. É isso que muito mais tarde, no ensaio “Biological Foundations of Individuality” (1968), Jonas vai mais uma vez afirmar: “se existissem lacunas, se a trajetória fosse de fato descontínua, se existissem ‘saltos’ na seqüência da atualidade, e esta fosse mesmo sua forma normal, então não deveríamos ter maneira alguma de identificar ‘presenças’ sucessivas, nem justificativa alguma, inclusive, para aplicar o conceito de identidade” (Jonas, 1968, p. 234-235; PE IX 189).

Há, entretanto, duas possibilidades para a solução do problema, admite Jonas. Uma *primeira possibilidade* seria tornar os átomos “históricos”, dotando-os com uma “interioridade” que através de algum tipo de memória saltaria ao abismo da descontinuidade das presenças atuais. Whitehead, com sua filosofia do organismo, segue justamente esse primeiro caso. Aí a identidade física é pensada desde a perspectiva do princípio de identidade orgânica, biológica. A maior reserva de Jonas a esta extensão da identidade orgânica para a identidade física, é que a suposta interioridade presente nos átomos “históricos” não teria motivo algum para exibir qualquer forma de *conatus*, já que sua situação não é aquela de uma entidade ameaçada em seu próprio ser. (Isto, como veremos, adianta a resposta da diferença entre não-vivo e vivo). Em contraposição a esta

“conjectura metafísica” de Whitehead, o físico ortodoxo, entretanto, poderia – e esta é a *segunda possibilidade* – pensar a continuidade individual como uma continuidade da “extensão probabilística” (*probability-spread*) ou do “campo” em que tais presenças intermitentes ocorrem, o que salvaria o significado descritivo de “identidade” num plano mais compreensivo. Só que tal como no caso do átomo isolável do atomista clássico, nesse segundo caso também é o contínuo espaço-temporal que permanece como determinante lógico do princípio de identidade física. Portanto, é o *principia individuationis* (espaço e tempo) que garante ou não o princípio de identidade da matéria – um princípio externo¹³⁹. Para a matéria, identidade (formal) e individuação são características externas; o princípio de individuação é um princípio externo. Aí “individualidade” equivale à singularidade numérica.

Jonas nada tem contra essa maneira de pensar a identidade física, e apenas destaca o resultado que se obtém dela. Fica claro a partir dessa perspectiva que em relação à duração de um “corpúsculo”, “a presença uniforme que se pode traçar no contínuo é o único significado operacional da ‘identidade’, e a ‘trajetória’ traçada é sua verificação completa” (1968, p. 235; PE IX 189). Aplicando-se a mesma lógica agora para corpos complexos ou agregados, teremos que afirmar então que “a identidade de um objeto material é, portanto, a coleção de identidades de todas as suas simultâneas unidades integrantes enquanto viajam juntas pelo espaço-tempo” (1968, p. 235; PE IX 189). Mais ainda: no caso específico de um corpo complexo e macroscópico – como uma pedra preciosa guardada em um lugar qualquer –, dizer “que ele é o mesmo tal como o era ontem equivale a dizer que ele ainda consiste das mesmas partes elementares de antes” (Jonas, 1998, p. 89; 2009, p. 267-68). No mesmo sentido, dizia Jonas já em 1968, “a suposição geral é a de que, deixada sozinha, e independentemente do lapso de tempo, uma substância oferecerá a repetidas inspeções o mesmo inventário de partes. Isto é o que estritamente se entende pela mesmidade [*sameness*] da coisa” (Jonas, 1968, p. 236; PE IX 190). Desse modo, os dois elementos que constituem a identidade física – sua mesmidade material e permanência no espaço-tempo – podem ser resumidos com os termos constância de matéria e inércia.

Segundo este critério duplo, entretanto, não poderíamos jamais entender o que marca a identidade orgânica; teríamos mesmo que dizer que os organismos – mesmo os tipos mais primitivos como uma arqueia e uma bactéria – não possuem identidade

¹³⁹ “Partículas de massa não têm outro princípio de identidade do que este princípio externo, que poderia tanto garantir quanto negar a elas o *principia individuationis* (espaço e tempo)” (*Erinnerungen* 352); ou: “a identidade física repousa na continuidade do *principia individuationis*, espaço e tempo, isto é, na forma determinável do receptáculo comum, e é consequentemente uma questão de *referência externa*” (Jonas, 1968, p. 235; PE 189).

nenhuma. Pois sucessivas inspeções microscópicas em qualquer micro-organismo¹⁴⁰, por exemplo, facilmente mostram que passado um período de tempo uma diferença na constituição material do mesmo pode ser verificada. Mais ainda: quando se trata de um organismo vivo é mesmo de se esperar uma tal situação. E apesar dessa diferença material, isto é, da ausência de uma mesmidade material, trata-se ainda assim do mesmo organismo. Aqui não há discussão: mesmos os biólogos estão de acordo que qualquer um que encontrasse qualquer resultado diferente do referido pode sem hesitar afirmar ter diante de si um “cadáver”, mas não uma “criatura” viva. Esse problema da identidade orgânica resulta, claro, desse movimento muito peculiar que é o metabolismo, e é assim descrito por Jonas:

“Como um grande corpo complexo [*komplexer Großkörper*] (algo que a própria bactéria já é) o organismo apresentaria os mesmos traços gerais que outros agregados. Mas tanto dentro como fora dele seriam observáveis processos especiais que tornam sua unidade fenomênica ainda mais questionável do que a dos corpos comuns [*gewöhnlicher Körper*] e que no transcurso do tempo anulam quase por completo sua identidade material. Refiro-me ao seu *metabolismo*, sua troca de matéria com o derredor [*surroundings/Umgebung*]. Nesse notável processo do ser, as partes materiais de que o organismo consiste em um dado instante são para o observador perspicaz apenas conteúdos temporários e efêmeros, cuja identidade própria [*Eigenidentität*] não coincide com a identidade do todo através da qual elas passam – ao passo que este todo mantém *sua* identidade precisamente

¹⁴⁰ O próprio Jonas afirma ter examinado uma ameba repetidamente por dez dias sob o microscópio (cf. EV 103), e esse fato lhe fez colocar a ameba como uma espécie de modelo primitivo de organismo. Por esse motivo, Frogneux trata a ameba como um “arquétipo” do orgânico para Jonas (cfr. Frogneux, 2003b, p. 33-43; 2007a, p. 167-183). A ameba seria mesmo para a autora belga “o paradigma do vivente inferior” (Frogneux, 2001, p. 178). Ela também tira essa conclusão de expressões utilizadas por Jonas, como “ameba primordial”. Não obstante, isto não é completamente correto, e antes parece indicar um reflexo da época da elaboração inicial da biologia filosófica, uma época em que as bactérias ainda não estavam totalmente em primeiro plano. Só para que se tenha uma ideia, inicialmente, em suas *Lehrbriefe*, Jonas utilizava mesmo o termo *infusorium*, que como se sabe é uma expressão que se tornou *démodé*, e de fato não aparece nos textos posteriores do filósofo. Tudo isto não muda o fato, entretanto, de que as bactérias são também exemplos de seres vivos aos quais ele faz menção já num período posterior: o aparecimento das bactérias no catálogo jonasiano se deve talvez ao seu trabalho na área da medicina, especialmente a partir da década de 70, já que aparece em textos dessa época, publicados em *Philosophical Essays* (1974) e depois em *Technik, Medizin und Ethik* (1985). Neste último, além dos textos que já tinham aparecido em PE, outro ainda é acrescentado, onde o filósofo fala da utilização de bactérias para a produção de insulina (cf. TME IX 208; Jonas, 2004, 572). Como veremos a seguir, o termo bactéria aparece também de maneira explícita como primeira forma viva no ensaio *Evolution und Freiheit* (1983-84). Mesmo os vírus, estranhamente, aparecem vez ou outra considerados. Enquanto seres que não possuem metabolismo próprio, é no mínimo de estranhar que Jonas trate os vírus ora como seres vivos (TME IX), ora como não vivos (TME VIII 201n1), embora neste último caso ele se refira especificamente aos vírus sintéticos. Neste último texto é notável, inclusive, que a informação que nega ao vírus o status vital não aparecia em sua versão original em inglês (cf. PE VII 143). Já numa conferência intitulada “On Suffering”, proferida originalmente em 30 de setembro de 1988, e publicada apenas postumamente, Jonas deixa clara, entretanto, sua indecisão quanto ao assunto: “se é um problema, uma questão de se, dada a possibilidade, podemos exterminar o agente que causa AIDS ou talvez o vírus não seja uma coisa viva no sentido estrito da palavra; bem, digamos uma doença causada por bactérias, que indubitavelmente são coisas vivas” (Jonas, 2000, p. 50). Não obstante, a entrevista concedida a V. Hösle ele ainda parece indeciso quanto à definição dos vírus como não-vivos, pois afirma que os vírus “representam uma realidade de alguma maneira neutra a respeito da distinção entre animais e plantas” (Jonas/Hösle, 1991, p. 59). A indecisão deve ser, claro, pensada como a expressão vívida de um pensador cauteloso. De qualquer forma, há certamente mais evidência para se afirmar que os vírus não são, de fato, vivos, vez que não têm metabolismo próprio. O virologista Luis P. Villarreal (2005) baseia-se nisso, inclusive, para dar sua posição – o que não passa, de qualquer modo, sem polêmica. Nesse sentido, Simondon (2005[1958], p. 228-229) foi impressionantemente audacioso ao excluir os vírus de seu catálogo vital.

através do mesmo ato de matéria externa passando por seu sistema espacial, o corpo vivo [*lebenden Leib*]. Ele nunca é materialmente o mesmo, e ainda permanece como este mesmo Eu justamente por não permanecer a mesma matéria. Caso ele realmente se torne um com a mesmidade [*Selbigkeit*] de seu todo de matéria existente – quando dois ‘cortes temporais’ dele passam a ser idênticos em seu conteúdo individual, e idênticos também com os cortes intermediários entre eles –, então ele deixou de viver: está morto” (PUMV I 18)¹⁴¹.

Uma falsa analogia do que acontece no caso do movimento metabólico que se pode observar em qualquer organismo pode ser reclamada com o modelo cartesiano da máquina. Como é sabido, Descartes comparou o corpo animal e seu funcionamento ao de uma máquina. A comparação caminhava em duas direções: por um lado, a *estrutura* do corpo animal fora identificada a uma estrutura conexas de partes móveis, tais como alavancas, dobradiças, barras, rodas, tubos, válvulas, que encontramos em máquinas, e, por outro lado, o metabolismo era equiparado ao *movimento* gerado a partir de alguma fonte de força, tal como a tensão de uma mola em um relógio, ou o calor do fogo em uma máquina a vapor – exemplos esses que, embora Descartes não conhecesse, foram por ele adiantados com a ideia de que o calor era a força motriz na máquina animal, gerada pela “queima” de alimentos.

Esta analogia é falsa para Jonas por pelo menos uma razão crucial (divergente especialmente do segundo ponto referido do modelo cartesiano¹⁴²): o afluxo de combustível e a descarga dos produtos de combustão de um motor não modificam as partes mesmas do motor que sequer compõem o próprio fluxo. “Comida é algo mais que combustível”, e isto quer dizer, o metabolismo não é apenas um método de geração de poder ou de fornecimento de energia para a máquina, “seu papel é originalmente constituir e substituir continuamente as muitas partes da máquina. O metabolismo é, portanto, o constante vir-a-ser da própria máquina – e este próprio vir-a-ser é uma realização da

¹⁴¹ Esse período se encontra também em PL (p. 75-76) e OF (p. 120-21), só que com algumas diferenças: no trecho citado, não é a ameba que aparece como modelo do orgânico, mas sim uma bactéria. Esse destaque para a bactéria é feito apenas em “Evolution und Freiheit” (1983-84), e não se encontra em PL e OF. Mas mais importante é o que se observa no fim da passagem citada: “então ele deixou de viver: está morto”. Em PL e OF, Jonas afirma algo bastante intrigante, especialmente em PL: “(ou se tornam inativos tal como se encontram certas sementes e esporos cujos processos de vida cessam, sendo retomados sob condições apropriadas)” (PL 76); e “(ou seu processo de vida cessou por algum tempo)” (OF 121). Uma afirmação incrivelmente rápida, cujo problema simplesmente não é discutido em maiores detalhes. Nisso Jonas não deixa de seguir Aristóteles, que tratou o problema com a mesma rapidez. No *De Anima*, o Estagirita dedica apenas uma singela frase: “o ser em potência prestes a viver não é o ser desprovido de alma, mas aquele que a possui. Sementes e frutos são em potência corpos deste tipo” (*De Anima* 412 b 25).

¹⁴² No curso *A filosofia do organismo desde Descartes* (1953), Jonas demonstra acreditar também que do ponto de vista estrutural – e não mais em relação ao aspecto do movimento – a diferença entre organismo e máquinas era evidente caso se reconheça, por exemplo, o fato de que uma máquina pode ser tomada aparte e ter suas partes utilizadas em outras máquinas. Intrigantemente, ao ser perguntado por um aluno sobre o exemplo do transplante de córnea e de tecido, àquela época ainda em seus primórdios, Jonas nada diz, atendo-se a responder as questões de outros alunos (cfr. HJ 10-6-1, Lecture 1, p. 11-12). Talvez por esse motivo, uma tal linha de argumentação (errônea, a nosso ver, mas a qual Heidegger, Canguilhem, Simondon seguem também) não aparece em PL, OF e outros trabalhos posteriores de Jonas.

máquina” (Jonas, 1965, p. 46-47; PL III 76n13; OF V 121n12). A substância da máquina permanece a mesma apesar do fluxo de combustível; sua identidade física é aquela de um “sistema inerte auto-idêntico”, e como tal não é afetada pelos processos de troca, podendo ainda dar-se o luxo de permanecer a mesma máquina em repouso, isto é, mesmo sem qualquer tipo de “alimentação”. Em oposição a isto, não há como perder de vista a “onipresença [*all-pervasiveness/ totale Durchgängigkeit*] do metabolismo no sistema vivo” (PL III 76n13; OF V 121n12; PUMV I 18-19): o corpo vivo (*living body/ lebenden Körper*) enquanto sistema metabolizante é “inteiramente e continuamente o resultado de sua atividade metabólica, e também que nenhuma parte do ‘resultado’ deixa de ser objeto do metabolismo, uma vez que é também o realizador do mesmo” (PL III 76n13; OF V 121n12; PUMV I 18-19)¹⁴³. Trata-se mesmo de um “processo contínuo de auto-constituição da própria substância e da forma do organismo” (Jonas, 1965, p. 46-47).

Uma vez afastada essa falsa analogia se entende que enquanto metabolizante, isto é, enquanto processo contínuo de troca de matéria, o organismo não permanece com os elementos materiais individuais que o compõem em um dado momento; antes ele incorpora novos elementos, utiliza-os e depois excreta-os. Diante disso, o que se abre para o nosso entendimento é um verdadeiro paradoxo: por um lado, um ser vivo é um composto de matéria, mas por outro, ele é diferente deste mesmo composto material. O problema inicial que esse fenômeno dinâmico do metabolismo coloca é, portanto, o seguinte: o que faz com que tal agregado material, cujos componentes claramente mudam, seja ainda classificado como um único e mesmo organismo? Ou de outro modo: como pode ser que, embora fisicamente ele seja um ente diferente, sua *forma* viva permaneça a

¹⁴³ Jonas ainda acrescenta: “A troca de matéria com o ambiente [*environment/Umwelt*] não é uma atividade periférica levada a cabo por um núcleo persistente: ela é a maneira total da continuidade (auto-continuação) do próprio sujeito da vida” (PL 76n13; OF 121n12). Em “Nota sobre a não-participação do DNA no metabolismo” (cf. PL 97-98) Jonas rebate a tese de que, por não estar sujeito ao metabolismo, o DNA apresenta um problema para sua tese de que o metabolismo define a vida. Esse texto, entretanto, não aparece na versão alemã de 1973. Paolo Becchi salienta que talvez uma das razões para a exclusão desse Apêndice seria que o argumento “defendido aí teria sido superado pelas mais recentes pesquisas genéticas. Mas, independente disso,” continua Becchi, “a conclusão a que ele [Jonas] chega não me parece ter perdido todo o seu valor [...] o gene não está vivo e, portanto, não é disso que devemos partir se quisermos explicar a vida” (Becchi, 2008, p. 90-91). Becchi não explicita especificamente quais resultados da pesquisa genética ele tem em mente, mas dois dados parecem confirmar o que ele diz: o primeiro vem do que hoje conhecemos com a transferência horizontal de genes nas bactérias e a endossimbiose serial, que de certo modo devem ser lidas como um verdadeiro metabolismo genético. Pode-se contrargumentar que aqui estamos antes diante de uma verdadeira transformação do indivíduo, mas o que importa, entretanto, é que os limites do organismo são conservados – no caso da endossimbiose o novo ser vivo assimilado com toda a sua carga genética é transformado, passando a desempenhar uma função. O segundo vem dessas entidades estranhíssimas que atendem pelo nome de vírus: alguns deles possuem DNA, e, não obstante, só apresentam um metabolismo emprestado. Frogneux percebeu isso (cf. Frogneux, 2001, p. 180n35 e 181n36). Que a identidade biológica não se reduz à identidade genética, eis o que também alguém como Henri Atlan sustenta a partir de sua “epistemologia da complexidade” (cf. Atlan, 1996).

mesma? A resposta só se oferece com a compreensão do significado dessa forma viva que permanece no fluxo sempre instável da matéria que compõe o organismo.

Para dizer de maneira algo direto, a forma viva que permanece é liberdade, é forma livre. E Jonas trata essa “forma autônoma” (*selbständige Form*) como “uma característica essencial da vida” (OF V 125). Essa é toda a releitura do texto biológico que Jonas nos convida a fazer: pensar as contradições da liberdade humana no nível da vida. Não é sem motivos que em vários de seus textos Jonas repete a máxima de que o conceito de liberdade é como que o “princípio diretriz” ou o “fio de Ariadne” de sua biologia filosófica¹⁴⁴. Jonas diz que mesmo “o *metabolismo*, o substrato básico de toda existência orgânica, já manifesta liberdade – de fato [...] ele é a primeira forma que a liberdade adquire” (PL 3; OF 15; PUMV I 13). Mas parece estranho afirmar que o metabolismo é já uma primeira forma de liberdade. O que se diz aí com o termo “liberdade”? Para Jonas, liberdade não designa tão só uma potencialidade do espírito ou um aspecto mental, mas designa antes de mais nada “uma modalidade objetivamente discernível do ser, isto é, uma maneira de existir que tipifica o domínio orgânico em si” (PL 3; OF 15; PUMV I 13). Trata-se, claro, do fato de que a forma orgânica goza de uma independência em relação à matéria de que é composta em um dado momento. Como diz Jonas: “o organismo não está preso à constituição material [*stofflichen Bestand*] da qual se vale agora para existir” (EV 102). No metabolismo se expressa uma liberdade ou independência do organismo em relação à sua matéria. Enfim, o corpo vivo se difere de seu corpo, isto é, ele não é meramente um corpo, uma composição material. E há que se dizer: essa liberdade da forma enquanto princípio chave de interpretação do texto da vida pode ser pensado desde sua expressão germinal até os distintos níveis ascendentes da evolução orgânica. Não é sem motivos que já no segundo capítulo de seu não publicado *Organism and Freedom* (1954-57), em que trata do modo básico de ser do organismo, Jonas utilize como epígrafe a seguinte afirmação de Kant: “o exercício pleno da vida é liberdade [*der vollständige Gebrauch des Lebens ist Freyheit*]” (HJ 2-12-3, p. 83).

Mas o que quer dizer essa liberdade ou autonomia vital? O que é então essa liberdade (material) que o organismo apresenta? Ou mais prontamente: o que é a *forma* orgânica? Para responder essas perguntas, devemos antes de tudo afastar as falsas soluções.

¹⁴⁴ Como bem afirma Paolo Becchi é “a liberdade que serve para explicar a vida e não vice versa. Se propriamente se encontrar um ‘princípio’ neste livro [...] esse não é a vida [como sugere a edição alemã póstuma do livro de Jonas: *Das Prinzip Leben*] [...], mas antes a liberdade” (Becchi, 2008, p. 82). No mesmo sentido, também Kristian Köchy (2003, p. 466-477) parece ter prestado a atenção a este importante fato: ao tratar várias perspectivas do orgânico na filosofia, o título da seção dedicada a Jonas não é outro senão “Die Perspektive von Jonas: Freiheit [A perspectiva de Jonas: a Liberdade]”.

De início, há que se dizer que do mesmo modo que a mesmidade material não responde pela forma orgânica, também não resolve o problema da identidade orgânica dizer que o sujeito da vida é a soma dos elementos que o constituíram, o constituem, e o constituirão na mudança própria à sua constante atividade. A ameba é o que é em cada momento, em t^1 , t^2 , t^3 , etc., e não uma entidade resultante da soma entre as composições materiais do organismo nos momentos $t^1 + t^2 + t^3 + \text{etc.}$ Afirmar tal coisa seria absurdo, pois teríamos que dizer também que uma determinada composição material no momento t^1 é uma fração do organismo! Portanto, a identidade orgânica não é: “nem a identidade momentânea de suas partes espaciais co-temporâneas – neste caso ela teria tantas identidades quanto momentos sucessivos, isto é, nenhuma sequer – nem é ela o agregado de sua série de partes temporais, isto é, de todas as posições co-temporâneas juntas sucessivamente – neste caso ela seria sempre uma fração de si mesma” (Jonas, 1968, p. 237-38; PE IX 191-92).

Para além do erro de confundir a forma orgânica com seu substato material em todas as suas composições temporais, outro erro seria separar forma e matéria, ou, se se preferir, hipostasiar a forma como um ser em si, isto é, reinterpretar seus momentos abstratos como entidades concretas, esquecendo com isso sua dependência elementar em relação à própria matéria (cf. OF V 126). É o que se observa, nos lembra Jonas, em Platão, especificamente no *Fédon*, onde o portador da identidade seria a “alma” – o corpo sendo pois a veste da alma (cfr. *Fédon*, 87d). Essa analogia não ajuda na resolução do problema, pois ela simplesmente evita o próprio problema, ao “dizer que o que está vivo não é o corpo, mas algo mais” (Jonas, 1968, p. 238; PE IX 192). Do mesmo modo, dizer que a identidade é de outro ente que não o organismo é deixar sem resposta a questão da identidade orgânica.

Ora, uma vez que o problema se refere à relação entre “matéria” e “forma”, outra tentativa de solucionar o quebra-cabeça da identidade orgânica poderia ser buscada na mesmidade da forma (não no sentido de forma visual ou aspecto, mas significando o todo estrutural, a ordem dinâmica do múltiplo). Aí, a forma não é separada da matéria, nem identificada com ela. A analogia agora se encontraria no exemplo do navio do estado ateniense com suas muitas viagens anuais ao santuário de Delfos. Ao ser reparado a cada nova viagem, ele já não possuía mais suas peças originais, e não obstante era o mesmo navio. Mas afirmar que a identidade do navio se encontra na mesmidade da forma é exigir muito pouco e ao mesmo tempo é exigir demais. É exigir pouco, porque outros navios com a mesma forma não são aquele navio específico que realizava a viagem ao santuário de

Delfos, quer dizer, indivíduos de mesmo tipo (forma) não são o mesmo indivíduo¹⁴⁵; é exigir demais, porque ao se ter alterado uma pequena estrutura daquele navio (alterando levemente, portanto, sua forma), ele não teria deixado de ser o mesmo. Assim, a mesmidade da forma não basta, é preciso também que exista “uma continuidade espaço-temporal em sua representação material [...] uma seqüência ininterrupta da presença física tal que ela constitua a história de um objeto” (Jonas, 1969, p. 239; PE IX 193). Mais ainda: a mudança precisa ser “gradual e em pequenas porções” para que os novos elementos possam ser considerados “herdeiros legítimos da história do objeto original” (Jonas, 1969, p. 239; PE IX 193). Em resumo: “é a similaridade da forma e a unidade da história que juntas constituem a mesmidade do objeto em face da troca total de material e, conforme o caso, da mudança parcial da forma” (Jonas, 1969, p. 239; PE IX 193). Naturalmente, esses dois elementos – a mesmidade da forma e a unidade histórica – são encontrados tanto no navio como no organismo, mas isto não apaga, entretanto, as diferenças, que podem ser apresentadas assim: no que se refere ao navio, (1) a *mudança* ocorre *desde fora* e é *realizada por outrem*, não pelo próprio navio; (2) a necessidade de reposição é *acidental*, o que quer dizer que existência e desempenho são nele coisas diferentes; (3) a identidade lhe é conferida e é o resultado do fim que lhe é dado desde sua criação. A identidade é aí identidade de outra identidade; e (4) o navio não tem teleologia – o propósito de sua forma, de sua função teleológica, está fora dele. A identidade aqui é função de uma teleologia que lhe é alheia (a do artífice). No organismo, entretanto, (1) a *mudança* ocorre *desde dentro* e é *realizada pelo próprio organismo*; (2) a necessidade de reposição é *própria do ser do organismo*, pois é uma *carência* dele (existência é atuação); (3) a identidade não é emprestada, mas o organismo a possui enquanto sujeito de seu próprio fazer; e (4) o organismo tem teleologia – auto-produção; ele é *enteléquia*. Dessas óbvias diferenças resulta que sobre o navio, então, não se pode dizer outra coisa senão isto: “ele também não é, portanto, um verdadeiro indivíduo, e, portanto, não tem, de fato, independentemente das séries dos estados sucessivos, uma

¹⁴⁵ O mesmo problema vale para a analogia da chama de uma vela: “a semelhança (em última instância, a mesmidade) da forma é diferente da identidade do ser; e o fato de que a mesma forma é continuamente exibida em uma seqüência de situações físicas por si mesmo não faz com que a presença serial seja equivalente à presença de um indivíduo idêntico” (Jonas, 1968, p. 240; PE IX194). Já em um de seus primeiros textos sobre a teoria do organismo, Jonas referia-se assim a essa analogia: “Uma melhor analogia [do que a analogia da máquina] seria aquela da chama. Como em uma vela acesa a permanência, não da substância, mas do processo no qual a cada momento o ‘corpo’ com sua ‘estrutura’ de camadas internas e externas é reconstituído de materiais diferentes das anteriores e subseqüentes, o organismo vivo existe como uma troca constante de seus próprios constituintes, e tem sua permanência e identidade apenas na continuidade desse processo, não na persistência de suas partes materiais. Este processo é, na verdade, sua vida, e em última instância, a existência orgânica não significa ser um corpo definido, composto de partes definidas, mas ser uma tal continuidade do processo com uma identidade sustentada além e através do fluxo de componentes. A determinação do arranjo (configuração), junto, então, com a continuidade do processo, fornecerá o princípio de identidade que a ‘substância’ como tal não fornece” (Jonas, 1965, p. 47).

identidade unitária em momento algum, mas meramente a coleção de todas as identidades de suas partes. Conseqüentemente, a questão de ‘sua’ identidade na mudança não faz sentido realmente” (Jonas, 1968, p. 241; PE IX 194).

Diante desses elementos, a conclusão de Jonas sobre o que não representa a forma orgânica livre e autônoma é a seguinte: “nem a matéria, nem a forma, nem mesmo seu conjunto – o *synbolon* que em Aristóteles define a substância individual – respondem à questão da identidade no caso do organismo” (Jonas, 1968, p. 240; PE IX 194). Se, de fato, é assim, devemos repetir a pergunta então: o que caracteriza a autonomia da forma vivente?

7.1.2. *A existência orgânica vista desde dentro: a liberdade da forma orgânica como interioridade*

Diferentemente de todas as tentativas de resposta apontadas, a autonomia da forma viva indica apenas que “ela não possui sua substância material de uma vez por todas” (OF V 127). Dizer apenas isso, entretanto, é muito pouco. É preciso dizer antes de tudo o que está em jogo nessa posição emancipada da forma orgânica em relação à matéria. E aqui o que se deve observar é que enquanto “ativa e organizativa”, ao contrário do referido navio, por exemplo, a própria forma vivente troca constantemente seu material e compõe assim os estados materiais de seu ser; é ela que se auto-constitui. A dinâmica ordem estrutural de tal navio, bem como de qualquer outra forma de agregado não orgânico, só pode se manter através das mudanças de seus componentes materiais porque o artífice opera tais alterações. Para tal navio se pode dizer que se possui unidade não é por causa de sua atividade. Os organismos, entretanto, são “unidades materiais que unificam o múltiplo em virtude [...] de suas próprias forças; [são] coisas onde o ser-coisa [*Dingsein*] e o ser-tal-coisa [*Diessein*] se encontram nelas mesmas e continuamente sustentadas por elas mesmas (*entelecheia*); formas que não são resultado, mas causa (*arche*) de determinadas aglomerações materiais – unidade que se auto-estabelece, forma que se auto-integra” (*Erinnerungen* 378-79). Nessa *auto-integração* própria da vida se encontra o “conceito *ontológico* de indivíduo” (*Erinnerungen* 379; PL III 79; OF V 125), em contraposição ao “conceito fenomenológico de indivíduo” (*Erinnerungen* 379; PL III 79; OF V 125)¹⁴⁶. E, de fato, é só essa forma livre, entendida como individualidade ontológica, que pode oferecer a peça que faltava para o quebra-cabeça da identidade orgânica, pois se a forma orgânica permanece para além da

¹⁴⁶ Para além dos conceitos fenomenológico e ontológico de indivíduo, em suas “cartas doutrinárias”, Jonas reservava ainda para o nível humano um “conceito caracteriológico de indivíduo” ou “individualidade pessoal” (*Erinnerungen* 381). Esse conceito não aparece mais tarde, entretanto, nos textos publicados pelo próprio filósofo.

matéria atual que compõe o organismo, é justamente porque ela coincide com *seu* próprio fazer, isto é, *seu* ser reside em *sua* própria função. O que está em jogo com essa ideia de um “indivíduo ontológico”, portanto, é o fato de uma identidade *funcional* que não coincide com uma identidade *substancial* (cf. PL III 80; OF V 125). Essa identidade funcional, diz Jonas, “requer, por trás da continuidade da forma, uma identidade *interna* enquanto o sujeito de seu existir *em ato*” (Jonas, 1968, p. 241; PE IX 194-95). Ou noutros termos: “o organismo tem também uma existência subjetiva” (EV 105). Assim fica clara, então, a relação entre individualidade orgânica e interioridade, e o que se evidencia é que “*o ponto da própria vida*” é ser “*uma individualidade auto-centrada, existindo para si e em oposição a todo o resto do mundo*” (PL III 79; OF V 124; PUMV 20 [grifo nosso]). Não sem razão, a análise exigia o uso do termo “si” (*self/Selbst*) para expressões utilizadas como constituição de si, produção de si, integração de si (*self-integration/Selbstintegration*), continuação de si (*self-continuation/Selbstfortsetzung*). Se se quiser, estava aí envolvida a marca da separação entre interioridade e exterioridade, entre o si mesmo e o outro, enfim, a marca do desafio da ipseidade (*Selthood/Selbtheit*)¹⁴⁷, isto é, da identidade interna, do organismo em sua própria auto-produção contraposta a tudo o que é alteridade. Essa mesmidade formal interna, a ipseidade orgânica, é o que individualiza, pois, a matéria. Ela é autônoma porque dá a si mesma, por assim dizer, sua própria lei dinâmica. É importante que fique claro, entretanto, que embora se fale aí de uma interioridade ou de um *self/Selbst*, isso não significa que exista algo como um sujeito separado atuando internamente, mas trata-se apenas de um princípio de ordenação ou organização do todo orgânico em seu ato metabólico.

Essa interioridade que se estabelece como causa da própria unificação e integração do organismo, e que é *locus* da própria teleologia jonasiana, o *mainstream* da biologia

¹⁴⁷ Segundo o *Dicionário Básico de Filosofia*, “ipseidade (do latim *ipse*, si mesmo): Na filosofia escolástica, designa o fato de o indivíduo ser ele mesmo, dotado de uma identidade própria, e, por conseguinte, diferente de todos os outros indivíduos. Na filosofia heideggeriana, designa o ser próprio do homem como existência (*Dasein*) responsável” (Japiassú & Marcondes, 2008, p. 152). Em sua tradução de “Sobre a Essência do Fundamento”, de Heidegger, Ernildo Stein traduz *Selbtheit* por “mesmidade (ipseidade)” e em nota esclarece: “*Selbst, Selbtheit*: traduzo-os por mesmo e mesmidade. Ambos os termos referem-se aqui à identidade pessoal. Em outros textos o filósofo fala de ‘das Selbe’, que significa o mesmo referido à identidade em geral. [...] Temos no vernáculo *ipseidade* que corresponde a *Selbtheit*; e ipseísmo como identidade própria. Decido-me, no entanto, pela uniformização baseado num fato etimológico. Mesmo e mesmidade originam-se do latim vulgar *metipsimu*, superlativo de *metipse*, resultante da combinação do demonstrativo *ipse*, mesmo, com a partícula *met*. De um lado, portanto, têm origem semelhante a de ipseidade e ipseísmo, levando, de outro lado, a vantagem de vir de um superlativo, devendo ser justamente considerada superlativa a identidade pessoal em face do princípio geral de identidade” (cf. Heidegger, s.d., p. 303). Mas a insistência de Stein deve ser desautorizada pelo próprio contexto com o qual Jonas utiliza o termo: “Uma profunda singularidade e heterogeneidade dentro de um universo de existência homogeneamente inter-relacionada marca a ipseidade [*selthood*] do organismo. Uma identidade que de momento em momento reafirma a si mesma, realiza a si mesma, e desafia as forças igualizadoras da mesmidade [*sameness*] física ao seu redor” (Jonas, 1968, p. 242). Claramente, ipseidade aparece aí como equivalente de identidade interna ou mesmo de mesmidade interna. Não diferenciar os termos ipseidade e mesmidade leva a uma incompreensão inevitável.

contemporânea, em sua versão cibernética, quer encontrar no programa genético. Mas um programa genético não é ainda condição *suficiente* da vida como o dão prova os vírus e os super-organismos simbióticos que a teoria endossimbiótica nos ensinou a enxergar. A auto-organização metabólica, deve-se afirmar, extrapola a simples presença de um mero ácido desoxido ribonucleico. E é exatamente essa corajosa reabilitação da teleologia, entenda-se, do aspecto interno, subjetivo, psíquico, para a análise da vida que marca o caráter da verdadeira “revolução ontológica” (PL III 81) de Jonas, para a qual tanto chamou a atenção Tibaldeo (2009). Deixarei de lado, por enquanto, esse ponto de embate de Jonas com o *mainstream* da biologia científica contemporânea. Teremos tempo para considerar esse problema quando do tratamento da questão da teleologia no pensamento jonasiano (cf. §8). Aqui, devemos complementar o que dissemos sobre a interioridade do vivente apenas com uma breve indicação da razão pela qual uma tal identidade interna deve ser considerada para tornar compreensível o quebra-cabeça da identidade orgânica. Não precisamos de muitas palavras. Pois é aqui que ganha força o trabalho que fizemos em relação à elucidação de como é possível o conhecimento da vida. Como vimos, a razão é que para além da mera análise feita desde o ponto de vista da pura exterioridade, isto é, desde fora apenas, como é o caso com o Deus matemático, entidade onisciente que, como especula Jonas, conhece todas as posições espaço-temporais dos entes, sendo por isso o modelo superior de qualquer análise do que é mensurável, isto é, físico, extensivo, exterior, o homem é, ao contrário, um ser vivo e por isso possui algo que escapa àquele observador divino, isto é, o homem possui a experiência da própria vida, possui a visão desde dentro, e em função disso é capaz de compreender a diferença entre individualidade conferida por um observador e individualidade vivida e desempenhada dos organismos, isto é, individualidade enquanto uma qualidade da coisa mesma, um fator interno de seu ser ou de seu vir-a-ser. É nesse sentido que, como dissemos (cf. §5Bβ), a “identidade interior” do orgânico pode e deve ser *deduzida* a partir de um conhecimento intuitivo fundado na comunidade (*community*) natural da vida em que o homem está inserido. E é só esse privilégio que temos de compreender o significado da existência orgânica desde dentro, e não apenas como mera exterioridade, que nos permite ligar a última peça, interna, do quebra-cabeça da identidade orgânica, sua ipseidade.

7.2. A liberdade necessitada: a carência como antítese da vida e o ter-que-ser

Mas se a análise do significado do metabolismo parasse com o que foi dito, ela estaria incompleta. Pois para Jonas não se pode jamais falar de algo como uma liberdade absoluta – nem mesmo para os humanos¹⁴⁸. É por isso que ao momento afirmativo da liberdade orgânica, um momento antitético precisa ser observado. O que se observa é que se a forma orgânica representa a liberdade que o organismo possui em relação à sua matéria atual, não se pode deixar de atentar que, tal como o explicita o filósofo, “a forma orgânica se encontra em uma relação dialética de *liberdade necessitada* com a matéria” (PL III 80; OF V 125)¹⁴⁹. Aqui se revela, portanto, o que Jonas diz ser a “natureza dialética da liberdade orgânica” (PL III 83; OF V 131) ou “dialética inerente à vida” (Jonas, 1992, p. 35) ou só “liberdade dialética” (OF V 130). O que se passa nesse jogo dialético é o fato de a vida “ser profundamente paradoxal”, um “fato polar”, e como tal manifestar-se através de várias antinomias: 1ª) *Liberdade/necessidade*; 2ª) *Eu/mundo*; 3ª) *soberania/fragilidade*; 4ª) *Vida/morte (ser/não-ser)*; 5ª) *Audácia/risco e angústia*. É este aspecto antitético da liberdade orgânica que precisamos considerar agora.

Podemos começar essa elucidação com a afirmação de que a liberdade possui o seu avesso: a necessidade. Ora, Jonas já explicitara que “a autonomia da forma não significava um ser-separado, nem sua não-identidade com o substrato uma não substancialidade” (*Erinnerungen* 272; OF V 126). A materialidade da forma viva se renova constantemente, pois ela não pode permanecer na unicidade da concretude material. O organismo é, pois, uma entidade substancial que, no entanto, apresenta uma liberdade em relação à sua própria substância. Tal liberdade não se verifica, todavia, no que concerne à mudança constante de material que identifica o ser do organismo. Pois com o metabolismo, o organismo dispõe do poder de utilizar o mundo, mas “seu poder de utilizar o mundo, esta prerrogativa única da vida, tem seu exato oposto na necessidade [*Zwang*] de ter que utilizá-lo, sob pena da perda de seu ser <caso não o faça>” (PUMV 85; MM 90)¹⁵⁰. Assim, “sua ‘liberdade’ é sua necessidade, e o ‘pode’ é um ‘deve’, visto que a realização daquela é o

¹⁴⁸ Que mesmo a liberdade humana não é absoluta, pois relacional, eis o que mostra Jonas em seu “The Concept of God after Auschwitz”: “longe de começar onde a necessidade termina”, diz o filósofo, “a liberdade consiste e vive na oposição à necessidade. Separada desta, a liberdade perde seu objeto e torna-se tão nula quanto uma força sem resistência. Uma liberdade absoluta seria uma liberdade vazia que anula a si mesma” (Jonas, 1987, p. 8).

¹⁴⁹ Na versão alemã, entretanto, o termo “dialética” em “relação dialética” não aparece em PL.

¹⁵⁰ “E esta é uma situação onde necessidade [*Notwendigkeit*] e liberdade se encontram. O organismo é um organismo vivo pelo fato de que ele pode se apropriar [*aneignen*] do mundo sob a forma da ingestão. Essa é também uma condição da necessidade, pois ele precisa fazê-lo. Se ele não o fizesse, ele deixaria de existir” (EV 102).

modo exclusivo do seu ‘é’” (PUMV 85; MM 90). O metabolismo se torna aí uma prioridade soberana e inelutavelmente imposta ao ser vivo. Para resumir o paradoxo: “a liberdade ontológica que se manifesta na forma viva reside na capacidade que ela tem de mudar de substância – ela ‘pode’, mas, na medida em que é, não pode não mudar; ela deve necessariamente exercer seu poder para ser, visto que nisso consiste precisamente seu ser. Uma liberdade de ação, mas não de se abster de agir” (*Erinnerungen* 272). Liberdade é também necessidade, pois ainda que livre da mesmidade de sua matéria, o organismo precisa sempre mudar essa mesmidade. A liberdade de ação é, portanto, uma dura necessidade. Onde está localizada esta necessidade da liberdade mais prontamente?

“Esta necessidade [*necessity*] é sua ‘carência’ [*need*]” (Jonas, 1968, p. 241; PE IX 195)¹⁵¹. É importante distinguir esses dois termos: necessidade e carência. Necessidade é a qualidade do que é necessário. Leis universais, se é que existem, são necessárias, isto é, atendem a uma estrita necessidade. O processo metabolizante de troca de matéria deve ser para o organismo deste tipo: algo necessário. Carência ou “falta” (o que também poderia ser traduzido por “necessidade”, termo que evitamos para não apagar a diferença de significação que a palavra carrega no português, e que está bem discriminada no inglês e no alemão) é a condição sob a qual um ente se encontra quando precisa de algo outro que não ele mesmo. Que necessidade e carência sejam coisas distintas não significa que estejam apartadas uma da outra. Assim, aquilo que Jonas diz ser a “liberdade necessitada” da vida recobre esse duplo sentido: ela é algo necessário e é carência. Ora, sobre a necessidade enquanto avesso da liberdade já dissemos o bastante. Mas o que significa mais propriamente essa carência orgânica? A primeira coisa que se deve ter em mente é que carência é um traço característico fundamental da vida *apenas*¹⁵². É a ausência desse elemento fundamental da carência que torna, para Jonas, inaceitáveis a “entidade atual” de Whitehead e a “mônada” de Leibniz como modelos do orgânico. O problema é que com o conceito de mônada, em especial, temos o caso de uma substância encerrada-em-si, auto-atualizante, invulnerável, que de nada carece além de si. Ora, esta auto-suficiência só se aplica, segundo Jonas, a coisas sem vida¹⁵³. Sua existência é um puro estar aí, e mesmo no

¹⁵¹ Num ensaio posterior encontramos: “a esta necessidade [*necessity/Notwendigkeit*] damos o nome de ‘carência’ [*need/Bedürfnis*]” (PUMV 85; MM 89; Jonas, 2009, p. 269). Essa importante frase, entretanto, intrigantemente não aparece em PL e OF.

¹⁵² Eis o que diz Jonas: “Carência, indigência, insuficiência, não é menos uma distinção peculiar da vida do que o é seu poder” (Jonas, 1968, p. 241; PE IX 195); ou ainda: “Com o termo ‘carência’ nos deparamos com uma propriedade do ser orgânico, exclusiva à vida e desconhecida de todo o resto da realidade” (PUMV 85; MM 90; Jonas, 2009, p. 269).

¹⁵³ Em vários lugares Jonas destaca este caráter auto-suficiente das coisas não vivas: Em PL, ele fala da “auto-suficiência da mera matéria” (PL III 85); “tal auto-suficiência só se aplica, se é que se aplica a alguma coisa, a coisas sem vida. De uma partícula de matéria podemos pelo menos imaginar que ela de nada “carece” fora

caso onde um átomo está rodeado por outros átomos, sua interação com eles é puro acidente; a interação mesma não precisa acontecer. Esta auto-suficiência ou autarquia não significa, entretanto, liberdade, mas ao contrário, é pura necessidade (*necessity/Notwendigkeit*). Assim, é justamente por não conhecer a antítese da liberdade ontológica que a mera substância material, um ente meramente físico (um átomo, por exemplo), não possui também tal liberdade.

Ao contrário da clausura da mônada leibniziana, típica das coisas sem vida, o que cabe ao ser vivo é uma verdadeira condição de carência, de indigência, de insuficiência – algo que se expressa na própria liberdade (atividade livre) do metabolismo. E isto se deve ao fato de que ao desgarrar-se da matéria através da liberdade de sua forma, a independência conquistada pelo vivente não foi, claro, uma de tipo absoluta, mas uma “independência precária”, pois a matéria continua lhe sendo imprescindível. Aqui, pode-se dizer, a antinomia entre liberdade e necessidade encontra sua tradução com a antítese entre *soberania e fragilidade ou precariedade*: a soberania do orgânico enquanto auto-fundamento encontra como pólo oposto sua fragilidade ou precariedade. Esta precariedade é o próprio reflexo da condição de carência, indigência e insuficiência do ser vivo, pois sinaliza o fato de que, em seu perpétuo produzir-se e renovar-se, o organismo carece a todo o momento, portanto, da matéria exigida nessa renovação, e, portanto, carece do “mundo” enquanto tal¹⁵⁴. Carecer de algo significa ser dependente do que se carece. Ser dependente significa, por sua vez, que caso se rompa a ligação que une o organismo àquilo de que ele depende, sua existência se expõe à sua própria destruição. Por isso, Jonas não hesita em dizer que “o organismo possui seu ser apenas de maneira condicional e revogável. Com este duplo aspecto do metabolismo – seu poder [*Vermögen*] e sua indigência [*Bedürftigkeit*] – o *não-ser* se apresentou ao mundo como uma alternativa inerente ao ser mesmo” (PL 4; OF 15; PUMV I 14): diante disso ou o ser metabolizante se vale do mundo para continuar a ser, ou sofre a pena de perder seu próprio ser, isto é, ele está sempre exposto ao signo de seu negativo, o não-ser, a morte. Uma *nova antinomia* nos acena para a condição do vivo: aquela entre *ser e não-ser*, polaridade esta que é mesmo a polaridade fundamental da vida.

Que a vida é mortal, eis certamente sua contradição fundamental, mas algo também que pertence inseparavelmente à sua natureza, ao ponto que não podemos pensar a seu respeito sem tal contradição. A vida não é mortal apesar de ser vida, mas *pele fato* de ser vida, por sua constituição

dela mesma para existir” (Jonas, 1968, p. 241; PE IX 195); ou ainda: “O átomo é auto-suficiente e continuaria a existir se todo o mundo à sua volta fosse completamente destruído” (PUMV 85; MM 90; Jonas, 2009, p. 269).

¹⁵⁴ Jonas diz, por exemplo, “sua carência [*want/Bedürfnis*] aponta para onde se encontram seus meios de satisfação” (PL III 84; OF V 133). Essa passagem foi excluída da tradução do texto feita para o português.

original, pois a relação entre forma e matéria na qual ela se baseia tem esse caráter revogável e sem garantias (PL 5; OF 16; PUMV I 15)¹⁵⁵.

Dizer que “a vida é mortal” pode parecer de início que aí Jonas está recobrando a mortalidade como uma certeza necessária do processo orgânico como tal. Assim, poder-se-ia pensar que a ênfase jonasiana dada à polaridade entre ser e não-ser, isto é, a ênfase dada ao caráter mortal da vida, expõe-se a uma forte crítica, pois como lembram Lynn Margulis e Dorion Sagan:

estando mais próximas das estruturas originais da vida, as bactérias não vivem como nós, rumando para a morte. Salvo por um acidente infeliz, uma mutação ou um encontro com outra bactéria que resulte numa troca de genes, uma única célula bacteriana pode ‘sobreviver’ essencialmente para sempre em sua forma original, à medida que gerações após gerações de cópias bacterianas dela mesma são produzidas pela divisão celular.

[...] Embora, é claro, como todas as formas de vida, eles possam morrer por inanição, calor, sal e dessecação, normalmente esses micróbrios não morrem. Enquanto o ambiente o permite, as bactérias crescem e se dividem, livres do envelhecimento. Ao contrário do corpo dos mamíferos, que amadurece e morre, o corpo bacteriano não tem limites. Como estrutura em desequilíbrio, cuspidada por um universo em evolução, ele é em princípio, imortal (Margulis & Sagan, 2002[1998], p. 104; 110).

Aqui, entretanto, uma breve observação se faz necessária. Em “The Burden and Blessing of Mortality” (1991), especificamente, Jonas explicita que “mortalidade” possui uma significação dupla. Por um lado, ela é a *possibilidade* da morte que espreita constantemente a vida. Por outro lado, ela significa a *certeza* suprema da morte na longa estrada do envelhecimento de um organismo, isto é, a extenuação orgânica inerente ao processo da vida. Neste último caso, ainda que a senescência seja uma regra para todas as ordens biológicas mais elevadas (sem exceção, por exemplo, em animais de sangue quente), observa claramente Jonas, “não é uma característica universal da vida [...] É surpreendente quantas e quão diversas espécies não envelhecem, tal como os teleósteos, as anêmonas-dormar, e os moluscos bivalves” (PUMV IV 93). Como se vê, não é preciso sequer ir tão longe na escala da vida, isto é, às primordiais bactérias, para se afirmar a obviedade de que a mortalidade é uma *possibilidade* inerente ao ser vivo. Não obstante, Jonas não deixa de salientar também algo importante: que a morte como possibilidade não atenda a uma “necessidade intrínseca” do organismo não significa que não atue sobre ela, entretanto, uma “necessidade extrínseca” – resultante, por exemplo, do “impiedoso alimentar-se da vida pela vida” –, algo que segundo Jonas “é suficiente para o equilíbrio do número da população na interação entre a reprodução e a quantidade total face à certeza da morte de

¹⁵⁵ Este resultado parcial da análise jonasiana se encontra impressionantemente explicitado na própria análise que Heidegger oferecia do fenômeno da vida em seu curso sobre “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica”: “a vida é mortal” (Heidegger, 2011, p. 262).

cada indivíduo em uma estrutura de tempo própria à espécie” (PUMV IV 93). Com isso se chega à conclusão de que a necessidade que perpassa toda a liberdade orgânica é a necessidade (intrínseca e extrínseca) da mortalidade: só nesse sentido a vida é mesmo um processo necessariamente mortal. Para o que temos discutido sobre a polaridade entre ser e não-ser, entretanto, basta-nos destacar que uma vez viva a criatura está exposta, por sua existência precária, à morte. Sua mortalidade tem o signo não da destrutibilidade, mas da vulnerabilidade: o ser vivo possui uma existência precária, e é, portanto, vulnerável¹⁵⁶.

A aventura mortal que tem início na história do ser, Jonas a caracteriza como o belo símbolo da “primeira luz crepuscular da vida” (*Erinnerungen* 276). A morte enquanto possibilidade da vida caracteriza, portanto, sua vulnerabilidade inerente, e sua vulnerabilidade deflagra, por sua vez, que a sina orgânica é uma verdadeira “existência arriscada” (OF 15; PUMV I 14). Tudo isso nos leva ao que em suas *Erinnerungen* Jonas trata como uma outra polarização da vida: à *audácia* da vida ao aventurar-se na precária independência substancial da identidade orgânica se contrapõe o *risco* original da liberdade, a aparência da morte, diante da qual o “enorme preço” que a vida paga é a constante e agonizante “aflição” (*Angst*) em face da morte – aflição que só aumenta com a ascensão da liberdade.

Desse fato, isto é, desse caráter paradoxal da vida em suas polaridades, uma conseqüência se nos acena sobre a natureza da vida. Jonas explicita essa conseqüência do seguinte modo:

“se é verdade que com a existência metabolizante o não-ser apareceu no mundo enquanto uma alternativa inerente à própria existência, então é igualmente verdade que daí em diante o ser assumiu pela primeira vez um sentido enfático: em sua lógica interna marcada pela ameaça de sua negação, ele precisa se afirmar, e a afirmação da existência é existência como um interesse [*concern/Interesse*] (Jonas, 1992b, p. 35; PUMVIV 86; MM 90)¹⁵⁷.

A resposta da vida à sua existência precária, mortal (vulnerável), ameaçada e arriscada é, portanto, interesse. Ora, é impossível não pensar na semelhança desse drama que Jonas coloca no fundo da existência orgânica com aquele que Heidegger criara para o *Dasein*. Para vermos que, de fato, se trata de mais do que mera semelhança, basta-nos citar a

¹⁵⁶ Não sem motivos em PV/IR a vulnerabilidade do ser vivo aparecerá como condição essencial da vida.

¹⁵⁷ Ou ainda em outro texto, diz Jonas: “Agora, para o eu, essa polaridade entre eu e mundo se encontra sob o signo da polaridade entre ser e não-ser, isto é, sob a *alternativa* entre “ser ou não ser”, com a qual o organismo se depara continuamente. “Ser” é sua meta intrínseca. A *teleologia* aparece onde a identidade contínua do ser não é assegurada pela mera persistência inercial de uma substância, mas é continuamente executada por algo *feito*, e por algo que *tem* que ser feito para de algum modo permanecer: que o que deve ser feito *seja* feito é uma questão de ser-ou-não-ser. Agora, a uma entidade que prossegue com sua existência por meio de uma constante atividade regenerativa, atribuímos *interesse [concern]*” (Jonas, 1968, 243; PE 197).

própria leitura que resumidamente Jonas faz da mensagem de seu antigo mestre em *Sein und Zeit*:

Passando agora da questão da linguagem para a questão do significado, examinemos a *definição* de ‘*Dasein*’ em seu novo significado. A definição diz: o *Dasein* é esse ser que em seu ser está em jogo precisamente este ser [*dasjenige Sein, dem es in seinem Sein um eben dieses Sein geht*]¹⁵⁸; “Algo lhe interessa” [*Es geht ihm um etwas*]: isto certamente não é mais a consciência transcendental encontrada no idealismo. O caráter *finalista* [*finale Charakter*] de todo sujeito alcança um lugar de prioridade; ele é essencialmente orientado para uma finalidade, e sua principal finalidade é ele mesmo [...] A “intencionalidade” da consciência, que em Husserl de modo totalmente neutro indica que ela tem um objeto, acaba sendo agora inundada de *interesse*; a vontade predomina sobre a intuição, e, em termos práticos, o mundo está primeiramente ‘aí’ para o *Dasein*. Encontra-se aí uma certa relação com o utilitarismo e o pragmatismo anglo-saxão, fato que não passou despercebido. Mas por que o *Dasein* deve estar sempre interessado em algo e, em última instância, em si mesmo? A resposta: porque sem este interesse ele pereceria, uma vez que está constantemente exposto ao nada. Assim, com a finalidade, com o ter-um-fim em geral, exprime-se ao mesmo tempo na definição do termo a qualidade precária e ameaçada do *Dasein*: porque *é mortal*, ele tem que se interessar com o existir como tal. Este existir deve, a todo o momento, ser arrancado da iminência constante da morte. Daí designar-se o modo fundamental do ser do *Dasein*: ‘cuidado’ (PRVEJ 17-18).

Aqui especialmente devemos atentar para a forma como Jonas se apropria do conceito heideggeriano de *Dasein*. Eis o que §4 de *Sein und Zeit* Heidegger diz sobre a constituição ontológica (*Seinsverfassung*) do *Dasein*: o *Dasein* é um ente [*Seiendes*] que “em seu ser o que está em jogo é o seu ser mesmo” (SZ 12)¹⁵⁹. A tradução desse conceito de *Dasein* para o âmbito do orgânico, Jonas a elabora assim: “interessado [*concerned*] em seu ser, engajado nesse negótico, ele [o ente orgânico] precisa em função desse ser [*for the sake of this being*] deixá-lo de lado tal como é agora para lançar mão dele tal como será” (Jonas, 1968, p. 243; PE 197).

Que o *Dasein* (humano ou orgânico) seja sua própria questão isto não significa outra coisa, como vimos, senão que seu interesse por si mesmo é fruto, claro, de seu caráter precário e mortal, sempre exposto ao Nada. O cuidado, por sua vez, é justamente este modo fundamental do *Dasein* em seu interesse por si mesmo. Era por essa razão que vimos Jonas relacionar a intencionalidade husserliana ao que seria o interesse na concepção heideggeriana do *Dasein*. Seguindo essa leitura da analítica heideggeriana, interesse se torna para Jonas, na verdade, a intencionalidade husserliana transmutada para a linguagem biológico-filosófica – uma espécie de tradução existencialista da intencionalidade para o campo da biologia. Essa transmutação, que é mesmo uma verdadeira identificação entre

¹⁵⁸ Em entrevista a Andreas Isenschmid, Jonas define o *Dasein* de memória: “ele [Heidegger] definia o *Dasein* como aquele ente que em seu ser o que está em jogo é este ser [*dasjenige Sein, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht*]” (Cf. Jonas, 1988, p. 223).

¹⁵⁹ A afirmação inteira é a seguinte: “o *Dasein* não é um ente que apenas se encontra entre outros entes. Ele se distingue onticamente muito mais pelo fato de que para ele em seu ser o que está *em jogo* é este mesmo ser”. Em outro lugar podemos ouvir: “a constituição do ser [do *Dasein*] consiste em que para este ente *o que está em jogo é seu ser*” (SZ 193).

intencionalidade e interesse, aparece à luz do dia quando Jonas, por exemplo, utiliza indiscriminadamente os dois termos para significar o mesmo¹⁶⁰. Ele diz, por exemplo, que a dependência consequente da carência orgânica “institui desse modo a *intencionalidade* como uma característica fundamental de toda a vida” (OF 134 [grifo nosso])¹⁶¹. E com isto se entende perfeitamente o que Jonas pretende com o conceito de “interesse” ou “intencionalidade”. O que precisa ficar entendido é que enquanto ser marcado pela carência, dependente do mundo à sua volta, a existência do organismo está completamente marcada consequentemente pela vulnerabilidade, pela mortalidade, isto é, ela não está dada de uma vez por todas. O risco mortal de sua existência precária fundamenta seu interesse (intencionalidade) por seu próprio ser. Por isto, diz Jonas: “o ser [do organismo] se tornou uma tarefa ao invés de um estado determinado, uma possibilidade a ser sempre realizada novamente” (Jonas, 1992, p. 35; PUMV IV 86; MM 90); sua “existência não está assegurada e sua própria tarefa é ininterrupta” (Jonas, 1992b, p. 35; PUMV IV 85; MM 89). Enfim, em função de seu interesse em si mesmo, o ser do organismo se torna para ele uma tarefa a ser realizada.

7.3. O Momento da Síntese: A auto-transcendência da vida

À realização da tarefa própria do ser vivo devemos, portanto, chamar de a autotranscendência da vida – eis o momento de síntese da liberdade dialética da vida. E, claro, para cada forma específica de ser vivo transcender é a realização da tarefa ou função que lhe é própria. Para entendermos esse momento de transcendência da vida, de início, é preciso entender que a carência – e, consequentemente, o interesse – é o fundamento da

¹⁶⁰ Dessa mudança de concepção da estrutura da intencionalidade, Gronke destaca dois pontos: (1) a substituição de uma “intencionalidade teórica da intuição da coisa [theoretischen (Ding-)Intentionalität des Anschauens]” por uma “*intencionalidade pragmática* de domínio ativo/prático do objeto [*pragmatische (Zeug-)Intentionalität der tätigen Objektbemächtigung*], e (2) a substituição de uma “intencionalidade constituída por uma consciência pura [reine Bewußtsein konstituierten Intentionalität]” por uma “*intencionalidade (físico-)pragmática (co-)constituída* por uma vida orgânica [*organische Leben (leib-)pragmatisch (mit-)konstituierte Intentionalität*]” (Gronke, 2009, p. CXXI).

¹⁶¹ Que esta identificação entre interesse e intencionalidade de fato é o caso, podemos citar o que ele diz no curso intitulado *Life and Organism* (1966): “O processo da vida tem constantemente um objeto, está relacionada [*concerned*] com algo. Ele tem a intencionalidade como um aspecto ontológico definidor. Uso agora um significado ampliado do termo intencionalidade. Intencionalidade para Husserl é a característica da consciência. A própria intencionalidade define a consciência, e é então definida por ser um traço de consciência. O que estou fazendo com este termo é ampliando-o – isto é, que o alcance para além de si mesmo que observamos em um animalículo, na história da vida de momento a momento de uma ameba, também contém intencionalidade. Obviamente não estou significando intencionalidade *como* consciência, mas quero dizer que a estrutura ontológica genérica que se manifesta no nível da consciência como a intencionalidade da consciência, mas que é intrínseca na vida como tendo um objeto, sendo sempre sobre algo, indo sempre além da mera auto-clausura de uma entidade, que tem sempre um objeto e, portanto, é teleológica” (HJ 1-12-2, Lecture 14, p. 26).

transcendência: “a autotranscendência”, diz Jonas, “tem certamente seu fundamento na carência orgânica [*organischen Notdurft*]” (OF 135; PUMV 27)¹⁶² – carência e interesse estes que, por sua vez, fundamentam-se na antinomia entre liberdade e necessidade. E isto é assim porque o auto-interesse, impelido pela carência, abre para o organismo horizontes com os quais ele pode ultrapassar sua carência. Nesta abertura de horizontes está todo o significado de transcendência, que Jonas explicita do seguinte modo: “por transcendência da vida, queremos dizer que ela possui um horizonte, ou horizontes, além de sua identidade pontual” (PL 85; OF 135; PUMV I 27). E, de fato, de horizontes, ou melhor: de uma espécie de bifurcação de horizontes, devemos falar, pois assim Jonas especifica:

“[...] *os dois horizontes* para os quais a vida constantemente transcende a si mesma podem ser reduzidos à relação transitória da forma orgânica para com sua própria matéria. A orientação para a fase imediatamente seguinte de um ser que tem que manter a *si mesmo* constitui o *tempo biológico*; a orientação externa para o não-si-mesmo co-presente [*co-present not-itself*]/*mügegenwärtige Nichtselbst*] que sustenta a matéria relevante para sua continuação constitui o *espaço biológico*” (PL 86; OF 136 [grifo nosso])¹⁶³.

Assim, vejamos mais propriamente o que se observa na transcendência vital representada em cada um desses horizontes – o “tempo biológico” e o “espaço biológico”. Fiquemos de saída com este último, passando somente depois para o primeiro.

7.3.1. O “Espaço Biológico”

“Espaço biológico” é o espaço no qual, contra o qual, com o qual, e pelo qual a vida transcende a si mesma uma vez aberta para ele. A esse espaço Jonas chama de forma muito geral “‘mundo’ externo [*foreign ‘world’/fremden ‘Welt’* – mundo entre aspas]” (PL 84; OF 133, PUMV I 25) ou apenas mundo (sem aspas), e, de forma mais específica, “o horizonte do ambiente [*environment/Umwelt*]” (PL 85; OF 136, PUMV I 27). A “autotranscendência ‘espacial’, a abertura em um ambiente” (PL 84) é, por sua vez, um “ter-mundo [*having a world/Welt-haben*]” (PL 84; OF 133, PUMV I 25). À transcendência espacial podemos designar a faculdade do ter-mundo. Com estas primeiras distinções, podemos logo perceber que em contraste com a matéria inerte tudo se passa diferente com o ser vivo: neste último, em função da necessidade de se auto-afirmar a cada momento, encontramos uma auto-transcendência, isto é, uma abertura para o mundo, que é ao

¹⁶² Jonas diz ainda em outro lugar, por exemplo, que no “auto-transcender que atravessa a indigência fundamenta-se a transcendência essencial de toda vida” (OF 134).

¹⁶³ A confirmação de que Jonas está pensando a “transcendência” da vida em relação a esses dois horizontes pode ser confirmada também no ensaio “To move and to feel” (cf. especialmente PL IV 100).

mesmo tempo experiência do mundo e encontro com ele – algo que “substitui, para o organismo, o lugar da integração geral das coisas materiais em seu ambiente [context/Umgebung] físico” (PL 84; OF 134, PUMV I 26)¹⁶⁴. É essa “transcendência essencial de toda a vida que, nos estágios mais elevados, abre ao eu [Selbst] um mundo sempre mais amplo” (OF 134) ou, se se preferir, tal transcendência é “promessa de estágios mais elevados e mais abrangentes” (PL 84; OF 133).

Mas o que significa “ter-mundo”? A liberdade se expressa em graus sempre mais elevados a partir de duas dimensões – *perceptiva* e *ativa*. Tendo-se em vista essa direção bidimensional da transcendência da vida em sua liberdade, entende-se que “o horizonte aberto significa *afetividade* tanto quanto *espontaneidade*, uma exposição ao exterior não menos do que um alcançar o exterior” (PL 84-85; OF 134-35; PUMV I 26). Afetividade e espontaneidade são aí duas verdadeiras dimensões onde o interesse se manifesta. O espaço biológico é tudo aquilo sobre o que o organismo atua e percebe. Portanto, dois aspectos, um *passivo* (sensitivo) e outro *ativo*, demarcam a natureza “transcendental” da vida.

Consideremos primeiro o aspecto ativo da *espontaneidade* na autotranscendência espacial da vida. Tal aspecto da atividade aponta para duas coisas distintas, mas complementares, da transcendência vital. Por um lado, a autotranscendência “é movimento para fora” (PL 85; OF 135; PUMV 27), e isto equivale a dizer que a carência do organismo “caminha de mãos dadas com o seu meio de satisfação” (PL 84; OF 133, PUMV I 25), isto é, carência e poder andam juntos em função do interesse de satisfação do organismo. Porque carece e depende do mundo, ele se interessa pelo mundo; porque se interessa, ele busca o mundo de que carece; e no buscar vai além de si mesmo em direção a esse mesmo mundo. Assim, a forma viva está ligada (pela matéria) e referida (pela necessidade) ao mundo, isto é, o transcender está dado tendencialmente na indigência orgânica. Naturalmente, enquanto atividade e movimento que transcende a si em direção àquilo de que carece, o transcender da vida, é um comportamento que se relaciona de maneira dupla com sua carência: é *aproximação* e *apropriação*. É o que confirma Jonas claramente em um de seus cursos na New School, intitulado *Life and Organism* (1966), onde, ao comentar a

¹⁶⁴ Vale notar que ao referir-se ao aspecto mais físico do que biológico do “mundo” dos entes não vivos, Jonas utiliza o termo “arredores/ambiente” (*Umgebung*, no alemão; ou *surroundings* e mesmo *context*, no inglês) e não *environment* e *world* ou *Umwelt* e *Welt*. A importância desse ponto serve para mostrar, por exemplo, o que na esfera biológica é a diferença entre organismo e seu não-eu, e o que na esfera física é a mera contiguidade de coisas, mas não a separação entre eu e não-eu. Além disso, como veremos posteriormente, este ponto nos permitirá perceber também o estranho fato de que Jonas concederá às plantas não muito mais do que ele concede às coisas meramente físicas, algo que aponta a própria dificuldade da reflexão jonasiana sobre o reino vegetal em sua diferença com o reino animal – ou pelo menos a dificuldade de enquadrar plenamente as plantas e mesmos outros seres vivos como os protozoários no esquema geral que Jonas oferece para caracterizar a vida como um todo. De maneira mais atual, ao contrário de Jonas, Arren Gare (2008, p. 58) lembra que “Kull, seguindo Martin Krampen, estendeu a noção de *Umwelt* de Uexküll para as plantas”.

filosofia de Aristóteles, explícita que a nutrição depende de o ser vivo estar em um ambiente, mas também de dominar este mesmo ambiente. “o metabolismo implica a assimilação do externo assim como a aquisição dele” (HJ 1-12-1, *Lecture 2*, p. 5).

Esse ato transcendental de aproximação e apropriação, entretanto, pressupõe, por sua vez, a abertura afetiva ou senciente do organismo para o que não é ele mesmo, isto é, o outro. Então, se é verdade que no metabolismo, enquanto primeira expressão da vida, para trocar matéria, a forma viva se move para além de si, já que a matéria de que carece se encontra fora de si, no “mundo” externo, também é verdade que o estar ligado e referido ao mundo é também um estar-aberto ao mundo, isto é, o movimento para fora é também um abrir-se ao externo: “seu auto-interesse, ativo na aquisição da nova matéria de que precisa, é abertura essencial para o encontro com a realidade externa”. (PL 84; OF 133, PUMV I 25). “A vida”, diz Jonas, “é essencialmente relação” (PL 4). Jonas resume tudo isto do seguinte modo:

Por carecer do mundo, ela [a vida] está voltada [*zugewandt*] para ele; voltada (ou aberta) para ele, está relacionada com ele; relacionada com ele, está pronta para o encontro; pronta para o encontro, ela é capaz de experiência; na auto-aquisição ativa [*tätig Selbstbesorgung*] de seu ser, primariamente através da auto-ativação do fornecimento de matéria, ela promove por si mesma permanentemente o encontro, atualiza a possibilidade da experiência; em função de sua experiência ‘possui’ o ‘mundo’ (OF 133, PUMV I 25).

O *resultado* da transcendência da carência é que “na sensibilidade [ela] leva ao ter-presente-um-mundo [*Gegenwärtighaben einer Welt*]” (OF 133), isto é, ela leva a um “horizonte de co-realidade” (PL 84), e em função disso também “amplia a separação da identidade interior em um correlativo círculo de relação vital” (PL 84; OF 133, PUMV I 25).

Aqui, entretanto, um esclarecimento importante precisa ser destacado. Embora observe que claramente Jonas não pensa o organismo como uma mônada fechada em si mesma, Frogneux (2003a) afirma que em Jonas a alteridade do organismo não é aquela de seres vivos, mas apenas aquela de um ambiente *inorgânico*. Dentre as várias polaridades peculiares da vida, como ser/não-ser, eu/mundo, a comentadora enfatiza a ausência da contraposição entre Eu (*Selbst*) e outro (*Andere*). Isso, entretanto, não é justo como Jonas e não pode nos fechar o acesso à compreensão do que realmente está em jogo neste lado da afetividade transcendental do vivente. Há que se entender que, embora seja antes de tudo abertura para a matéria de que o vivente carece para viver, a abertura para o mundo é abertura para tudo o que se encontra no mundo. Transcendência é aqui puramente afetividade. A discussão que se segue permitirá não apenas demonstrar isso, mas oferecerá novos elementos da transcendência espacial da vida.

Devemos partir do fato de que o auto-isolamento é um fator necessário de qualquer forma viva. Tal isolamento, que nada mais é do que a autonomia ou emancipação da forma, não significa falta de relação, mas justamente o oposto: implica, como já mostramos, a sempre mais necessária relação do organismo com o seu ambiente (*Umwelt*) ou “mundo” (“*Welt*”). Disto há que se perceber o seguinte: “a identidade interior, que está aberta para o exterior, torna-se o polo subjetivo de uma comunicação com as coisas, comunicação esta que é mais íntima do que aquela entre unidades meramente físicas, e assim surge o exato oposto do isolamento a partir do isolamento do próprio sujeito orgânico” (PUMV I 27 [grifo nosso]). Toda a distinção que frisamos sobre a diferença entre os arredores (*surroundings/Umgebung*) próprios da contiguidade das coisas materiais em contraposição ao *Umwelt* e *Welt* dos organismos não aponta senão para a diferença do ambiente ou “mundo” dos seres vivos em comparação aos meros arredores dos entes materiais. A transcendência espacial do orgânico, seu ter-mundo marca uma polarização própria da vida – aquela entre eu e mundo. E aqui está a dificuldade de Frogneux. É difícil imaginar até onde a antinomia entre eu-mundo e *Selbst-Anderem* se diferem uma da outra com tanta clareza como o pensa a comentadora belga, pois Jonas não se refere apenas à relação eu-mundo, ele também fala da relação (implícita na separação) entre eu-outro ou ipseidade-alteridade. Na verdade o conceito “mundo” em Jonas possui grande extensão: “mundo” é tudo o que não é o Eu (*self/Selbst*) e nesse sentido seria preciso contar não só as coisas materiais, as estrelas e os sóis, mas também todos os seres vivos! A afirmação onde se expressa de modo mais geral tudo o que mundo engloba e significa é esta:

Na perigosa polarização em que assim se arriscou a vida emergente, aquilo que não é “ela mesma” e limita o domínio da identidade interna desde fora assume de uma só vez para o indivíduo vivente o caráter de alteridade absoluta. O desafio da “ipseidade” qualifica tudo que se encontra além dos limites do organismo como estranho e de algum modo oposto: como “mundo”, *dentro do qual, pelo qual, e contra o qual ele está comprometido a se manter*. Sem essa contrapartida universal do “outro”, não existiria ‘eu’ (PL 83; OF 130; Jonas, 1968, p. 242-43; PE 196 [grifo nosso])¹⁶⁵.

Como se vê, não só “mundo” e “outro” são aí equivalentes enquanto contrapartida do “eu”, mas o não-eu é tudo “dentro do qual, pelo qual, e contra o qual” o organismo se auto-afirma e se auto-produz – enfim, transcende. Para traduzirmos esses três elementos da relação entre Eu e não-eu em fórmulas, basta-nos duas: ser-no-mundo e ser-com. Permitam-nos tratar especialmente o que mais precisamente devemos entender como o fato de que o mundo é algo “contra o qual” e “através do qual” o organismo transcende.

¹⁶⁵ Estranhamente, Frogneux conhece e, inclusive, cita essa passagem em seu ensaio (cf. Frogneux, 2003a, p. 37n7), não obstante, a frase final, que faz referência ao “outro”, é excluída!

Para mostrarmos isso, devemos elucidar melhor o significado do aspecto da afetividade, isto é, do fato de que o mundo aparece como horizonte de apreensão sensível do ser vivo. Dois fatores importantes desse aspecto da afetividade aparecem: primeiro, “é só pelo fato de ser sensitiva que a vida pode ser ativa”; e segundo: só “a receptividade da sensação do que vem de fora, este lado passivo da mesma transcendência [espacial], permite que a vida seja seletiva e ‘informada’, ao invés de um dinamismo cego apenas” (OF 135; PUMV 26-27). Portanto, a informação é necessária para ação do organismo porque é ela que orienta sua ação, possibilitando-lhe ser, inclusive, seletivo. Na feliz expressão de Kass isso pode ser dito do seguinte modo: “A transformação biológica do mundo implica uma *informação* sobre o mundo” (Kass, 2001, p. 59 [grifo do autor]). Nesse sentido, “a presença do agente afetante, e sua mensagem, por mais obscura que seja, é incorporada na interioridade como a mensagem do outro” (PL 85; OF 135; PUMV 26-27). Mas que tipo de mensagem é esta?

Ora, tal mensagem não é outra senão aquela que vem do “mundo” que se contrapõe ao organismo. É o que ela diz é antes de tudo algo que desperta interesse. A primeira forma de interesse é certamente a de nutriente. No ato de procurar alimento ou nutrientes, a atividade orgânica é, de algum modo, discriminativa; ela precisa distinguir o que no ambiente pode e deve ser apropriado e assimilado. Mesmo as bactérias atêm-se a nutrientes específicos, distinguindo entre estereoisômeros D e L, cuja diferença se encontra não na composição química, mas apenas na forma geométrica tridimensional. Mas a mensagem não precisa ser de um tipo só. Se apenas isto fosse tudo o que recai sobre a categoria daquilo que se interessa o organismo, Frogneux estaria certa. Mas isto não é tudo.

A mensagem oferecida pelo ambiente pode certamente ser também uma mensagem de ameaça. O ambiente ou “mundo” orgânico está “povoado” de outros seres vivos com os quais o organismo tem que se defrontar – este é precisamente o caso com as bactérias do gênero *Microcystis* em sua luta com o zooplâncton, e não pode ser diferente com a ameba no seu meio próprio, onde há certamente aqueles com os quais ela compete. O metabolismo, a troca de matéria como tal, implica não só reconhecer a matéria de que se carece e que se busca, mas envolve também a capacidade de reconhecer possíveis adversários com os quais é preciso disputar a reserva de matéria. Seria realmente muito estranho imaginar que a matéria de que o organismo carece é o “mundo” *contra o qual* ele é obrigado a se manter.

Agora, se o signo do outro fosse apenas marcado pelo estigma do perigo, esta socialidade – e, de fato, não deixa de ser socialidade num sentido muito geral – não seria

mais do que uma socialidade como aquela de “irmãos em pé de guerra”. Mas, de fato, a mensagem não precisa ser – como muitas vezes a teoria evolucionista nos faz crer com a fórmula onipresente do *survival of the fittest* – apenas aquela do mundo contra o qual o organismo se mantém, isto é, o outro enquanto predador ou presa. Ela pode bem ser também a mensagem do outro que auxilia – na aquisição da alimentação, na sobrevivência em geral e mesmo no ir além de si mesmo. Como prova disso, Jonas deixou dois testemunhos – que não se encontram, entretanto, em seus textos publicados¹⁶⁶. O primeiro se encontra no curso *A filosofia do organismo desde Descartes* (1953): “a identidade do vivente”, diz Jonas, “é dependente de uma troca [*exchange*] com entidades viventes” (HJ 10-6-1, XI, p. 4). O segundo aparece no curso *Life and Organism* (1966), Jonas deixa ainda mais claro, ao tratar da individualidade como traço essencial da vida, que o indivíduo orgânico não poderia ser o que ele é sem a existência de outros; e isso não só por causa da descendência e da existência de seus progenitores, mas também porque “ele é e existe em virtude de alguma espécie de comércio, de comunicação, com seus membros de espécie. Pelo menos para fins de reprodução isto precisa acontecer periodicamente” (HJ 1-12-2-9, XIV, p. 9). Jonas está aí provavelmente pensando num tipo de existência como aquela que encontramos em animais. Mas mesmo no nível mais elementar, aquele das bactérias, isto já pode ser encontrado. Para além de fenômenos eloquentes o bastante como aqueles da transferência lateral de genes, ou aquele mais bem conhecido da simbiose¹⁶⁷, e mesmo aqueles da endossimbiose, chamaremos a atenção para aquilo que hoje os microbiologistas chamam de *quorum sensing*. *Quórum* é a palavra latina para o número de elementos de um corpo deliberativo para possível adoção de decisão válida. O termo inglês *quorum sensing* busca exatamente conservar o significado latino acrescentando a ele o elemento sensitivo para mostrar que a tomada de decisão de uma colônia bacteriana, por exemplo, é determinado por certa informação físico-química. A bem dizer, o *quorum sensing* é um mecanismo de comunicação das bactérias (mas presentes também em protozoários, suspeitando-se que exista em algas unicelulares) que orienta seu comportamento coletivo em um dado ambiente para fins diversos, como, por exemplo, a busca de alimento¹⁶⁸ – um

¹⁶⁶ E esta é apenas mais uma prova da não sistematicidade de *The Phenomenon of Life* (1966) e *Organismus und Freiheit* (1973).

¹⁶⁷ Na época em que começa a trabalhar com questões de biotecnologia Jonas parece estar bem atento às faculdades simbióticas das bactérias: “os objetivos atraentes da pesquisa”, diz ele, “incluem a bactéria que irá fazer com as variedades de cereais o que a natureza já faz para a leguminosa através de bactérias simbióticas com suas raízes: a saber, supre-as com nitrogênio (do ar) para os quais, caso contrários, elas precisariam de fertilizantes químicos” (TME IX 208; Jonas, 2004, 572).

¹⁶⁸ Cf. Rumjanek, Fonseca & Xavier (2004).

exemplo maior de todo o significado de “mundo” intrínseco mesmo ao nível da vida meramente metabolizante, isto é, da vida que se mantém na troca constante de matéria.

Explicitado tudo isto, há que se dizer que a acusação de Frogneux a Jonas não nos parece senão a reedição da acusação que Lévinas e Buber, por exemplo, dirigiram a Heidegger quanto ao individualismo da analítica existencial. Mas nenhuma das duas críticas – a Heidegger e a Jonas – procedem. Agora, é bastante óbvio que quando Jonas escreveu sua biologia filosófica, o modelo aristotélico era para ele de suma importância. E como se sabe, a nutrição – junto com a reprodução – é aí a faculdade primordial. Que a socialidade apareça – e seja reconhecida com a simbiose, por exemplo – é algo que em nada altera o papel fundamental do metabolismo em Jonas, no qual o dado primário é a relação do organismo com aquilo de que carece, a matéria. Para repetir o que dissemos acima: a autotranscendência da vida na medida em que é abertura para o “mundo” é pura afetividade.

Uma última consideração sobre o espaço biológico, isto é, sobre a faculdade orgânica do ter-mundo, sua transcendência espacial, faz-se necessário. O aspecto da afetividade pressuposto na transcendência espacial foi questionado por Renaud Barbaras (2010, p. 95-96), pois, para ele, “se Jonas de fato mostra por que os organismos vivos têm de procurar fora de si mesmos os recursos para restaurar sua completude, ele não mostra *como* uma tal coisa é possível, isto é, como pode existir exterioridade para um organismo vivo”. Aqui, há que se observar contra Barbaras, entretanto, que do mesmo modo que o interesse, enquanto um princípio de interioridade, é deduzido do movimento metabólico da vida, também o é a sensibilidade. O exemplo acima referido sobre a atividade discriminativa das bactérias é bastante sugestivo a esse respeito. Nesse sentido, a vida se mostra, no metabolismo, como movimento, conhecimento e emoção, a um só tempo. Como prova disso, pode-se, por exemplo, ouvir o que Jonas diz a esse respeito em “Biological Foundations of Individuality” (1968):

o mero fenômeno do *metabolismo*, sempre considerado como não mais do que o nível elementar que serve de base, e fornece energia, para as mais diferentes funções superiores da vida (tais como percepção, locomoção, e desejo), de fato inclui em sua própria constituição primária a fundamentação [*groundwork*] de todas aquelas funções como tais, que podem ou não se desenvolver sobre esta base (Jonas, 1968, p. 242; PE 196)¹⁶⁹.

¹⁶⁹ É bem verdade que nos livros PL e OF, não sistemáticos como o são, esse tríplice elemento não é claramente explicitado senão no nível da animalidade. Mas ele deve ser estendido ao estrato mais básico da vida mesmo que pensado a partir de formas mais rudimentares desses três elementos. Ao deslocamento/locomoção animal, um movimento mecânico, é alinhado o movimento interno, químico, e também o crescimento; à percepção é alinhada a irritabilidade das plantas; e à emoção animal, o mero impulso (*urge, drive, striving*) e tendência (*tendency*). Leon Kass percebeu bem isso em seu excelente apreciação de *The Phenomenon of Life* (cf. Kass, 1995, 2001).

E é só nesse sentido, precisamos agora dizer, que o metabolismo é a primeira forma dessa “transcendência essencial de toda a vida que, nos estágios mais elevados, abre ao Eu [*Selbst*] um mundo sempre mais amplo” (OF V 134) ou, se se preferir, é “promessa de estágios mais elevados e mais abrangentes” (PL III 84; OF V 133). Como veremos, na própria evolução dos seres vivos a cada novo grau de liberdade (vegetal, animal e humana) maior o grau de individualidade, e, portanto, de distância e mediação do organismo em relação ao seu mundo. A transcendência espacial, em bom tom, está marcada pelo elemento da distância aberta entre organismo e ambiente, e dos consequentes meios de que o organismo possui e se serve para “atravessar” tal distância¹⁷⁰.

7.3.2. O “Tempo Biológico”

Agora precisamos ter em mente ainda que a transcendência do indivíduo orgânico, entretanto, não pode ser pensada apenas em relação ao horizonte de seu ambiente (*Umwelt*), ou à faculdade do “ter-mundo” e sua ampliação – seja em termos de interioridade ou de ação –, ela também se refere ao horizonte temporal. Junto ao “espaço biológico” corre, portanto, o “tempo biológico”. Sobre ele, devemos destacar *três pontos importantes*:

Antes de tudo, “tempo biológico” indica que há um horizonte temporal aberto para a experiência orgânica e esse horizonte “abrange não a presença externa, mas sim a iminência interior” de algo por acontecer. E a iminência em jogo aqui é aquela do “futuro mais próximo, no qual a cada momento a continuidade orgânica está a caminho de satisfazer a carência deste momento preciso. Assim, a vida tem sua face voltada tanto para frente como para fora” (PL 85; OF 136; PUMV I 27). Do mesmo modo que transcendência espacial é um estar referido ao “mundo”, transcendência temporal é assim um estar referido ao futuro. Ou se se preferir, do mesmo modo que, no transcender espacial, a vida se estende do “aqui” para o “ali”, no transcender temporal, observa-se uma nova extensão vital: aquela que vai do “agora” para o “logo-mais”.

¹⁷⁰ Jonas diz, por exemplo, “o caráter necessitado da vida vai além da própria permanência material [*stofflichen Bestand*] e relaciona-se com o estranho como potencialmente próprio, só possuindo o próprio como potencialmente estranho [...] A dependência indica o campo das realizações possíveis” (OF 134; S 273). De forma mais concreta, o que está em jogo aí é o seguinte: “os próprios *meios* desenvolvidos a serviço dessa carência, tais como percepção, locomoção, desejo, acrescentam novos tipos de carência à carência básica, a metabólica – e com isto acrescentam também novos tipos de satisfação. Esta dialética também é da essência da vida. O espectro de carências pertencentes a um organismo é a medida do grau de sua liberdade e individualidade” (Jonas, 1968, p. 242; PE 196). Naturalmente, o contrário também é verdadeiro, e certamente mais verdadeiro.

Ora, falar de tempo implica falar naturalmente de passado, presente e futuro. É verdade! Mas Jonas observa:

[...] a antecipação do futuro iminente na apetição [*appetition/Erstreben*] é mais fundamental do que a retenção/sobrevivência [*retention/Fortleben*] do passado/acontecido [*past/Geschehenen*] na memória [*memory/Gedächtnis*]. Alguma medida de memória deve ser assumida para toda vida como a forma subjetiva de sua identidade na duração. Pois a absorção do passado em cada presente emergente, isto é, ‘historicidade’ como tal, mesmo a de menor duração, é um pré-requisito da duração/continuidade interior (*durée*) [*duration/innerer Kontinuität (durée)*]. Mas o futuro é o horizonte de tempo dominante que se abre diante do impulso da vida [*Stoß/thrust*], supondo-se que *interesse* [*concern/Interesse*] é seu princípio primário de interioridade (PL 86; OF 136).

Como se vê, o futuro é o horizonte temporal dominante, e uma consequência disso – e isso é um terceiro aspecto da temporalidade orgânica – é a inadequação da noção linear de tempo. Se o futuro domina é porque para o orgânico o tempo é uma dimensão interna:

segue-se, portanto, que em relação à esfera orgânica, o externo modelo linear de tempo entre antecedente e subsequente, envolvendo a dominância causal do passado, é inadequado: enquanto mera externalidade é, ou pelo menos pode ser apresentada como, totalmente determinada pelo que foi, a vida é essencialmente também o que ela há de ser e apenas o que torná-se-á: no seu caso, a ordem extensiva do passado e futuro é intensivamente invertida. Esta é a raiz da natureza teleológica e finalista da vida (PL 86; OF 137).

Isto lança, de certo modo, a diferença entre um “tempo biológico” e “tempo físico”. Já em *Biological Foundations of Individuality* (1968), Jonas atribuíra ao tipo de tempo concebido para a elaboração da trajetória de um objeto (uma bala de canhão, um pedra, etc.) o sentido de um tempo como dimensão composta de partes mutuamente estranhas – uma noção encontrada, por exemplo, nos *Princípios de Filosofia*, de Descartes (cf. Jonas, 1968, 234n3; PE 188n3). No ser vivo, os momentos temporais – em especial, presente e futuro – estão conectados pela própria dimensão interna ou interioridade orgânica. O próprio significado de um “tempo biológico”, enquanto distinto do tempo linear físico, indica, inclusive, que a vida “só olha para fora porque, através da necessidade [*Notwendigkeit*] de sua liberdade, ela olha para frente, de modo que a presença espacial, por assim dizer, reluz ao ser iluminada pela iminência temporal, ambas fundindo-se em uma realização passada ou também em desapontamento” (PL 85; OF 136; PUMV I 27).

7.3.3. *A transcendência espaço-temporal como mediatez*

Como uma última observação, é preciso destacar um elemento que envolve espaço e tempo de uma só vez na característica sintética da liberdade dialética do orgânico, mas que não se identifica com o elemento da *distância* espaço-temporal, embora lhe seja

complementar: em sua transcendência, diz Jonas, “a vida se encontra ao mesmo tempo nos dois horizontes [espaço e tempo] ‘além’ de sua própria imediatez” (PL 85; OF 136; PUMV I 27). Quer isto dizer: transcendência espaço-temporal significa não “imediatez” (*immediacy/Unmittelbarkeit*). E isto precisa ser assim, porque “o metabolismo como tal é um modo mediado do ser contínuo” (Jonas, 1968, 250).

E aqui é importante destacar que *immediacy* ou *Unmittelbarkeit* não deve ser traduzido por “mediação”, porque este último termo faz perder completamente a significação temporal da transcendência orgânica enquanto ultrapassa o caráter imediato das coisas. Mas não só por isto. Jonas não utiliza apenas os termos *mediacy* e *Mittelbarkeit* (ou de modo oposto *immediacy* e *Unmittelbarkeit*); ele também se vale de expressões similares como *mediation* (mediação) e *Vermittlung* (mediação). O que está em jogo aqui é a diferença conceitual entre “mediatez” e “mediação”.

O que se deve entender com essa diferenciação é que *mediação* refere-se às faculdades com as quais o ser vivo media suas relações com o ambiente. Jonas fala, por exemplo, da “mediação mecânica” dos animais. De qualquer forma, está claro que o metabolismo é certamente a primeira forma de mediação. A *mediatez*, por sua vez, é simplesmente o caráter mediado de uma determinada forma viva e seu *soma organikon*. É nesse sentido que Franzini Tibaldeo pode afirmar, a nosso ver acertadamente, que “para Jonas todo nível do vivente se caracteriza por um grau específico de mediatez (ou de distância) que vem continuamente e dinamicamente *superada* (ou *mediada*) pela *forma* vivente pertencente ao nível referido” (Tibaldeo, 2009, p. 275). No nível humano, continua ele, a “mediatez simbólica” é a “forma peculiar de mediação” com a qual o sujeito experimenta a distância entre ele e o mundo – ou como de modo muito feliz expressou Frogneux o “princípio de mediatez” se transforma num “fardo da mediatez”, uma vez que “a distância assim adquirida possa sempre se transformar em abismo” (Frogneux, 2001, p. 202). Não obstante, uma observação não poderia deixar de ser feita: a *distância* não é simplesmente a mesma coisa que mediatez, mas antes é a abertura resultante da mediatez alcançada com as mediações próprias da forma viva. Naturalmente, entretanto, novas mediações abrem o fosso entre organismo e ambiente, e, nesse sentido, a cada novo nível de mediatez maior é também a distância, de modo que a mediatez fala da distância e vice-versa.

Tudo isso ajuda a entender por que é a liberdade o princípio norteador para a compreensão ontológico-existencial da vida: a liberdade da forma vital é sua liberdade em termos de receptividade e de atividade ou espontaneidade em relação ao ambiente. Quanto mais liberdade, mais isolamento, e, conseqüentemente, mais o ambiente se afasta. Com a

“gradação” das formas vitais ou dos níveis de mediatez, também o ambiente se transmuta. Veremos que para cada nível de mediatez corresponde um tipo específico de ambiente, que seriam os arredores (*surroundings/Umgebung*) das plantas, o “mundo” (“*world*”/“*Welt*”) dos animais, e o mundo (*world/Welt*) propriamente humano. Mas antes de passarmos à fenomenologia dos tipos de vida, devemos considerar ainda alguns aspectos problemáticos da transcendência da vida.

§8. O Problema do Primado do Metabolismo para a Ontologia da Vida

Tendo em vista todas as análises feitas acima, quais traços fundamentais podem ser destacados para a caracterização da vida? Toda a distinção feita entre o não-orgânico e o orgânico, entre o corpo não vivo e o corpo vivo, a partir das perspectivas externas e internas, esperavam por uma conclusão afirmativa das características peculiares aos seres vivos, isto é, um exposição sobre os poderes dos corpos vivos, enfim, uma exposição dos traços inerentes ao corpo capaz de viver. A característica fundamental que abrange todas elas é a liberdade da forma viva, metabolizante. Essa liberdade é um processo dialético e todas aquelas características se inserem no interior da liberdade dialética inerente ao processo da vida. Eis, por fim, em forma de *prova*, como a dialética da liberdade da vida, visada por Jonas, pode ser resumida:

a dialética do ser vivo o conduz da *positividade* que vai da liberdade ontológica (forma-substância) ao *fato negativo* da necessidade [*Notwendigkeit*] biológica (dependência de matéria¹⁷¹), e para além dele, conseqüentemente, à *positividade superior* da transcendência unindo um e outro, e na qual a liberdade se torna mestre da necessidade e lhe abole na faculdade do ter-mundo (OF 132; *Erinnerungen* 273 [grifo nosso])¹⁷².

Àquele que ouve bem o som das palavras não terá passado despercebido o tom hegeliano dessa estrutura dialética com a qual Jonas analisa o significado do metabolismo. Que, de fato, se trata de uma inspiração hegeliana, eis o que se pode atestar com a seguinte confissão que se encontra no Arquivo Hans Jonas em Konstanz: “as características essenciais de meu pensamento”, diz o filósofo, “são aristotélicas e leibnizianas (também

¹⁷¹ Na tradução das *Memórias*, ao invés de “dependência de matéria”, encontramos “metabolismo”.

¹⁷² Esta passagem não se encontra em PL, e tal ausência pode ser certamente considerada como um dos principais fatores para a pouca atenção dada pelos comentadores ao aspecto dialético da liberdade orgânica, ainda que a própria expressão apareça na versão em inglês. Defendemos a seguir que a razão dessa estrutura é um certo hegelianismo no pensamento jonasiano.

Platão, Kant, Bergson e alguns expoentes da melhor ontologia continental contemporânea). *A sua estrutura lógica é hegeliana: paradoxo e polaridade*” (HJ 2-12-2 [grifo meu])¹⁷³.

Ora, é na “Física Orgânica” de sua *Enzyelopädie* (1834), que Hegel desenvolve sua reflexão sobre a vida a partir da estrutura dialética (triádica). Em sua análise, ele tematiza como primeira determinação a *forma* (processo interno) do vivente tanto no que se refere à sua estrutura direcionada a um fim, bem como um todo de partes recíprocas; em seguida, trata da *assimilação* enquanto relação entre organismo e ambiente; e, por fim, pensa a *geração* como a afirmação do organismo enquanto um outro de si que é ao mesmo tempo ele mesmo, isto é, sua espécie. Mesmo Kant explicitara já claramente, na *Kritik der Urteilskraft* (cf. §64), o fato de que os seres orgânicos são seres que se auto-produzem enquanto indivíduos e enquanto espécie, portanto, seres que se nutrem e se reproduzem. Diferentemente de Hegel, entretanto, a questão teleológica parece não ganhar nele um sentido “constitutivo”, mas se expressa apenas como uma “máxima regulativa” da faculdade de julgar. É inclusive contra essa teleologia não-constitutiva de Kant, por assim dizer, que Hegel defende, por sua vez, que para além da forma (tese) e da assimilação (antítese), a geração apareça como síntese teleológica na estrutura triádica de sua análise da vida. A reprodução é o fim último para o qual o organismo tende, isto é, sua preservação – não apenas como indivíduo, mas também como espécie. A geração é síntese, e ser síntese quer dizer ser finalidade. Essa análise hegeliana não é, a bem dizer, outra coisa que uma remodelação muito original do que já dizia Aristóteles. Como se sabe, a atitude fundamental do Estagirita no *De Anima* – obra a qual Jonas atribui o posto de primeira biologia filosófica de que se tem notícia – foi partir da distinção entre as várias formas de movimento, dentre as quais o crescimento, a reprodução, a nutrição – todas elas, formas de movimento que se pode atribuir à vida já em seu primeiro nível, aquele das plantas. Mas algo intrigante precisa ser destacado: Aristóteles diz claramente que “a mesma potência da alma é nutritiva e reprodutiva” (*De Anima*, 416 a 18). Isto pode levantar a questão do que vem primeiro, a reprodução ou a nutrição? Ou não é nada disso: ambas vêm juntas? Ainda que a dúvida seja possível, acreditamos que a seguinte afirmação de Aristóteles parece nos conduzir para a afirmação de que a reprodução é a causa primeira:

¹⁷³ E não só essa citação ainda não publicada é reveladora; também o é esse outro testemunho do filósofo a respeito de quais são seus referenciais no tratamento do metabolismo: “em nenhuma outra filosofia o exemplo é tão bom como em Aristóteles – que viu tudo. Mas mais tarde a filosofia tornar-se-á muito mais refinada quanto a isto. Em Hegel aparece oportunamente que a primeira assimilação [*Aneignung*] do objeto consiste exatamente no fato de que a gente o incorpora, a saber, durante o comer. Eu assimilo o pedaço de carne que engulo” (EV 101). Vittorio Hösle foi talvez o único que percebeu e destacou a relação de Jonas com Hegel (cfr. Hösle, 2008, p. 33).

e como o correto é colocar em cada coisa um nome derivado de seu fim e o fim neste caso é engendrar outro ser semelhante, a alma primeira será o princípio gerador de outro ser semelhante. Por último, a expressão ‘aquilo com que se alimenta’, pode entender-se de duas maneiras o mesmo que ‘aquilo com que se governa um barco’; a mão e o governável, este que move e é movido, aquele que move unicamente (*De Anima*, 416 b 23-31).

Ou seja, a nutrição dá o nome à primeira potência vital (a faculdade nutritiva ou vegetativa) porque é *através* da nutrição que o ente vivo busca engendrar outro ser vivo de mesma espécie, mas a enteléquia é, por assim dizer, a reprodução. A esse mesmo resultado chegou Sir David Ross, que o resume com as seguintes palavras:

a nutrição é um processo que consiste em tornar semelhante o que era dessemelhante. O objetivo final da nutrição é a preservação não da vida individual, que de qualquer forma está destinada a uma rápida extinção, mas da espécie, pela qual só os seres vivos ‘participam no eterno e no divino’ (Ross, 1995, p. 142-43).

Não é sem motivo que justamente um filósofo de forte ascendência hegeliana como Vittorio Hösle (1994; 1998; 2001) tenha sido o primeiro a notar a ausência da reprodução na análise jonasiana da vida – embora também Leon Kass (1995, 2001), e seguindo-o, Frogneux (2001). Hösle diz, por exemplo, que “na análise de Jonas sobre a vida, que se concentra no metabolismo, pelo menos uma característica essencial da vida é negligenciada – a reprodução” (1994, p. 117; 1998, p. 75; 2001, p. 40-41). Essa suposta negligência é crítica para Hösle porque em sua perspectiva “a forma intencional [*purposeful form*], o metabolismo, reprodução e a mortalidade constituem as *características essenciais mutuamente inseparáveis* dos seres vivos” (Hösle, 2004[1997], p. 196 [grifo meu]). Mais ainda: Em última instância, ele afirma mesmo que a característica fundamental que deve servir como *definiens* da vida é a replicação, pois embora a tendência à autoconservação ou, mais exatamente, à conservação do próprio material genético pudesse concorrer como *definiens*, “o modo mais efetivo de se fazer isso é, evidentemente, a replicação” (Hösle, 2007[1998], p. 354n88). O metabolismo, a autoconservação e mesmo a evolução só podem ter continuidade por causa da reprodução, logo, enquanto pressuposta para tal continuidade, ela deve ser o *definiens*. Trata-se de um elemento dedutivo que, segundo Hösle, deve completar a fenomenologia da vida. Como se pode notar, essa crítica de Hösle a respeito da negligência da reprodução como elemento central (dedutivo, não-fenomenológico) na análise jonasiana da vida, não deixa de ser uma elucidação da argumentação de Aristóteles e Hegel.

É aqui, portanto, que se deve perguntar: haja vista a clara e fundamental importância de Aristóteles e Hegel para a análise jonasiana da vida, como se pode entender que ao tratar do significado do metabolismo enquanto característica definidora da vida, em nenhum momento Jonas se dê o trabalho de discutir outros traços que usualmente são

considerados essenciais e próprios da vida, como é o caso com o crescimento e especialmente com a reprodução? O que se passa com o metabolismo para que ele receba o tamanho privilégio que Jonas lhe concede? É realmente possível falar, como o sugere Höhle, de uma mera “negligência” aqui? O problema que se nos acena aqui não é outro senão aquele de um primado do metabolismo para a ontologia da vida, e no que se segue tentarei responder à razão dessa primazia e ainda tirar algumas conclusões do que ela nos permite pensar a partir dos novos dados que a ciência biológica nos oferece, mas que Jonas não conhecia.

Pois bem: é, antes de tudo, perfeitamente claro que a reprodução não aparece, na análise jonasiana, como a síntese da liberdade dialética da vida, nem muito menos aparece tematizada diretamente enquanto problema como tal. É bem verdade que embora em algumas passagens de sua obra ele não deixe de tocar no elemento reprodutivo, essas não deixam de ser referências escassas e, na verdade, pouco significativas. Ele afirma, por exemplo, em sua “Nota sobre a não participação do DNA no metabolismo” que “é o padrão replicável [da forma viva] e não a individualidade de suas peças que contam” (PL 98). Ele também diz que “com o aparecimento das sequências de DNA auto-replicas, a preparação química da vida foi concluída...” (MGS 71n2). Além disso, em vários de seus textos, ao tratar do elemento biológico como parte do humano, ele aponta para a reprodução, para a dualidade dos sexos¹⁷⁴, e nos textos sobre ética, em especial, a natalidade – portanto, a procriação e a socialização ligada a ela – é a resposta para a mortalidade¹⁷⁵. De qualquer forma, essas referências parecem ser, entretanto, um primeiro indicativo de que Jonas não meramente negligencia o problema da reprodução. Não pode deixar de ser salientado aqui, ademais, o fato de que por volta de 1980, ao ser questionado por Leon Kass sobre a ausência do “*desejo especificamente focalizado que está enraizado na diferença sexual*” em sua análise da vida, o próprio Jonas confessara a seu colega que além da razão secundária da forte influência dos “ensinamentos de Heidegger e sua visão da vida como (principalmente) um projeto solitário contra-a-morte”, se tivesse que reescrever o livro “tornar-se-ia necessário qualificações e correções” (Kass, 1995, p. 11; 2001, p. 66). Ainda mais intrigante é o fato de que em um de seus ensaios sobre o atual problema

¹⁷⁴ Em “Change and Permanence” (1969) podemos ouvir: “sabemos sobre a dualidade dos sexos – sobre a luxúria e a aflição do amor, o mistério da geração e do nascimento, da criação e da educação do jovem; e sabemos que isto leva à formação das famílias e dos parentescos, ao cuidado providente...” (Jonas, 1970, p. 516; PE IX 251).

¹⁷⁵ Apenas dois anos após a publicação de PL, Jonas profere uma palestra intitulada “Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective” (1968), onde, entre outras coisas, adianta as ideias que mais tarde irá defender sobre o valor da natalidade e da reprodução em PV/IR e depois em *The Burden and Blessing of Mortality* (1991): “se abolirmos a morte, devemos abolir a procriação também, e o nascimento de uma nova vida, pois o último é a resposta da vida para o primeiro” (PE VIII 182).

biotecnológico, o qual em forma de conferência foi proferido em versão alemã no dia 29 de maio de 1984 – portanto, quatro anos após a conversa com Kass –, Jonas faça a seguinte declaração:

tais criaturas [vivas], como Aristóteles disse há muito tempo, contêm dentro delas mesmas a origem e princípio de seu movimento, e esse movimento inclui não meramente sua função continuada – seu comportamento vivente – mas também sua propagação e, através da cadeia da reprodução, mesmo seu possível desenvolvimento futuro em novas formas (TME IX 205; Jonas, 1985a, p. 570).

Essa afirmação pode significar uma nova posição de Jonas – disso não sabemos ao certo, pois se trata de uma minúscula afirmação no interior de uma vasta obra, e a esse respeito nenhuma outra explicação é dada. Se é verdade que com essa afirmação Jonas corrige o que antes pensava, então é verdade também que ele reedita mais uma vez a ambiguidade aristotélica sobre o que vem primeiro: se o metabolismo ou a reprodução. Não cremos, entretanto, que se trata, de fato, de um passo atrás. A razão para isso se deve ao fato de Jonas ter tido algumas oportunidades para fazer pelo menos algumas de tais “qualificações” e “correções”, mas nenhuma palavra dele é dita a respeito. Ele publicou, por exemplo, ensaios como “Evolution und Freiheit” (1983-84) e “The Burden and Blessing of Mortality” (1991), nos quais resume os elementos mais importantes de sua análise da vida, destacando mais uma vez a dialética inerente à vida, mas sem dizer o que quer que seja sobre a reprodução. Mais ainda: na entrevista concedida a Ingo Hermann, em 1991, Jonas continua ainda a dizer: “o fundamental é o metabolismo” (EV 103).

Diante de tudo isso, verdade é que não se pode deixar de ter senão uma profunda insatisfação com o testemunho de Kass, principalmente se prestamos bem atenção à resposta que Jonas ofereceu àquele quando do encontro lembrado por este último não é de pouca monta: “a reprodução e a socialidade”, diz Jonas, “não são funções indispensáveis da vida para um indivíduo animal enquanto coisa viva; um ser estéril ou celibatário, e mesmo o último membro de sua espécie vivendo em uma ilha deserta, está apesar disso bem vivo” (Kass, 1995, p. 11). Frente a essa resposta, devemos perguntar, qual é o contra-argumento que Kass ofereceu? Resposta: nada mais que a sugestão de que aí não estava em jogo senão um mero “tirar um coelho da cartola” (Kass, 1995, p. 11). Isso, entretanto, é certamente muito pouco. De bem mais valor é o fato de os documentos do Arquivo Hans Jonas, que se encontram atualmente na Universidade de Konstanz, darem prova de que a resposta não se tratava nem de coelho nem de cartola. Pode-se confirmar isso, para muito além de qualquer truque de mágica, com o fato de que no não publicado *Organism and Freedom* (1954-57), Jonas discute o problema da reprodução, na última seção do “Capítulo 2”, “O modo básico da existência orgânica”. Trata-se da “Seção 26”, intitulada, não por

acaso, como “Pós-escrito: por que a análise estava baseada apenas no metabolismo”. O filósofo busca aí explicar por que optou por definir a vida apenas a partir do conceito do metabolismo, não considerando outros elementos ou propriedades como irritabilidade, reprodução e crescimento que usualmente são evocados para definir a vida. Além da irritabilidade que “encontra seu lugar em nossa análise em conjunção com o metabolismo” (HJ 2-12-6, p. 150), a *razão* para isso *não se deve* ao fato de se considerar tais características menos universais ao domínio da vida do que o metabolismo. Pois o fato de a substância viva ser composta de moléculas de proteína também é um elemento universal e não deve configurar na definição. A análise se pretendia ontológica e não factual. A *razão*, entretanto, *se devia* antes ao fato de que enquanto análise ontológica ela tem diante de si a seguinte questão: “o que distingue o vivente durante *qualquer* momento de sua existência, selecionado ao acaso, do não-vivente, ou: o que dentro de um tal momento significa ‘existência?’” (HJ 2-12-6, p. 150). A resposta de Jonas é clara:

podemos claramente imaginar [...] uma criatura indubitavelmente viva pelo critério de nossa análise, sem nosso conhecimento de se ela irá se reproduzir, terá ela mesma vindo a existir pela reprodução, e conseqüentemente ter passado por um período de crescimento para atingir sua presente condição. Por outro lado, não podemos imaginar o ciclo da geração, crescimento, maturação e reprodução sem o contínuo processo do metabolismo subjacente a isso (HJ 2-12-6, p. 150)¹⁷⁶.

Jonas adianta aqui, inclusive, o elemento transfenomenológico e especificamente dedutivo de que falava Höhle ao afirmar que apesar disso a reprodução se tornou universal, já que sem reprodução os seres vivos não poderiam continuar a existir:

apenas através da reprodução pode a pequena escala de melhoramentos ser acumulada tal como o resultado em maior organização e significativos novos dotes da vida. Assim o mero fato de a vida ter se desenvolvido pressupõe o fato da reprodução como uma condição necessária para seu vir a existir, e reprodução, claro, implica crescimento. O caráter direto dessas afirmações não deve dissimular a profunda contradição implicada nelas. Hereditariedade, isto é, reprodução com uma transmissão de caracteres ou disposições em si mesmo exige um complexo mecanismo que na afirmação anterior poderia ter ocorrido apenas através do acumulativo trabalho passo a passo da hereditariedade na reprodução. Para este incômodo problema eu não tenho solução para propor, uma posição que compartilho com o resto da humanidade. É tranquilizador saber que a natureza encontrou a solução (HJ 2-12-6, p. 151).

Note-se que Jonas está totalmente ciente do problema, mas ao mesmo tempo, e não sem grande dose de razão, convicto da primordialidade do metabolismo. E, de fato, Jonas não está sozinho aí. Vários outros pensadores compartilham da mesma convicção. Este é o caso com Martin Mahner e Mario Bunge, os quais lembram que muitos

¹⁷⁶ Mais ainda: “a vida precisa ter começado outrora e as primeiras coisas vivas não tiveram passado (e, portanto, não sendo produtos da reprodução, podem não ter tido que passar por um processo de crescimento)” (HJ 2-12-6, p. 150). O primeiro ser vivo escapa à regra do ser-gerado, do ser-fruto-da-reprodução, mas não à regra do metabolismo. Aqui mais uma vez, a definição de Aristóteles pressupõe a eternidade do mundo e das espécies.

biossistemas (órgãos, tecidos) não são capazes de auto-reprodução, nem também seres vivos híbridos e mesmo certas castas de insetos; mais ainda: “os tão chamados organismos sexualmente reprodutivos não são realmente auto-reprodutivos” (1997 p. 144). Além disso, não se pode esquecer que existem moléculas de DNA que podem reproduzir-se e não têm nada de vida. Esse é o caso com os vírus, que embora não metabolizantes, isto é, não vivos, possuem, em certos casos, DNA e são replicadores (quando em um ser vivo).

Todas essas razões não podem ser tratadas, como sugeri, como um mero “tirar um coelho da cartola”. Há que se reconhecer pelo menos o caráter extremamente controverso e enigmático do problema, como o fez o próprio Jonas.

Desse modo, muito antes de uma simples negligência, a posição jonasiana parece demonstrar muito antes a convicção refletida e consciente de afirmar a primazia do metabolismo como condição fundamental da vida. Seguindo essa intuição fundamental de Jonas quanto ao primado do metabolismo e sua lógica dialética, podemos ainda dar um passo a mais, indo inclusive além do que ele próprio disse. Até onde somos capazes de perceber, a importância secundária que o filósofo da vida concede à reprodução não parece ser senão o resultado de uma hiper-concentração ao elemento da autotranscendência vital. A razão para isso parece ser a seguinte: ao contrário de Hegel, que seguindo aqui Aristóteles, rejeita toda forma de concepção evolucionista, Jonas possui uma forte consciência e aceitação da evolução. Assim, enquanto em Hegel a síntese é reprodução, em Jonas a síntese é transcendência (e a síntese não se difere do metabolismo, como em Hegel a geração se difere da assimilação). Isso é o mesmo que dizer que a síntese em Jonas não é fechamento cíclico (indivíduo-espécie), mas abertura (individualização-transcendência). Essa diferença coloca a reflexão jonasiana um passo à frente de Aristóteles e de Hegel. Pois a transcendência inclui não só a reprodução, mas *pode* muito bem englobar, como gostaríamos de pensar, o próprio processo evolutivo.

A esse respeito Jonas é bem menos enfático e cauteloso do que acabamos de sugerir. Ele fala, por exemplo, do caráter “infindavelmente inventivo” da vida (cfr. WPE I 24). De forma mais explícita se pode ouvir também o seguinte: “o próprio termo evolução já revela o *papel criativo da finitude individual*, que decretou que tudo o que vive *tem* de morrer. Pois o que mais é a seleção natural, com seu prêmio de sobrevivência, este instrumento principal da evolução, senão o uso da morte para a promoção da novidade, para o favorecimento da diversidade?” (PUMV 93-94 [grifo meu]). Não obstante, ao tratar da questão da teleologia em termos de filogenia, em seu curso *Life and Organism* (1966-67), ainda não publicado, Jonas expressa clara consciência e grande admiração quanto ao fato de

que o elemento transcendental-teleológico da vida não “seja admitido para a explicação da emergência das formas vivas elas mesmas” (HJ 1-12-2, XIV, p. 27). A razão, claro, se encontra na ideia de que a evolução é um evento raro e casual e no qual o substrato vivente não participa ativamente, nem atualiza uma certa possibilidade de seu ser, mas antes é resultado da combinação entre mutação e seleção natural. Se o filósofo aceita esse aspecto da teoria evolucionista, ele não deixa de mostrar-se, todavia, completamente insatisfeito com esse aspecto da teoria evolucionista. Ele diz: “é aqui onde se sente uma insatisfação filosófica. Sente-se também uma insatisfação estética, sente-se, inclusive, uma insatisfação emocional” (HJ 1-12-2, p. 28). A insatisfação leva-o, inclusive, a lançar a seguinte pergunta: a teoria da evolução não deveria continuar aberta para uma revisão neste ponto precisamente? (cf. HJ 1-12-2, p. 29). E observa: a “posição neo-darwinista da origem casual dos principais planos de vida é, claro, nada mais do que uma hipótese metodológica” (HJ 1-12-2, p. 29)¹⁷⁷.

Jonas poderia, entretanto, encontrar um significativo alívio para a sua insatisfação e mesmo se alegrar com novos dados que a biologia moderna oferece. O preconceito que imagina que a evolução só pode ser levada a cabo como resultado de mutações ao acaso é um preconceito biológico que não leva em consideração as recentes descobertas no campo da microbiologia. As bactérias, por exemplo, possuem, além da forma assexuada de reprodução, uma outra forma de darem continuidade à vida: em contraposição à transferência vertical de genes (através das gerações subsequentes), as bactérias transferem genes também horizontalmente (em uma mesma geração). Hoje sabe-se, portanto, que a recombinação do material genético entre dois organismos pode se dar sem reprodução, o que descarta, em certo sentido, a própria necessidade da reprodução no progresso evolutivo vital. Isso se evidencia ainda mais claramente com o que Lynn Margulis tem a nos dizer com sua teoria da endossimbiose serial: a partir da desconfiança de que organelas citoplasmáticas (plastos, mitocôndrias e cílios) tinham comportamentos parecidos com os de bactérias, a hipótese fundamental da microbiologista e geneticista apareceu: “a origem das células com núcleo corresponde exatamente com a integração evolutiva de comunidades bacterianas simbióticas” (Margulis, 2002[1995], p. 41). Desse modo, a evolução pode ser pensada como um processo metabolizante, isto é, um processo de incorporação e assimilação celular e não como conservação de uma mera mutação aleatória. É assombroso saber que uma tal concepção já fora elaborada em 1924 por Boris Kozo-

¹⁷⁷ Jonas se mostra especialmente insatisfeito também com o imperativo darwinista da reprodução, que soa assim: “tenhais sucesso na luta pela sobrevivência. E desde que o sucesso biológico é, em termos darwinistas, definido pela mera proporção da reprodução, deve-se dizer que todos imperativos se reduzem a ‘sejais férteis e multiplicai’” (PE VIII 171).

Polianzky em sua teoria da simbiogênese: aí ele afirma que a “nutrição tem que ser considerada não apenas como ingestão de nutrientes por um organismo, mas também como uma ingestão de seres, que se tornam os parceiros do organismo e se juntam a ele como seus ingredientes estruturais” (2010[1924], p. 151). Poliansky considera mesmo a fusão de organismos uma nova forma de “variação hereditária” ao lado e mais importante do que a mutação e a recombinação – as três tendo como base a simbiogênese. Em suma, a evolução é resultado do próprio processo metabolizante. Mesmo que se afirme que tal processo precisa esperar gerações para se realizar integralmente, o que não é outra coisa senão a defesa do gradualismo da biologia darwinista¹⁷⁸, o fato é que em algum momento o salto se oferece, isto é, aquilo que era um outro ser passa a ser organela totalmente integrada no organismo. Não sem motivo, Margulis defendera a ideia de salto evolutivo, nisto seguindo seu antecessor, Boris Kozo-Polianzky, que a respeito dessa questão da *metabasis eis allo genos* (transição para outro tipo de ser) afirma que a biologia tem de se curvar a essa nova realidade que é a síntese metabólica orgânica, a qual explode o mito de que *natura non facit saltus* (Lineu) ou *natura non operatur per saltum* (Leibniz)¹⁷⁹.

Diante desses novos dados, cremos não exagerar ao sugerir com Jonas e para além de Jonas que enquanto *arche kineseos*, isto é, enquanto causa primeira do movimento, a vida não busca a mera conservação através da preservação da identidade da forma da espécie, mas é antes um movimento criador que busca sempre ir além de si mesmo, abrangendo até mesmo o progresso evolutivo. A vida é assim entendida como um processo (metabólico) de auto-produção transcendental do indivíduo orgânico e como tal significa produção de si como indivíduo, quando individualização pode ser eventualmente também especiação e evolução, enfim “invenção” transcendental.

¹⁷⁸ Em uma discussão resultante de uma palestra proferida por Jacques Monod, a questão levantada pelo próprio Monod a respeito de, a partir da teoria endossimbiótica desenvolvida por Margulis, se pensar a ideia de saltos quânticos no processo evolutivo é respondida por Stebbins da seguinte forma: “eu não acho que a hipótese simbiótica é necessariamente aceitável, mas caso seja, para mim, é mais fácil pensá-la como um ajustamento gradual”. Um reajustamento implica passos adicionais, levando algumas gerações para a sincronização entre as “partes” (cf. Monod, 1974, p. 367).

¹⁷⁹ Também a conhecida teoria do equilíbrio pontuado (Jay Gould e Eldridge) deu novas forças também para a realidade do salto quântico em biologia, ao que insistir muito mais nisso é aqui desnecessário.

§9. A Questão da Teleologia: Evolução Ortogenética?

Aqui chegamos ao fim da análise da *natureza* da vida e seu significado mais radical enquanto movimento transcendental-finalístico, não meramente conservativo-reprodutor. Nada dissemos, entretanto, ainda sobre os vários estágios e mesmo da origem do próprio desenvolvimento ou evolução da vida. Mas antes de passarmos para a apresentação de tais estágios, que nos conduzirão até sua culminação com o homem, devemos pensar mais diretamente o significado do finalismo jonasiano (principalmente enquanto relacionado ao próprio processo evolutivo), já que em vista do que usualmente se ouve a teoria biológica evolucionista desacredita de toda explicação teleológica. O tratamento desse problema nos permitirá considerar mais de perto e de maneira comparativa os princípios fundamentais da biologia filosófica de Jonas em relação aos resultados da biologia física, isto é, científica, e ver até onde ela se sustenta – se é que de algum modo se sustenta.

Tentaremos mostrar que os resultados da biologia filosófica de Jonas ocupam um lugar certamente marginal no *mainstream* da biologia científica contemporânea¹⁸⁰, embora encontre dentro da própria biologia científica modelos que tomam uma direção mais aparentada à sua. A razão para isto deve-se, claro, à sua defesa de uma concepção teleológica – e, diga-se *en passant*, a uma reabilitação do finalismo que não permanece apenas no nível de uma teleologia imanente, mas estende para uma teleologia universal-transcendental de tipo novo.

O primeiro aspecto é aquele relacionado ao que Jonas diz ser “a natureza teleológica ou finalística da vida” (PL 86; OF 137). De tudo que vínhamos dizendo, ficou claro que a teleologia é um elemento central da tematização da vida em Jonas. Trata-se claramente do *background* aristotélico – bem como de um melhoramento de Aristóteles – no cerne da filosofia jonasiana da vida. Com essa atitude claramente aristotélica Jonas se expõe consciente e deliberadamente à crítica da moderna biologia em seu *mainstream*. Mas a este respeito, vale a pena oferecer de saída essa “lembraça aristotélica” de Jonas: “finalismo/‘finalidade’ [*finalism*/‘*Zweckhaftigkeit*’]”¹⁸¹ é em primeiro lugar o caráter dinâmico

¹⁸⁰ Quanto a isso, diz Becchi: “Não se pode negar que sua concepção do organismo traga alimento a e também sustenta aquela tendência organicista no fundo nunca definitivamente expulsa da biologia. Da reação neovitalista de Hans Driesch no confronto com a ciência positivista do Oitocento há um fantasma que anda pela biologia: o finalismo aristotélico” (Becchi, 2008, p. 79). Sobre inatualidade da proposta de Jonas, cfr. Russo, 2004, p. 19. Jonas expõe-se, inclusive, à acusação de vitalismo. Veremos que uma tal acusação vem, inclusive, de um pensador como Bertalanffy “ele me chama de um ‘velho aristotélico’, um abuso para o qual eu ainda não encontrei um revide correspondente” (Brief an Fania Scholem, 5. Nov. 1950, Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4^o1599.).

¹⁸¹ Vale destacar junto com Müller (2003a, p. 243-47) que o termo alemão *Zweckhaftigkeit* é muito mais incisivo que o termo inglês *finalism*.

de um certo modo de existência [*existence/zu sein*], coincidente com a liberdade e identidade da forma em relação à matéria, e apenas em segundo lugar um fato da estrutura ou da organização física tal como exemplificado na relação das partes orgânicas com o todo e na adequação funcional do organismo geralmente” (PL 86; OF 137). Com essa passagem Jonas oferece sua definição da teleologia imanente entendida tanto como reformulada a partir de Bergson e Heidegger como a partir do princípio organicista que ele aprendeu com Aristóteles¹⁸². É a primeira definição certamente a mais importante como ele mesmo ressalta.

Agora, o que podemos dizer dessa ideia jonasiana caso a comparemos com o que a biologia científica professa? Em sua reabilitação da teleologia no interior de sua biologia filosófica, Jonas buscou promover, como bem viu Tibaldeo (2009), uma verdadeira “revolução ontológica”. Tratava-se de combater de frente a ontologia materialista da ciência moderna ao extrapolar sua visada metodológica em asserções ontológicas – uma verdadeira redução ao material e quantitativo. No mesmo sentido, tal redução realizou uma *naturalização* do ser humano e *neutralização* da experiência da liberdade (com o epifenomenalismo). O interesse de Jonas é justamente encarar a concepção reducionista da biologia científica. A biologia filosófica busca, portanto, contrapor-se ao reducionismo mecanicista, defendendo a autonomia da vida orgânica. Não se trata, entretanto, de uma contraposição frontal com o saber científico, mas com sua absolutização. Essa tentativa de combate ao reducionismo físico-químico da ciência biológica era o que os próprios biólogos da época tentavam a todo custo para conceder à biologia sua tão sonhada autonomia frente à física. E, de fato, eles acreditaram ter encontrado uma resposta para o problema desde duas linhas de ataque: a teoria dos sistemas e a teoria cibernética.

Não por acaso Jonas combateu ambas as teorias do orgânico. Com a teoria dos sistemas o confronto foi direto e de perto, pois Jonas, como já indicamos, foi amigo pessoal de Bertalanffy e, inclusive, publicou uma discussão junto com ele (cfr. Bertalanffy, Hempel, Bass & Jonas, 1951). A diferença aqui é evidente. Depois de escrever o texto “Is God a mathematician?”, Jonas o enviou para Bertalanffy, que em carta de 6 de fevereiro de 1950 responde ao amigo do seguinte modo:

[o senhor faz bom serviço à causa de que se propõe porta-voz ao traçar] de modo vitalista, uma linha de separação entre natureza inanimada e natureza animada. Enquanto corpos naturais objetivamente observáveis, os organismos – com o seu perpetuar-se na mudança, com sua conformidade ao fim [*Zweckmässigkeit*], com sua anamorfose, etc. – são, em princípio, inteiramente

¹⁸² Böhler chega mesmo a dizer que “Jonas, que nesta caracterização da ‘raiz da natureza teleológica ou finalista da vida’ vê uma ‘lembrança aristotélica’, reformula aqui livremente a teleologia aristotélica com o recurso de Bergson e especialmente de Heidegger” (1994, p. 60).

acessíveis a uma descrição científica, e em última análise matemática, do mesmo modo como os sistemas naturais inanimados. Se assim não fosse poderíamos fechar agora todos os institutos de biologia. Pode muito bem se dar – e creio ser verossímil – que a integração dos fenômenos biológicos possa conduzir a uma mudança da forma dos sistemas conceituais, simbólicos e normativos da física que até se mostraram adequados exclusivamente para os sistemas inorgânicos. Não obstante, este fato não tocaria em realidade o hipotético matemático enquanto perfeitamente absoluto [...] Estou, como o senhor, absolutamente convencido de que a imagem matemática do mundo não apreende senão uma porção da realidade, que essa concerne somente a uma parte da realidade e que sua divinização representa um – ou o – perigo de nossa civilização. Não concordo com o senhor, entretanto, acerca do fato de que por essa razão podemos delimitar os confins de tal imagem do mundo reclamando à diferença fenomenológica entre ser vivo e não vivo. É evidente que uma clara diferença existe – não obstante, não pode ser afirmado *a priori* que tal diferença não seja matemática e a sua interpretação em termos de empatia [*Einfihlung*] com um ‘dentro’ do organismo não resolve certamente o problema (HJ 11-4-33).

Como se pode notar, duas críticas, portanto, Bertalanffy dirige a Jonas: a de vitalismo e também aquela de tentar responder para além da esfera das ciências exatas. As razões para essas duas críticas são apontadas pelo próprio *approach* de Bertalanffy. A intenção de Bertalanffy com a teoria geral dos sistemas é uma unificação da ciência (outra partida em biológica e exata). Contra a fracassada e perigosa tentativa mecanicista, a teoria geral se pretende uma “visão organísmica” que pode levar a uma “síntese mais vasta e a um melhor ajuste dos problemas” (Bertalanffy, 1951, p. 311)¹⁸³. Para mostrar isso, Bertalanffy explicita, por exemplo, que o fenômeno vital mostra um comportamento equifinal, isto é, onde o estado final pode ser alcançado a partir de condições iniciais diferentes e de diferentes modos. Esse foi uma descoberta extraída do experimento de Driesch e considerada por ele como uma prova do vitalismo. Mas a equifinalidade para Bertalanffy, entretanto, não é prova do vitalismo, isto é, não é indicação de que exista um fator vitalístico, enteléquia, que controla o comportamento de alcançar o resultado final, não podendo ser explicado em termos puramente físico-químicos. Ele afirma que entidades inanimadas não possuem equifinalidade, mas tal comportamento pode ser formulado quantitativamente, por exemplo, no crescimento orgânico:

de acordo com a teoria quantitativa, o crescimento de um organismo pode ser considerado como o resultado de uma contra-ação [*counteraction*] entre anabolismo e catabolismo dos materiais de construção. No tipo mais comum de crescimento animal, o anabolismo é a função superficial [*surface function*], o catabolismo uma função da massa do corpo. Com o aumento de tamanho, a *ratio* do volume da superfície é alterada em detrimento da superfície. Isto eventualmente leva a um equilíbrio entre anabolismo e catabolismo que é independente do tamanho inicial e depende apenas da *ratio* específica da espécie das constantes do metabolismo. Portanto, é equifinal” (Bertalanffy, 1951, p. 309).

¹⁸³ Bertalanffy, em um livro posterior, trata esse princípio como a filosofia subjacente à teoria dos sistemas: ele afirma que o novo paradigma sistêmico se contrasta com “o paradigma analítico, mecanicista, unidirecionalmente causal, da ciência clássica” (Bertalanffy, 1989, p. xv). Trata-se de uma “nova filosofia da natureza” que contrasta as leis cegas da natureza (visão mecanicista) com uma “visão organísmica” (ibid., p. xv) do mundo como uma grande organização.

Jonas, entretanto, não está satisfeito com a posição de Bertalanffy. Para ele, a teoria geral dos sistemas é um “refinamento do modelo cartesiano”, já que, ao entender o organismo em sua unidade com o ambiente e em seu processo permanente de composição renovadora, vai além da analogia do fornecimento de combustível a uma máquina. Pois Bertalanffy percebeu bem que “há independência da composição em relação à quantidade absoluta dos componentes, à capacidade reguladora depois de perturbações, à constância de composição em condições cambiantes e com nutrição cambiante, etc.” (Bertalanffy, 1989, p. 125). Para Jonas, isto quer dizer: “o organismo mantém-se não segundo sua substância e sim segundo sua função dinâmica (ou não pela matéria, mas sim pela forma). A propriedade que define o sistema não é aqui uma disposição das partes (uma estrutura), mas sim um comportamento dinâmico (um processo)” (OF IV 80). A partir da formalização matemática de constantes de equilíbrio que explicam a propriedade aberta do sistema vivo Bertalanffy deduz analiticamente outras propriedades, entre as quais, lembra Jonas, “aquelas que H. Driesch considerou necessárias para o conceito extracientífico de enteléquia” (OF IV 80), como auto-regulação, adaptação, capacidade de atingir o objetivo através de desvios. É em função da dinâmica reguladora desses “fenômenos quase-teleológicos” que Bertalanffy propõe o conceito de “equilíbrio fluido” (*Fließgleichgewicht*) – em distinção daquele de “equilíbrio estático”. O que Jonas não pode aceitar na posição de Bertalanffy coincide com os dois pontos da crítica do amigo biólogo. Primeiro, Jonas salienta que a forma como Bertalanffy define a equifinalidade não encontra equivalentes com aquela que Driesch estabelece a partir do exemplo do ouriço do mar: “Para Driesch”, diz Jonas, “o *puzzle* era morfológico, não quantitativo (tal como um equilíbrio do metabolismo), e este aspecto não é coberto pela equação de estado estático” (Jonas, 1951b, p. 333). O que estava em jogo para Driesch era “a espontânea auto-integração da *forma* orgânica, enquanto um todo diferenciado, contra as lesões estruturais do germe” (Jonas, 1951b, p. 333). A fórmula matemática, portanto, não pode abarcar o significado morfológico do processo vital. Como diz Jonas: “a quantidade não produzirá a forma” (Jonas, 1951b, p. 334). Para além dessa primeira observação crítica, outra aparece: tal como a forma, também as forças não são especificadas na definição de um sistema aberto. A equação da teoria apenas estabelece uma condição formal, que, caso realizada, será seguida das conseqüências, mas ela não nos diz que tipo de causalidade atua no processo metabolizante, e mesmo se a natureza tem ou não a seu mando os meios causais para realizar o sistema metabolizante em questão. Por isso, pensa Jonas, “as conclusões lógicas da teoria do sistema não podem tomar partido [*have a bearing*] na questão entre vitalismo

versus mecanicismo, que é uma questão concernente ao tipo de causalidade envolvida” (Jonas, 1951b, p. 334). E Jonas logo adverte:

“não desejo ser entendido como um campeão do vitalismo – que de fato seria imprudente se vitalismo fosse exatamente aquilo que Von Bertalanffy e Hempel condenam em seus *papers*¹⁸⁴. Eu simplesmente quero dizer que a questão fica intocada pela teoria do sistema, fora de seu escopo [...] deixa em aberto a escolha entre causação mecânica e final [...] O problema entre mecanicismo ou teleologia, como também aquele da totalidade [*wholeness*], são problemas (para usar uma palavra sem reputação) metafísicos e não lógicos” (Jonas, 1951b, p. 334).

Enfim, Jonas resume assim os dois pontos salientados: “os méritos da teoria biológica dos sistemas, tal como atualmente desenvolvida por von Bertalanffy, encontra-se em sua quantificação do fenômeno biológico, o que permite a formulação de leis quantitativas interconectadas: estas são descritivas, não explicativas, e descritivas, claro, apenas dos aspectos quantitativos dos fatos orgânicos” (Jonas, 1951b, p. 334-35).

E o que podemos dizer, por outro lado, da teoria cibernética? Ela nos deixa em uma melhor situação quando a questão é o problema da teleologia para Jonas? Apesar de Jonas dirigir sua crítica especialmente a N. Wiener e seus colaboradores, que de fato buscaram interpretar os fenômenos biológicos a partir do modelo cibernético, é interessante considerar se a crítica de Jonas permanece válida às aplicações posteriores da cibernética no campo da biologia. Nesse sentido é de especial importância a noção de “teleonomia”, que foi introduzida por Colin Pittendrigh (1958) para se referir à teleologia no sentido de um programa genético, o que depois passou a configurar ponto de partida comum, por exemplo, para Monod (1970) e Mayr (2004). O sucesso aí se encontrava no fato de que o novo finalismo reabilitava a teleologia enquanto teleonomia escapando, entretanto, a qualquer espécie de vitalismo e ainda sendo compatível com explicações físico-químicas¹⁸⁵. Mayr (2001, p. 66-75) distingue entre processos teleomáticos e teleonômicos exatamente para estabelecer essa diferença. Em vista disso, Paolo Becchi pensa que “se há uma insuficiência na análise de Jonas, esta consiste, então, no fato de que ele não antecipou a repercussão paradoxal que deveria ter aquele modelo neo-mecanicista da biologia, isto é, a superação de uma posição rigorosamente mecanicista” (Becchi, 2002, p. 148), alcançando, inclusive, um ponto de vista anti-reducionista. Em função disso, ele

¹⁸⁴ Segundo Bertalanffy, o vitalismo é “a opinião de que certos campos estão além dos limites da ciência exata e são inexplicáveis por ela” (Bertalanffy, 1951, p. 307).

¹⁸⁵ É nesta direção, por exemplo, que se deve entender esse testemunho de Mayr narrado por Donnelley: “em dezembro de 1996, o Hasting Center promoveu um encontro sobre o projeto de pesquisa ‘Os Humanos e a Natureza’ [...] Durante uma pausa, Ernst Mayr, na época com aproximadamente 93 anos e amplamente reconhecido como o decano da biologia evolucionista disse, ‘você sabe, deveríamos ter um encontro sobre Hans Jonas. Ele foi um dos poucos pensadores que levou a vida orgânica e os organismos de maneira séria. Ele estava errado, mas ele era filosoficamente e moralmente sério’ (Donnelley, 2008, p. 261).

conclui: “a biologia caminhava na mesma direção que Jonas tinha desejado para a sua biologia filosófica. Jonas não considerou, entretanto, essa ‘nova biologia’ verdadeira e os biólogos não conseguiram ver em sua anterior crítica uma antecipação de seus próprios direcionamentos. Assim, o diálogo entre o filósofo e a ciência se mostrou um diálogo à distância, e cabe a nós, intérpretes, identificar os possíveis pontos de contato” (Becchi, 2002, p. 149).

Contra Becchi, entretanto, temos que dizer que a postura de Jonas nunca foi de modo algum um “diálogo à distância”; nem parece existir – como supõe Becchi – uma aproximação tão grande entre Jonas e as concepções contemporâneas da biologia, tal como aquelas que encontramos em Mayr e Monod – que representam, de fato, a direção do *mainstream* da biologia atual. Se é verdade que Mayr (2002, p. 69-70) parece ter encontrado uma evolução em sua maneira de pensar, que, ao contrário do que fizera anteriormente ao tratar como teleonômico o funcionamento de artefatos humanos, trata-os agora apenas como análogos de atividades verdadeiramente teleonômicas, isto é, resultantes de programas genéticos evoluídos que inclusive marcam a causalidade dual na biologia diferentemente da causalidade única da ciência física, não se deve esquecer que essa perspectiva não oferece melhores alternativas para o princípio de liberdade do vivente que Jonas tanto reclama com sua concepção teleológica. Mas isso não significa de modo algum saltar ao determinismo ontológico. Ao ser perguntado sobre a possibilidade de um acaso absoluto, em contraposição a um indeterminismo epistemológico, que seu interlocutor considerava como solução para a seleção natural, da qual a criatividade da evolução dependeria, a resposta de Monod (1974), tal como no seu famoso livro, não foi outra senão a de que como não se pode ter um tratamento físico-químico do material genético há que se atribuir o acaso das mutações à nossa ignorância – portanto, um indeterminismo epistemológico. As perspectivas tanto de Mayr como também de Monod parecem não ir além da afirmação da complexidade.

Assim, ao que parece, tais concepções cibernéticas deixam intocadas o problema principal que Jonas busca: ao contrário do que se pensa não se tratava de criticar a falta do tratamento de um conceito teleológico, mas antes o de um específico, pois a teleologia (ou teleonomia) dos cibernéticos, embora tenha de qualquer maneira dado razão à Aristóteles, em nada se parece com o que Jonas considera ser a *Zielstrebigkeit*. Para que se entenda, vale lembrar que Jonas reconheceu o maior refinamento da posição cibernética que servirá de base para o novo “modelo neo-mecanicista da biologia”, mas sua suposta superação do antigo mecanicismo não era para ele senão aparente. E isto pelo seguinte motivo: apesar da

“superioridade” de considerar a abertura do sistema vivo a partir da ideia da percepção de “informação”¹⁸⁶, a cibernética define “o comportamento teleológico como comportamento controlado por *feedback*; de onde se segue que autômatos adequadamente construídos são capazes de um comportamento teleológico, e vice-versa, que o comportamento vivo não difere dos autômatos artificiais deste tipo a não ser por uma complexidade do sistema” (OF IV 198). O conceito fundamental aqui é o de servo-mecanismo. Tudo o que apresente algo como um comportamento teleológico, ou antes teleonômico (dirigido a fins) deve ser considerado como se tratando, no entanto, de um comportamento que *serve* a um fim, e não age em vista de um fim. A diferença aí é aquela entre servir-a-um-fim e ter-um-fim. A contradição que Jonas vê nesta acusação da cibernética de que o comportamento orientado por fins teria apenas uma “aparência teleológica” seria o de que o servo-mecanismo nas máquinas é orientado pelos fins que o fabricante lhe confere, e se no fabricante esta orientação do fim não passa também de aparência chegaríamos a um resultado lógico – e ilógico, ao mesmo tempo – onde o próprio fabricante seria uma máquina (cf. PL 108-134).

Assim, o que tanto na teoria dos sistemas como agora no modelo cibernético se mostra problemático é o conceito crítico de fim, meta, objetivo, que pensado como uma forma de equilíbrio dinâmico em tais perspectivas – seja a partir de um modelo físico (teoria dos sistemas) ou desde a ideia de “atitude” dirigida e “informação” – não consegue dar conta de um dado fundamental no ser para Jonas, a saber: o fato de que “é o interesse da vida com sua própria existência continuada que qualifica os dados recebidos como ‘mensagens’, e depois apenas se forem relevantes para o propósito do organismo. É apenas tal auto-interesse que energiza a ‘resposta’ ativa como uma ação adequada para o propósito orgânico” (Kass, 2001, p. 64-65). Os animais e os homens desejam seu próprio bem, e “sem o conceito de bem não se pode sequer começar a tratar do tema do comportamento” (PL 127). Tudo isto ficará mais claro quando tratarmos da alma animal, mas por ora só precisamos destacar que o que está em jogo aqui é o aspecto da subjetividade, que no caso de Monod é claramente negado pelo seu princípio epistemológico básico: o postulado da objetividade. Eis como Jonas apresenta o ponto:

A subjetividade ou interioridade é um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua qualidade própria irreduzível, sem cujo registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto, mas mais ainda, porque neste particular ao conter a indicação do interesse, finalidade, objetivo, propósito, esforço, desejo intenso – brevemente, “querer” e “valor” – toda a questão da teleologia

¹⁸⁶ Diz Jonas: “a ‘abertura’ em relação à substância e à energia, que distinguiu o modelo anterior [a teoria dos sistemas], é completada aqui pela abertura no modo da ‘informação’, isto é, da percepção como realização sensorial contínua do resultado da ação, da periferia para o centro. A relação de complementaridade com o modelo anterior não é intencionada, mas se fundamenta na coisa mesma: abertura como metabolismo exige abertura como capacidade de sentir” (OF IV 82).

[...] foi posta em aberto novamente, e com isso a questão da causalidade do mundo em geral [...] nenhum denominador comum permite unir “extensão” e “consciência” em uma teoria de campo homogêneo, 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? (MGS 17-18; PUMV 217).

Trata-se do que Jonas designa por “o enigma da subjetividade [*Das Rätsel der Subjektivität*]” (cf. MGS 17; PUMV 217; PRVEJ 34), ou por “enigma da alma [*Rätsel der Seele*]” (cf. PV p. 133). Agir de acordo com fins: é assim que experimentamos nosso existir – e isto nem mesmo o cientista pode contrariar, pois a pesquisa científica é orientada por objetivos e metas. O homem, portanto, se orienta por fins – há nele uma teleologia. A subjetividade humana sugere a existência de subjetividade em outros seres vivos – uma escala ascendente. Este fato acrescenta uma informação fundamental: “não existe organismo sem teleologia; não existe teleologia sem interioridade” (PL 91; OF p. 142; WGA I.1 176). De qualquer forma, é verdade que para a “descrição física isso possa tanto mais facilmente ser ignorado quanto mais descemos na escala da vida” (PL 91; OF p. 142; WGA I.1 176). E é certo, diz Jonas, que “os cientistas naturais necessitam ficar surdos a esta linguagem ou, se a ouvirem, acusá-la de mentira, pois ela fala de objetivos e de finalidades”, mas, continua ele, “este enigma não deve dar descanso à filosofia, que tem que escutar a ambas as linguagens, aquela do mundo externo e a do mundo interno, unindo-as em uma única proposição sobre o ser que faça justiça à totalidade psicofísica da realidade” (PRVEJ 34; cfr. também PL 91; OF p. 142; WGA I.1 176).

Como resposta a este enigma fundamental que é a subjetividade, Jonas só vê duas possibilidades:

- 1 – Pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica, ou;
- 2 – Pensar a subjetividade sob os ditames do mecanicismo¹⁸⁷.

Já a cibernética não era capaz de escapar à perspectiva de se pensar a subjetividade sob os ditames do mecanicismo. Mas ela não está sozinha: junto com ela, são vítimas da mesma insuficiência o paralelismo psicofísico spinozista, o epifenomenalismo e o ermegentismo. A falha desses quatro modelos é uma só: são cúmplices em afirmar – voluntária ou involuntariamente – a impotência da subjetividade. E nesse sentido, eles não representam senão versões distintas de materialismo. Antes de passarmos ao outro elemento importante da questão da teleologia em Jonas – que está, claro, relacionada com a

¹⁸⁷ De fato, há uma terceira possibilidade: o dualismo propriamente dito, mas como o materialismo foi o vitorioso historicamente a posição dualista não aparece para Jonas como uma posição a ser batida. O embate, portanto, restringe-se aos monismos materialistas.

primeira resposta – devemos considerar o caso do emergentismo, já que ele oferece a chave para a própria resposta de Jonas.

O emergentismo¹⁸⁸ defende que a consciência surge em um momento oportuno, quando a natureza alcança certo nível de “evolução”. Sob esses moldes, salienta Jonas, “o surgimento da subjetividade é um ‘salto’ evolutivo e [...] a concepção dos níveis anteriores, a ela subjacentes, não precisa ser contaminada pela imputação de um ‘fim’ que só pertence a um novo nível” (PV 133). Essa posição emergentista é mais sedutora – e mesmo mais rica – que a cibernética. Mas isso só a uma primeira vista, pois nela duas perguntas ficam sem respostas: como pode existir relação entre dois fenômenos radicalmente heterogêneos? E como pode surgir um fenômeno de natureza totalmente nova de um fenômeno anterior, sem que aquele esteja já presente em germe nesse primeiro? O problema é o seguinte: se a cibernética negava completamente essa nova camada do ser que é a subjetividade, fazendo de todo o movimento e ação do mundo algo mecânico pura e simplesmente, o emergentismo, ainda que defenda “seriamente a alteridade essencial desse nível superior” escamoteia o problema causal, isto é, ela deixa sem resposta a relação entre consciência (subjetividade) e extensão. Para Jonas, então, o emergentismo “pode explicar apenas as novas estruturas da ação, mas não as novas ações” (PV 134). E nisto ele não vai além do paralelismo psicofísico de Spinoza¹⁸⁹ nem do epifenomenalismo¹⁹⁰ (cfr. PV 134).

¹⁸⁸ Tendo em vista as mais variadas versões de emergentismo (cf. Stephan, 1999), há que se notar que a crítica de Jonas restringe-se apenas ao monismo emergentista de Lloyd Morgan. Digno de nota também é o fato de que apesar do destaque que damos, aqui, a um tal emergentismo, é apenas em *Das Prinzip Verantwortung* que ele aparece destacado no todo da obra de Jonas.

¹⁸⁹ A discussão do paralelismo psicofísico aparece primeiramente em Jonas (1965), mas também ganha outras considerações em outros textos. É importante ressaltar que Jonas dá grande relevância ao pensamento de Spinoza, mas ainda que o considere superior a Descartes e Leibniz, Jonas vê nele, em última instância, as mesmas aporias fundamentais do dualismo cartesiano e do materialismo. Numa entrevista a Harvey Scodel, Jonas aponta sua principal reserva a Spinoza: “...este modelo estritamente não interacionista frustra de algum modo a ideia de mente ela mesma. Pode-se mostrar que a real explicação que Spinoza dá do que acontece está sempre em termos corporais. E a mente não é mais do que um reflexo do que acontece no corpo. Eles [corpo e mente] não têm *status* igual na explanação das coisas. Para a descrição como um todo, eles são ambos necessários, mas para a explicação do por que o próximo movimento deste corpo é este e não aquele não é necessário recorrer-se à mente. E a mente, desde que é definida como a ideia de um corpo individual (se você está lembrado), a mente se encontra aí dependente do corpo, mas não o contrário. Assim, a heróica tentativa de Spinoza de tentar trazer os dois juntos como dois aspectos da mesma realidade não se sustenta face a um exame minucioso. Mas considero esta tentativa a mais séria tentativa feita na ontologia em direção a... uma teoria do organismo” (Scodel, 2003, p. 353).

¹⁹⁰ É no texto *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981), mais propriamente, que Jonas apresenta suas críticas ao *epifenomenalismo*. Aos argumentos que defende o epifenomenalismo – como a primazia da matéria, a completude da determinação física, a redundância do propósito subjetivo (“as *ip*”) –, Jonas levanta uma crítica tanto interna ao conceito de “epifenomenalismo”, como às consequências do mesmo. Sem nos ater a todas as críticas, quero deixar indicado, aqui, apenas *três enigmas* ali explicitados por Jonas: *primeiro*, a criação da alma do nada; *segundo*, o enigma concernente à razão, ao motivo, do aparecimento de um fenômeno (o fenômeno psíquico) que, apesar de ser considerado como um efeito físico não efetivo, existe e mesmo adiciona algo a composição da realidade; e *terceiro*, o que seria uma enigma metafísico: a existência de um “engano em si mesmo”, a consciência, que não seria outra coisa senão pura ilusão, uma miragem – o que daria à natureza um

Mas não obstante esta fraqueza do emergentismo – sua semelhança a todo monismo materialista¹⁹¹ –, Jonas vê nele algo como que o ensejo para demonstrar em que direção a solução do problema da totalidade psicofísica da realidade pode ser encontrada. Daí o sentido de mais à frente dizer Jonas que “apenas em conexão com uma ontologia em geral ‘aristotélica’, a teoria emergentista é logicamente sustentável. Mas isso é justamente o que a teoria [emergentista] quer evitar” (PV 135)¹⁹². Aqui, devemos perguntar: o que quer dizer Jonas com “aristotélica” ao tratar uma concepção que faz referência a um arcabouço teórico evolucionista – que certamente não é aquele de Aristóteles?

A resposta a esta questão caminha na direção da primeira possibilidade que ressaltávamos acima: a possibilidade de se pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica – é em resposta a este desafio, inclusive, que encontramos a retomada da teleologia aplicada não só em um nível imanente, mas de maneira radicalmente nova, como veremos. A hipótese que Jonas tem em vista é a de que “mesmo em suas formas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (PL 1). Ora, o pensamento antigo só se vale da primeira parte dessa afirmação; e a modernidade só reconhece a segunda parte. Mas Jonas pretende saltar acima da *querelle des anciens et des modernes*. A sua tese central está orientada por uma recusa radical da ideia de que o “grandioso panorama da vida” que avança sempre em direção a “formas cada vez mais ousadas e sutis, nada mais é do que um processo ‘cego’” (PL 1). Para Jonas, a ‘substância’ física deveria ser pensada antes como dotada, em sua natureza, de uma potencialidade primordial. E ressalta ele: “que uma tal revisão [do modelo convencional da realidade] não precisa significar retorno algum a Aristóteles, isto se pode ver com o exemplo de Whitehead” (PL 2). Com essa declaração, pode parecer ainda mais estranho o recurso a algo “aristotélico” como “solução” para o emergentismo que ora indicávamos, visto que Jonas não almeja nenhum “retorno a Aristóteles”. Mas não obstante, se estivermos atentos, exatamente aí se encontra também a explicação, pois o que Jonas sugere quando afirma que o emergentismo seja contraditório porque lhe falta uma ontologia “aristotélica”, não é outra coisa senão pontuar a necessidade da ideia de um finalismo para poder explicar o próprio “salto evolutivo”. Isso explica, portanto, por que Jonas ali destacava as aspas ao falar em ontologia “aristotélica”: trata-se agora de pensar o finalismo na origem e

caráter absurdo (Cf. Jonas, 1981, esp. p. 33-63). Uma bela elucidação da crítica de Jonas ao epifenomenalismo pode ser encontrada também em Barbaras (2003, esp. p. 69-71).

¹⁹¹ Para a distinção que Jonas faz entre materialismo e monismo cfr. PL 127-134.

¹⁹² A ideia de um salto qualitativo é o que afasta Jonas do emergentismo de Lloyd Morgan: “também, a potencialidade para o espírito humano precisa ser oferecida pela natureza” (Gronke, 2009, p. CXXIX).

desenvolvimento da multiplicidade da vida. Aqui, o que salta aos olhos é que ainda que em Aristóteles a prefiguração do espiritual seja afirmada no orgânico, a relação genética entre as várias camadas do ser, enquanto vida, não recebe tratamento. A questão é que “Aristóteles – observa Jonas – percebeu esta hierarquia a partir da vida orgânica por ele encontrada, sem que para isso tivesse necessidade da ideia da evolução” (PL 2)¹⁹³. E aí a questão ainda permanece: qual a relação genética entre os vários graus da vida? Pois como vimos, por um lado, o dualismo destacou a heterogeneidade da subjetividade enquanto fenômeno, e por outro lado, o evolucionismo obrigou a pensar o homem como não mais arrancado de sua origem natural. Como se pode perceber, isso pontua o problema da origem da subjetividade, e sua relação com as outras formas de vida.

Aquilo, então, que o emergentismo pensava ser um “salto” deve ser entendido como uma continuação, e o que se pensava ser “novo” – uma nova camada, a subjetividade (consciência) – deve ser entendido apenas “como a atualização, como ‘telos’, como cumprimento de um movimento orientado para aquele ponto” (PV 135). Portanto, para que a teoria emergentista se torne válida há que se lançar mão do princípio de continuidade – substantiva, e não formal –; continuidade não como entendida pela ciência natural, que pensa que o inferior ensina sobre o superior¹⁹⁴, mas de modo a nos deixarmos “*instruir pelo que é mais elevado e mais rico a respeito de tudo o que é inferior*” (PV 135-36).

Eis, portanto, o princípio fundamental da metafísica jonasiana: “o Ser (*Sein/reality*), ou natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que *permite* emergir de si” (PV 136). E em outro texto ele ainda explicita isto no âmbito até mesmo da cosmogonia:

uma vez que 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 (MGS 45; PUMV 226).

Ao contrário do que nos diz a metafísica subjacente à ciência moderna – em seu distrito próprio: o materialismo –, o que Jonas percebe como algo necessário à univocidade do Ser é o fato deste ter que apresentar desde a sua camada inferior – a matéria – algo que

¹⁹³ Na verdade, pode-se, inclusive, dizer que Aristóteles não apenas não se vale de uma tal ideia de evolução, mas mesmo a rejeita em sua *Física*, pois ali o Estagirita oferece uma descrição que muito se aproxima do princípio de seleção natural, adiantando o que seria assim uma suposta antecipação da teoria evolucionista. Tal antecipação é atribuída a Empédocles, a quem Aristóteles faz referência crítica (Cf. Aristóteles, *Phys.*, 198 b 25-32).

¹⁹⁴ Jonas mostra que isto que seria uma “completa inversão da antiga concepção concernente à superioridade do princípio originador sobre seus efeitos” (PL 40) é uma ideia tipicamente moderna, resultado de sua própria cosmologia.

de alguma forma reflita sua qualidade superior – a subjetividade –, isto é, ele deve apresentar finalidade, porque seria contraditório afirmar que a subjetividade, que claramente demonstra fins, tenha emergido de algo que não seja orientado por fins. No entanto, se já na matéria pode se falar de fins, certamente não se trata de um fim subjetivo, ou mental, propriamente. Para Jonas, seria mesmo “o cúmulo do ridículo afirmar a imanência de fim ou de objetivo no órgão digestivo, nas células do corpo, nos organismos primitivos ou mesmo no processo evolutivo, caso sob essa expressão se incluisse uma mentalidade de qualquer tipo” (PV 141; IR 72). Ele se refere antes a uma “gradação infinita” dessa expressão da “subjetividade”, e isto a um tal ponto que a referência a um sujeito individual desaparece progressivamente até não podermos realmente nos referir a um sujeito. Mas que não exista um sujeito não quer dizer que não exista tendência e finalidade.

O que se precisa entender, aqui, é que Jonas distingue “psique” e “ipseidade”, pois, para ele a primeira encontra expressão em qualquer forma de impulso como tal, e a outra se refere, ela sim, à esfera propriamente da individualidade, onde então já se pode falar de um sujeito. O resultado desta distinção seria o seguinte: a subjetividade (o aspecto “psíquico”), de fato, se estenderia por todas as camadas do Ser. Só que num primeiro nível tratar-se-ia de uma subjetividade sem sujeito – uma espécie de “disseminação de uma interioridade germinal através de incontáveis elementos individuais” (PV 142; IR 73); depois, uma subjetividade cujo elemento se apresenta ainda de modo não consciente, onde já se poderia falar de ipseidade propriamente; e só num último nível encontraríamos, por fim, a subjetividade de um sujeito consciente.

O monismo integral de Jonas, portanto, acaba por se revelar e se definir como um panpsiquismo¹⁹⁵. Mas o que importa extrairmos daí, para além da reconquista de um universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais ínfimo, é a própria concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza; um espécie de finalismo que por se inserir na perspectiva de um mundo em processo, em evolução, merece ser justamente designado de “neo-finalismo” (Hottois, 1993, p. 17). Uma tal concepção do Ser pode, inclusive, ser identificada muito bem como “uma síntese de Aristóteles, Hegel e Darwin”

¹⁹⁵ Mas se é assim, pode entender-se que na verdade tudo é apenas o desdobramento, o processo, de uma substância espiritual – como em Hegel? Certamente não. É preciso salientar que para Jonas “o pantéismo não é um complemento necessário do panpsiquismo” (*ibid.*), quer isto dizer, a filosofia da natureza que Jonas sustenta concebe a subjetividade (ipseidade) para os seres orgânicos apenas, o que de modo algum acontece com Hegel, para quem todo o ser é a realização do espírito (subjetividade) absoluto, ou nas palavras de Jonas, “um sujeito total inconsciente [metafísico]” (*ibid.*). É por esta diferença também que não se pode atribuir a Jonas, como o faz Frogneux, a marca de uma “virada idealista” (2001, p. 317).

(Vogel, 1996, p. 12)¹⁹⁶; claro, com as seguintes ressalvas: aí não há panteísmo, nem harmonia pré-estabelecida e nem também o puro acaso. Em suma, para ser mais exato, é preciso dizer: primeiro, Jonas certamente enriquece a hierarquia dos seres com a ideia de evolução – não-darwinista, claro –, o que acaba por oferecer o entrelaçamento entre teleologia e hierarquia. De qualquer forma, lembra o filósofo, o que se vê hoje é uma verdadeira assimilação filosófica das doutrinas evolucionistas, e prova disso seria o fato de que “todas as revisões atuais da ontologia tradicional [...] partem de maneira quase axiomática da concepção do ser como um *vir-a-ser* (*becoming/Werden*), no fenômeno da evolução cósmica” (PL 58). Tendo isto em mente, ele simplesmente aplica, depois, o princípio finalista que recebe de Aristóteles à própria compreensão do *vir-a-ser* cósmico¹⁹⁷. A conjunção evolução e finalismo explica, inclusive, por que Jonas não vê a necessidade de um retorno propriamente a Aristóteles, e sua aproximação com Whitehead, pois com este último Jonas pensa o universo como um avançar em contínua novidade criadora.

Como se pode notar, Jonas não se aplica apenas a questionar a norma conhecida da matéria quantitativa¹⁹⁸, ele também “pode supor que a *Zielstrebigkeit* que se manifesta como interesse da vida orgânica por si mesma possa (e deva) operar também no nível da profundidade do ser mesmo” (Tibaldeo, 2009, p. 132). Do mesmo modo, também Gronke pensa que, para além de uma “*teleologia intencional* do organismo”, que a partir de uma perspectiva horizontal “se aplica às intenções subjetivas, a partir dos encontros das práticas sobre o ambiente [*Umwelt*], dos organismos particulares”, Jonas defende também uma “*teleologia evolutiva* da natureza”, que a partir de uma perspectiva vertical postula uma “direcionalidade da história da natureza e da evolução filogenética da vida para um fim

¹⁹⁶ Como bem expressa Becchi: “é tentador tentar, argumentando com Jonas contra Jonas, explicar esta sua obra como uma fenomenologia da vida que supera a *Phänomenologie des Geistes* de Hegel em uma visão mais ampla. Se esta última, de fato, oferece uma reconstrução dos graus de consciência humana para alcançar a sua liberdade, Jonas analogamente apresenta uma reconstrução da evolução da vida orgânica filtrada pelo mesmo princípio guia da liberdade” (Becchi, 2008, p. 81).

¹⁹⁷ Além disso, em Jonas, o finalismo não pensa o ser como acabado e não-histórico, como em Aristóteles, pois isso não permite pensar o risco do fim da humanidade, possibilidade esta que, aos olhos dele, o poder tecnológico atual do homem escancara de um tal modo que já não pode ser negado. Eis aí a razão de, para além de Aristóteles – que nesse sentido estaria mesmo refutado –, Jonas defender a concepção de um ser inacabado, indeterminado, e que por tanto está sob a tutela e responsabilidade do ser humano. Jonas confirma isto explicitamente: “esta teleologia [de Aristóteles] representa a atualização eternamente *repetida* dos diversos programas do ser *acabado*. Mas o universo moderno, e em particular o marxista, está por princípio *inacabado*. Não só os indivíduos são mutáveis, também o são as espécies e o é inclusive o Todo, e sua potencialidade é uma potencialidade aberta ao novo, ao que jamais foi” (PV 377). Aqui, utilizamos apenas o original alemão pelo fato de que na versão inglesa de Jonas este trecho é simplesmente eliminado do texto. As razões são impossíveis de se especificar, porque Jonas nada declara a respeito de tais alterações.

¹⁹⁸ Sobre a crítica ao conceito moderno de matéria concorda o físico Carl F. Von Weizsäcker, que afirma que a física contemporânea colocou em questão (cf. *Geist und Natur*; Há tradução para o italiano em: *Spirito e natura*. Colloquio tra Carl Friedrich von Weizsäcker e Hans Jonas. *Rivista Scienze*, n. 28, luglio 1989, p. 67-77).

mais elevado, sem estar aqui baseada necessariamente em um sujeito intencional” (2009, p. CXIX)¹⁹⁹.

E esta ideia de uma teleologia que não se prende ao âmbito individual, mas deve ser pensada no plano global, ou como gostaríamos de chamar universal-transcendental, não deve ser lida como uma nova tese dentro da obra de Jonas; algo como um desenvolvimento posterior que aponta para uma descontinuidade de seu pensamento, que entraria a partir dos anos 70 numa radicalização do caráter teleológico do ser, isto que Frogneux chama de “inflexão estritamente teleológica do pensamento jonasiano” (2001, p. 151-154). A comentadora belga pensa até mesmo que, durante os anos 80, Jonas dá um passo adiante em sua concepção do finalismo, e duas outras concepções de finalismo aparecem em plena luz do dia: “o desenvolvimento de um princípio primeiro no conjunto de um processo mundano e a aparição do homem como momento de desvelamento do ser a ele mesmo” (Frogneux, 2001, p. 173). Assim, por um lado, diz Frogneux seguindo Demaret e Lambert (1994), Jonas, no período de PL, desenvolve “uma causalidade final local parcial (pois ela não concerne senão os organismos individuais ou as partes do corpo) imanente (pois ela não utiliza senão elementos do cosmos) e real (visto que ela se trata de uma característica da natureza, independentemente de qualquer observador)” (Frogneux, 2001, p. 171), mas já no fim da vida, com textos como MGS, Jonas teria passado a defender uma “concepção finalista global, transcendente e real” (2001, p. 173)²⁰⁰. Ela localiza a primeira aparição de uma tal teleologia global em dois parágrafos acrescidos ao texto sobre o Deus matemático na versão alemã: “com o conceito de liberdade, dispomos de um conceito guia para a interpretação do vivente. O segredo do vir-a-ser como tal nos é impedido, permanece sob o estado de suposição – para mim pessoalmente uma hipótese forte – a ideia de que o princípio fundador da passagem da substância não vivente à substância vivente era já uma tendência em funcionamento nas profundezas do ser como tal” (OF 130).

Mas Frogneux esquece-se ou não percebeu que uma passagem semelhante ocorre na “Introdução” do livro, intitulada “A temática de uma filosofia da vida”, e que é a mesma para as duas versões. Lá se pode ler: “O segredo dos inícios continua a nos ser impedido. A hipótese que me parece mais convincente é admitir que a passagem da substância

¹⁹⁹ Em especial, a ideia da não existência de um “sujeito intencional” precisa ser pensada em relação ao que I. Hillebrand chamou de “teleologia transcendente” (cf. Hillebrand, 2008. p. 348-355). Sobre o problema, cf. também Lenzig (2006, p. 106n347).

²⁰⁰ Por global e transcendente Frogneux entende uma concepção que “compreende o conjunto da evolução biológica, incluindo o conjunto do universo, em vista da aparição do ser vivo e do *homo sapiens* em seu ser” (2001, p. 172).

inanimada para a substância viva, a primeira auto-organização da matéria em direção à vida, foi motivada por uma tendência a estes mesmos modos de liberdade que se manifestam no mais profundo do ser” (KGA I,1 15). No segundo parágrafo dessa mesma “Introdução” Jonas afirma que o filósofo que contempla o grandioso panorama da vida não se dará por satisfeito com a resposta de que o vir-a-ser de formas sempre mais ousadas e sutis nada mais seja do que um processo “cego”, antes, continua o filósofo, deverá pensar como possível que “o que ela [a matéria] chegou a realizar está depositado em sua natureza primitiva. Esta potencialidade primordial deveria ser incluída no conceito da substância física, da mesma maneira que a tendência a uma finalidade, manifestada em suas realizações, as criaturas, deveria estar incluída no conceito de causalidade física” (KGA I,1 11)²⁰¹. Sabe-se que o texto dessa “Introdução” foi apresentado pela primeira vez em 1949, quando Jonas encontrava-se em Jerusalém. Menos espaço para discussão revela o fato de que tal ideia de uma “teleologia global” já se encontra presente desde as *Lehrbriefe*, especificamente na primeira carta, datada de 30 de janeiro de 1944:

o progresso ascendente da vida [...] não pode de maneira alguma ter lugar cegamente no sentido de ser o resultado da permutação mecânica dos elementos materiais que engendram de si os diferentes substratos e, como subproduto casual, os fenômenos subjetivos a eles associados. Mais ainda, se a matéria se organizou assim e nesta direção, essa possibilidade se lhe pode atribuir primordialmente e incorporá-la ao conceito da substância do mundo, do mesmo modo que a primordial causalidade dinâmica (teleológica) que opera em todo o processo se pode atribuir ao conceito de uma causalidade do mundo [...] você já começa a ver agora que faz sentido (e que não é mero antropomorfismo) dizer que o mundo exige o homem (*Erinnerungen* 349)²⁰².

Isto quer dizer então que Jonas defende uma concepção ortogenética da evolução? Certamente não! Continua valendo aquilo que a própria Frogneux chamou de leitura *a posteriori* da finalidade (cfr. Frogneux, 2001, p. 172), isto é, ao fato de que apesar de ser um sistema fisicamente improvável, o ser vivo, “quando ocorre, é tão necessário quanto o caso mais provável” (PL 87). O que Frogneux chama de leitura *a posteriori* pode, na verdade, ser considerado como um argumento lógico-negativo ou transcendental²⁰³, que aparece aqui baseado no argumento ontológico de Descartes: “nesta questão ressoa algo da idéia de Descartes sobre a igualdade entre a causa e seu efeito, sem manter, entretanto, o absurdo lógico de sua versão quantitativa. Em termos qualitativos, então, podemos perguntar: pode

²⁰¹ Do fato que “as grandes contradições que o homem encontra em si mesmo [...] têm suas *prefigurações germinais* já nas formas mais primitivas formas de vida” (PL 3; OF 4; KGA I,1 4 [grifo nosso]) não devemos entender também algo muito diferente. A expressão “prefigurações germinais” são eloquentes o bastante.

²⁰² Também Tibaldeo (2009) defende a não existência dessa evolução reclamada por Frogneux (2001).

²⁰³ Jonas também se vale desse mesmo estilo de argumento em outros textos como *Wandel und Bestand* (1970) e *Macht und Ohnmacht der Subjektivität* (1981). Este traço argumentativo é um reflexo de uma atitude socrática que concebe como atividade própria do pensamento o desfazer-se de erros do que antes o afirmar positivamente de ideias.

algo, que é menos do que o espírito, ser a causa do espírito?” (MGS 38). A resposta lógica a essa pergunta Jonas a explicita assim: “se afirmarmos agora, com uma metáfora perfeitamente admissível, que a matéria é desde o início espírito adormecido, então deveríamos 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” (MGS 40)²⁰⁴. É esta mesma ideia que já se encontrava explicitada nas *Lehrbriefe* depois exatamente da enunciação do princípio de uma “teleologia global”: no homem, diz ele, “cumpre-se uma tendência originária ínsita na matéria; quer dizer – dado que o homem é seu próprio produto – que ela mesma se realiza deste modo” (*Erinnerungen* 349), isto é, é da presença do homem que se deve concluir a sua possibilidade desde o início. Portanto, o erro de Frogneux parece ser a associação da ideia de uma teleologia global com um necessitarismo ao estilo de um providencialismo, tal como a ideia de uma causa final transcendente resultante de uma vontade divina²⁰⁵.

Esse elemento do neo-finalismo jonasiano pode ser evidenciado a partir da discussão da diferença entre pré-formismo e epigenênese que ele apresenta em seu curso *A filosofia do organismo desde Descartes* (1953). Aí ele mostra que ao problema do vir a ser das espécies, um problema análogo e anterior referia-se ao problema do vir a ser dos indivíduos. A teoria da pré-formação e teoria da epigênese foram justamente as duas doutrinas elaboradas no século XVIII com o intuito de resolver o problema. Com a teoria da pré-formação (aceita inclusive por Leibniz²⁰⁶) surge a primeira noção de evolução ou desenvolvimento, que se baseia na ideia de que o germe contém em miniatura a forma que vem a se desenvolver. Contrária a essa resposta, a teoria da epigênese pensa a gênese individual ou o processo de desenvolvimento do *germ* ou *ovum* como decorrente da relação entre o indivíduo e seu ambiente. Não obstante, embora não exclua o fator fundamental da interação, algo decisivo, pois a “vida não é apenas um fenômeno de auto-realização autônoma, mas é também um intercâmbio [*interchange*] ativo e real” (HJ 10-6-1, Lecture 11, p. 4), tal teoria é também, como a anterior, insatisfatória, já que de certo modo não se pode

²⁰⁴ Não sem motivo, como se vê, pode Paolo Becchi afirmar “de modo não muito distinto do filósofo ao qual ele mais se contrapôs, Ernst Bloch, a existência de um finalismo ínsito na constituição material da matéria. Seja de ‘direita’ ou de ‘esquerda’ a linha que ambos seguiram é aquela aristotélica. A construção inteira do fenômeno da vida, como possibilidade escondida mas inscrita na matéria, tem sua base em um *pressuposto ontoteológico*, a auto-afirmação do ser que se manifesta como aspiração de todo vivente – seja humano ou infrahumano – à conservação da vida (Jonas), ou como tendência à conservação da vida (Bloch)” (Becchi, 2008, p. 79-80 [grifo nosso]).

²⁰⁵ Uma tal consideração da teleologia a partir dos novos dados da evolução pode ser encontrada, entretanto, em Wandschneider e Höhle.

²⁰⁶ O uso que Leibniz fez dessa ideia tinha, entretanto, como salienta Jonas, um sentido bem específico, a saber: não como implicando que “em miniatura todos os futuros estados estão já aí, mas no sentido de que a potencialidade dessa mônada é definitivamente determinada com relação à sequência toda a ser atravessada no processo” (HJ 10-6-1 Lecture 11, p. 3).

deixar de lado a relativa regularidade dos processos de desenvolvimento germinal. Nesse sentido, Jonas afirma, já em outro curso intitulado *Life and Organism* (1966): “a verdade se encontra em algum lugar entre as duas” (HJ 1-12-1, Lecture 11, p. 73). Esse é um grande exemplo do procedimento jonasiano: Jonas parece andar sempre em uma corda bamba: ele aceita uma dose de acaso, mas não pode se conformar com o mero e total acaso. Do mesmo modo, ele rejeita, como ingênuo, a pré-formação como toda a história embrionária, mas também não pode aceitar essa mesma história como simples expressão de um amontoado de determinações epigenéticas.

Esse mesmo direcionamento do problema fica evidenciado com a atitude de Jonas frente a Hegel, ou, como sugere o subtítulo do capítulo 13 de MGS, na sua forma de pensar “o que há de verdadeiro e falso na dialética de Hegel”: na dialética universal de Hegel, que também coloca no final do processo do mundo o homem como pináculo, o que Jonas não pode aceitar é “a infalível astúcia da razão” por trás desse processo: “a edificante idéia de uma legalidade inteligível de *um único* processo global, cujo sucesso está assegurado desde o início – é algo”, diz ele, “que nós, enquanto espectadores mais sóbrios dos pequenos e grandes teatros do mundo – da natureza e da história –, devemos negar” (MGS 51 [grifo do autor]). As razões de Jonas são simples: as “dimensões quase pré-copernicanas” do universo de Hegel não se comparam em termos de magnitude à imensidão do nosso universo, que ainda abstrata em Pascal se tornou concreta com as medições do passado terrestre e cósmico. A “infinitesimal aparição última do espírito no universo” compara-se mais a um “jogo de sorte cósmico” do que uma “marcha magistral da razão”. Além desse elemento mais quantitativo, outro aspecto, agora qualitativo, também pode ser destacado: “a ignomínia de Auschwitz não pode ser imputada a uma providência onipotente ou a uma necessidade dialeticamente sábia, algo como um passo antitética e sinteticamente exigido que conduzisse à salvação” (MGS 53). Carlo-Cirne Lima percebeu bem essa reformulação da dialética hegeliana em Jonas: “Plotino e Proclo são fortemente inclinados ao necessitarismo, Spinoza é definitivamente um necessitarista. Hegel quer contemplar a contingência, Hegel quer encontrar um caminho para salvar a contingência e colocá-la de volta no sistema, mas no meu ponto de vista, ele não consegue e fica perdido, no que concerne esse problema, em ambiguidades. [...] Entre os contemporâneos, Wandschneider e Höhle inclinam-se ao necessitarismo. Hans Jonas, ao contrário, defende um Explicação do Mundo com contingência e liberdade como a que estou propondo” (Lima, 1997, p. 91). Tudo isto, por fim, justifica a afirmação de Depré (2003, p. 164):

“este não é um neo-finalismo aristotélico – em nome do *imprevisível* é preciso admitir que o possível não é a ordem da *dynamis*. Este não é um finalismo regido por uma harmonia pré-estabelecida – em nome da *liberdade* dessa vez, a história da vida em particular e do mundo em geral não é a execução de um plano divino inicial”.

§10. A Diferença entre Planta e Animal

Tendo explicitado que o finalismo deve ser pensado como atravessando toda a sinuosa aventura da vida enquanto uma potencialidade da substância primordial que espera sua oportunidade – um golpe de sorte, se se preferir – para se realizar, resta-nos agora tratar dos vários níveis ou potencialidades desse processo evolutivo, que encontra sua culminação no homem.

Ao se passar da questão da essência da vida em geral para a elucidação de sua evolução e a expressão de seus vários níveis, que segundo Jonas devem ser pensados hierarquicamente, isto é, numa escala ascendente de potencialidades, dois problemas entram em jogo: o primeiro relacionado a quais são os estágios da evolução vital e o outro concernente ao que cada estágio apresenta de peculiar para que possa ser distinguido separadamente. Tendo em vista nosso interesse mais específico que é a antropologia filosófica, deixaremos o grave problema de quais são os vários níveis ou estágios da vida (portanto, nada falaremos aqui sobre o que Jonas tem a dizer sobre a inclusão dos protozoários no nível animal), e nos concentraremos à distinção tripartite mais direta que Jonas adota, distinguindo de maneira muito geral plantas, animais e homens.

Vejamos primeiro a diferenciação entre aqueles dois primeiros níveis de mediatez, os níveis da planta e do animal. O que difere esses dois níveis é a presença de três características: motilidade, percepção e emoção. Mais especificamente, Jonas busca mostrar a seguinte tese: “mostrar que todos os três [motilidade, percepção e emoção] manifestam um princípio comum” (PL IV 99), ou se se preferir, mostrar sua “interconexão indissolúvel” e “em particular a ligação entre motilidade e emoção, e interpretar seu significado numa estrutura mais geral da teoria da vida” (PL IV 101). Vejamos como ele demonstra isto.

Ora, a evolução do ser orgânico como tal implica uma maior abertura em relação ao mundo e maior individuação do *Self*: a “abertura [*openness*] para o mundo é básico à vida” (PL IV 101). A irritabilidade, presente já na célula simples, é o germe do “ter um mundo”. Mas “uma verdadeira relação com o mundo emerge apenas com o desenvolvimento de sentidos específicos, estruturas motoras específicas, e um sistema nervoso central” (PL IV

100). Aí a “diferenciação da senciência” aponta para os primórdios de um “verdadeiro mundo de objetos”, e o exercício da motilidade, para o comércio com esse mundo.

Tais faculdades apontam de maneira geral para o desenvolvimento do elemento de “transcendência”, que “é inerente à existência metabolizante” (PL 100). Como vimos, tempo e espaço são os dois horizontes dessa “transcendência”. Pois bem: “a principal característica da evolução *animal* enquanto distinta da vida da planta é aquela do *espaço*, que enquanto dimensão da dependência é progressivamente transformada em uma dimensão de liberdade pela evolução paralela desses dois poderes: o mover-se e o perceber à distância” (PL 100). Apenas aqui o espaço é aberto, pois no caso da irritabilidade (o caso da planta) a diferença entre dentro e fora é aquela da mera contiguidade, onde o fora não é uma verdadeira dimensão, mas coincide com a superfície sensitiva do organismo.

Mas também desde o horizonte interno da transcendência (tempo) encontramos uma diferenciação entre o ser do animal e aquele da planta: a emoção oferece ao animal uma “distância” temporal em relação ao seu objeto. Isto não é tão óbvio porque a emoção não possui órgãos externos que representem ou indiquem sua presença. E foi essa invisibilidade ou completa interioridade que fez da emoção um elemento dispensável na descrição científica do comportamento orgânico desde Descartes e a se realizar com a cibernética.

Esse desenvolvimento da transcendência vital para um novo nível está estreitamente relacionado com o aparecimento de novas formas de mediação: como já tínhamos adiantado, são elas a motilidade, a percepção e a emoção. Eis como Jonas esboça a relação entre elas. Ele começa com a locomoção e de saída afirma que a locomoção (animal) é persecução ou fuga. E a razão para isso tem a ver com a tese principal de Jonas sobre a relação entre motilidade e emoção:

“o número de estágios intermediários através dos quais o propósito pode estender-se é uma medida do desenvolvimento emocional. O simples intervalo entre partida e sucesso, representado por esta sequência, tem que ser ligada por uma constante intenção emocional. Por isso a ocorrência da motilidade direcionada através de longas distâncias (como a apresentam os vertebrados) sinaliza o início da vida emocional. O desejo encontra-se na raiz da caça, o medo na raiz da fuga” (PL 101; PUMV II 29).

A apetição está bem próxima do “desejo pré-animal” (“o interesse [*concern*] básico da vida”). Mas embora o apetite seja uma tradução do “impulso básico da vida”, os termos são realmente distintos, e isto se manifesta na motilidade. Isto é assim porque se abre um *distância* entre desejo e realização, isto é, uma “meta distante” entra no esquema da vida. Isto implica o desenvolvimento da senciência no sentido de uma percepção à distância e o controle da motilidade. Mas manter a meta da ação implica desejo. A satisfação é a

condição e o resultado do desejo. O desejo representa então o aspecto do tempo (a meta não foi alcançada ainda, mas será) enquanto a percepção representa o aspecto do espaço (não aqui, mas lá). A motilidade é assim guiada pela percepção e impulsionada pelo desejo, e desse modo faz com que o “lá” se transforme em “aqui” e o “ainda não”, em “agora”. “O segredo da vida animal reside na lacuna que ela é capaz de manter entre o interesse [*concern*] imediato e a satisfação mediada, isto é, a perda de imediatez [*immediacy*] correspondente ao ganho em espaço [*scope*]” (PL IV 102; PUMV II 30). Senciência, emoção e motilidade são, portanto, manifestações de um “princípio de mediatez” (PL IV 102; PUMV II 30). Tal princípio, que se verifica na tentativa de atravessar o fosso entre carência (*need*) e satisfação (*satisfaction*), evidencia a cisão sujeito-objeto.

Uma vez salientado isto, Jonas tenta então estabelecer a natureza do afastamento animal em relação à vida vegetativa. Para tanto, primeiro ele esboça uma caracterização da existência vegetativa e depois passa para a comparação entre planta e animal para verificar tal afastamento.

A existência vegetal. A relação entre organismo e ambiente (*environment/Umwelt*) em si não implica uma verdadeira dualidade entre sujeito e objeto. Tal dualidade se verifica num nível onde o ambiente nada mais é do que as “imediações” (*immediate surroundings/unmittelbaren Umgebung*) onde os processos químicos do metabolismo ocorrem. “Esta situação de contiguidade material significa também continuidade no processo de troca e assim imediatez de satisfação concorrente com a permanente carência orgânica” (PL IV 102; PUMV II 30). É esse processo contínuo que impede qualquer espaço para o desejo. A carência logo se dilui em satisfação no estável processo metabólico. Por essa proximidade com a matéria de que carece, na planta o interesse (*concern/Interesse*) não se transforma em apetite. Aí Eu e ambiente são um contexto funcionando por si mesmo. Só quando a separação ocorre, apetite e aflição entram em jogo.

Diferenciação planta/animal. “A divisão entre relação imediata e mediada com o ambiente coincide com aquela divisão entre plantas e animais e precisa desse modo ser relacionada à diferença fundamental em seus modos de metabolismo” (PL IV 103). (1) Por sua capacidade de sintetizar matéria inorgânica em compostos orgânicos, o metabolismo da planta conta com suprimento mineral à sua disposição no solo, enquanto o animal depende da presença de outros corpos orgânicos no campo de sua ação, o que nem sempre é o caso. (2) Diferentemente da ingestão de alimento sólido que encontramos no animal, a planta tem à sua disposição de uma absorção osmótica que torna desnecessário um estágio “mecânico” anterior ao estágio químico de “apropriação metabólica”. “Com as raízes, as

plantas ‘inventaram’ o meio mais eficiente de explorar as vantagens de um organismo fotossintetizante” (PL IV 103).

É por causa desta capacidade de “síntese direta” que para a planta não há brecha entre si e o ambiente, e conseqüentemente não se faz necessária a presença daquelas faculdades que encontramos nos animais. Então se por um lado esta “auto-suficiência” da planta é uma superioridade antes que uma deficiência em relação ao animal, por outro, há que se dizer que a evolução da vida animal mostra que “a independência não pode ser o bem último da vida, já que a vida é justamente aquele modo de existência material no qual o ser se expôs à dependência” (PL IV 103 [não se encontra em PUMV]).

Tendo como base essa análise da vida das plantas, Jonas verifica, então, *três aspectos da diferença entre animal e planta*, diferença que, claro, precisa ser pensada a partir do *gap* (ou da ausência de tal *gap*) na relação entre organismo e ambiente.

O *primeiro aspecto* está relacionado ao elemento *espacial-perceptivo*: o ambiente (*environment/Umwelt*) da planta está marcado pela estrita contiguidade do organismo com aquele. Em função de uma verdadeira contiguidade material, a planta possui, na verdade, um “derredor adjacente” (*adjacent surroundings*), no qual ela está integrada, enquanto no animal o ambiente é constituído de corpos à distância. O animal jamais pode estar tão integrado a seu ambiente como a planta.

Como *segundo aspecto*, agora relacionado ao elemento *temporal-emotivo*, a diferença deve ser pensada a partir da ideia de continuidade e descontinuidade entre carência (*need*) e satisfação. O *gap* existente entre o animal e os corpos de que carece aponta para o próprio *gap* temporal que marca a consecução do alvo. Enquanto o primeiro *gap*, espacial, é aberto pela percepção, o segundo é medido pela emoção. Esses dois modos expressam a mediatez (*mediacy*) animal comparada à relativa imediatez da existência vegetal, que não conhece o *split* entre *self* e mundo da existência animal.

Por fim (aspecto do movimento), “como consequência desses *gaps* no espaço e no tempo, há a separação da ação em relação ao fim [*purpose*], ou o fenômeno da atividade intermediada, nos animais” (PL IV 104). Em *Evolution und Freiheit* (1983-84), Jonas afirma algo levemente diferente: “fechar tal ‘brecha’ no espaço e no tempo se produz por meio do fenômeno especificamente animal de uma *ação* indireta, isto é, diferente do fim mesmo” (PUMV I 31). Portanto, diferentemente da “síntese direta” da planta, uma atividade que é parte do processo metabólico, assiste-se com o animal uma “ação indireta” ou uma “atividade intermediada”, a saber: a motilidade. A locomoção, dissociada como o é da atividade vegetativa, eleva a ação a um novo patamar. Jonas diz mesmo que se trata de uma

“ação num sentido radicalmente novo. É uma ação exterior sobreposta à ação interior do sistema vegetativo, e que em relação a esta é parasitária: só seus resultados são destinados a continuar garantindo aquelas funções [no alemão: funções primárias]” (PL IV 104; PUMV I 31).

E aqui se deve destacar: “esta mediatez [*mediacy*] da ação vital através do movimento exterior constitui a característica distintiva da animalidade. O arco de seu desvio é o lugar da liberdade e risco da vida animal” (PL IV 104; PUMV I 31). Que a empresa animal se trata de uma empresa arriscada significa que está exposta tanto ao êxito quanto ao fracasso, isto é, não está garantida pela presença constante do ambiente. Por causa do processo metabólico, tal liberdade é uma necessidade, isto é, para sobreviver o animal precisa necessariamente “correr atrás” de seu alimento. No caso dos carnívoros, os riscos são ainda maiores, já que seu alimento pode literalmente correr dele. (O mesmo não se pode dizer, claro, de animais que se alimentam de plantas).

Frogneux levanta uma suspeita na análise de Jonas: segundo ela, a diferenciação entre vegetal e animal a partir de novas funções engendra enormes complicações, porque “a planta assim descrita não parece mais dotada de qualquer liberdade, mesmo germinal” (Frogneux, 2001, p. 179). Mais ainda: nestes termos, a descrição do ser vivo que Jonas apresentara se torna “cada vez mais explicitamente aquela do animal” (Frogneux, 2001, p. 180). Com essa segunda assertiva, ela defende que a partir dos anos 60 aquilo que era um “regime ontológico unificado, oposto ao inerte” transforma-se no lugar para o apontamento de “etapas revolucionárias intrabiológicas” (Frogneux, 2001, p. 180). A razão para esta assertiva ela encontra nessa afirmação de Jonas, que se encontra em *Evolution und Freiheit* (1983-84): “os traços aqui esboçados [sobre o significado do metabolismo], localizados na base do orgânico, só aparecem em plena luz na existência animal” (PUMV II 27-28n). Mas contra Frogneux é preciso dizer: o mesmo já é dito em *Biological Foundations of Individuality* (1968): “sua plena realização [isto é, a concretização das categorias da individualidade própria do ser vivo] só aparece na *centralização da individualidade animal*, que se manifesta na motilidade, percepção e emoção” (Jonas, 1968, p. 243; PE IX 197). E ainda: “quase tudo dito antes sobre a individualidade e a liberdade na existência orgânica aplica-se plenamente apenas nesse nível [animal]” (Jonas, 1968, p. 246; PE IX 200). Se ainda se acredita que a data é por demais adiantada, 1968, fato é que o texto “To move and to feel”, no qual Jonas apresenta essa diferenciação entre a planta e o animal, foi publicado pela primeira vez em 1953.

Mas mais importante para o tema é perceber o que está na base da confusão de Frogneux. O que Jonas afirma com essa diferenciação a partir do princípio de mediatez não coloca a planta do lado da completa imediatez das coisas inertes. Jonas estabelece a distinção a partir da diferença entre a “mediatez” animal e a “relativa imediatez” da planta. Repare-se bem ao termo “relativa imediatez”, porque ele não diz outra coisa senão que a planta não pode ser atribuída uma total imediatez. E a razão para tal é simples: o caso da planta é aquele de “uma ‘imediatez’ relativa, certamente, desde que o metabolismo como tal é um modo mediado do ser contínuo” (PE 250). Se se quiser uma outra forma de expor o que está em jogo aqui basta atentarmos para o que Leon Kass explicitou com grande acerto: “a *essência* do que, em tais seres superiores [os animais], torna-se manifesta para a experiência do sentimento e para consciência encontra-se já (inconscientemente) presente nas formas mais simples” (Kass, 2001, p. 60). O que se deve entender disso tudo é que ambos, planta e animais, são modos mediados de existência – algo que se desprende do simples fato de serem expressão da vida. Não obstante, no animal a mediatez ganha um caráter muito mais definido, já que estabelece uma verdadeira distância entre o organismo e o ambiente. Enquanto na planta o aspecto da “ação” é preenchido pelos simples elementos da nutrição e do crescimento (e pela habilidade de se apropriar dos nutrientes necessitados), e o aspecto da receptividade o é pela simples irritabilidade enquanto forma vegetal de sensação, no animal a ação é agora mediada pela motilidade (Jonas usa os termos *Motilität/Bewegung* e *Bewegungsfähigkeit*), a receptividade é percepção e o que no nível da interioridade era impulso na planta, torna-se agora apetite ou desejo. Que a estrutura montada para pensar a vida esteja presente nesses dois níveis da vida não significa que a distância aberta a partir das mediações animais possa ser reduzida àquela do nível vegetal.

O preço a pagar pela existência animal: sofrimento. Assim, parece resumir Jonas: “a mediatez [*mediacy*] da existência animal se encontra na raiz da motilidade, da percepção e da emoção” (PL IV 105; PUMV I 32). Aí o mundo que se separa do organismo animal é tanto aquilo que atrai como aquilo que ameaça, pois oferece o que ele carece e o que pode exterminá-lo. Ao animal resta agora apenas lutar por sua sobrevivência – algo muito diferente de um funcionamento orgânico bem-adaptado em si mesmo. A vida de risco do animal exige dele um estado de alerta e esforço continuado, enquanto a planta “pode estar inativa” (PL IV 105; PUMV I 32). Junto com o poder da caça vem a experiência da fome, a agonia do medo, e o desapontamento com o fracasso na busca por alimento. No “caráter

indireto da existência animal” está marcada as “possibilidades” do contentamento e do sofrimento²⁰⁷.

Jonas salienta, entretanto, que o sofrimento animal não deve ser pensado em termos apenas de dor, mas enquanto sofrimento resultante da “falta” e do medo, ele é mais primordial que aquele sofrimento resultante da própria dor, e nesse sentido ele é um necessário correspondente e complemento do contentamento, sendo tão primordial quanto o próprio contentamento, enquanto a dor é um sofrimento ocasional. O sofrimento, enquanto emoção, é “um aspecto da natureza apetitiva como tal. A apetição é a forma que o auto-interesse [*self-concern*] fundamental de toda vida assume sob as condições da mediatez animal [...] suas funções são as emoções” (PL IV 105-06). E disso Jonas oferece o resultado final: “o ser animal é em sua essência um ser passional” (PL IV 106; PUMV I 32). Do ponto de vista da medida utilitarista da segurança biológica, não se pode duvidar, portanto, que a existência animal é uma perda, e o risco que lhe é próprio configura-se mesmo como um alto preço a ser pago.

A conclusão dessa escalada vital nos revela, pois, que a vida é um processo de sempre maior distanciamento entre o ser vivo e seu ambiente, de maior isolamento e conquista de si, mas, ao mesmo tempo, de avanço das carências e limites do orgânico. Veremos que, com o homem, a conquista de si se completa com a consciência, que a transcendência da vida é radical.

²⁰⁷ Aqui se levanta, inclusive, a necessidade de uma importante observação sobre a tão chamada questão dos “direitos dos animais”. Só uma doutrina dualista, seja ela idealista ou materialista, que como a explicação cibernética nega qualquer recurso a explicações subjetivas – relacionadas, portanto, ao sentimento e emoção – pode desconsiderar o sofrimento animal na reflexão sobre a maneira como os animais devem ser tratados. Não obstante, as mais distintas formas de dualismo biológico não têm impedido seus adeptos de reclamar tais direitos, como é o caso de Peter Singer – uma contradição em si. Jonas, entretanto, adverte, em um texto publicado apenas postumamente e intitulado “On suffering” (2000[1983]), que o sofrimento não deve ser motivo em si para uma consideração dos direitos dos animais, mas certamente pode orientar certas restrições ao agir humano em relação a eles.

CAPÍTULO 4. A Diferença Antropológica: A transanimalidade como transcendência radical da vida

A biologia filosófica encontra o seu auge com a doutrina do homem. O percurso de uma biologia filosófica ficaria incompleto se não adentrasse no campo muito mais específico da antropologia filosófica. Isso se deve à importância que o próprio processo evolutivo possui na compreensão do ente humano, primeiro em função de seu enraizamento no mundo natural, e segundo em função da identificação de seu modo de ser, sua transcendência própria, como o “pináculo da evolução”. Compreender essa região privilegiada do ser como um todo, isto é, o homem, é compreender como, apesar da continuidade do homem em relação com o todo ser, isto é, seu enraizamento natural, o homem não deixa de descolar dessa natureza, alcançando uma segunda natureza, sua cultura, resultado de uma transcendência radical, de uma abertura radical do homem em relação ao seu ambiente, que agora se traveste de mundo.

Já dissemos que o conceito de *liberdade* é uma chave de interpretação do texto da vida como um todo em seus distintos estágios e que a cada novo estágio da liberdade (vegetal, animal e humana) maior é o nível de individualidade, mediação e distância do organismo em relação ao mundo. Agora temos que acrescentar que, se a evolução constitui um crescente estado de individuação marcado pelo elemento de “distância”, o homem é o ente “distante” por natureza, pois nele encontramos um nível de mediatez tal que ainda que encontre seu enraizamento na natureza, nele se abre um horizonte de transcendência propriamente “trans-animal” (PL 184; OF 259; PUMV 34). Se quisermos então estabelecer o que distingue o homem como tal, há que se perguntar pelo que comporta sua mediatez própria, isto é, quais mediações se estabelecem para sua relação radicalmente aberta, transcendental, com o mundo. A investigação dessas mediações nos levará à identificação de uma explosão de figuras do humano, a começar por aquela que identifica mesmo o hiato metafísico entre homem e animal, a saber: o salto transanimal do *homo pictor* (§13.1), passando pelo estágio do *homo faber* (§13.2) e sua relação hierárquica com aquele primeiro, encontrando em seu desenvolvimento o *homo sapiens*, ser consciente de si e armado com a faculdade racional (§13.3), que ultrapassa as potências da linguagem a partir da própria linguagem (§13.4). Por fim (§14), entretanto, como um *plus* ontológico, a diferença antropológica irá mostrar-se como diferença ética, momento em que a humanidade se torna objeto de sua própria responsabilidade por justamente ser o “pináculo do ser”, valor último e absoluto a ser preservado.

Antes de entrarmos propriamente na investigação das medições do humano, precisamos, entretanto, analisar duas questões importantes: como deve ser entendida a passagem ou transição do animal para o humano – como um salto original (*Ursprung*) de ordem qualitativa ou como continuidade, como uma diferença de grau ou essencial? E a essa questão que tentaremos responder no §11. Mas também, haja vista os avatares do evolucionismo e do historicismo, devemos responder no §12 à questão de se é realmente possível ainda falar de uma verdadeira “natureza” (condição) humana? Começemos pela questão da diferença entre animal e homem.

Seção I – Os problemas de uma definição do Humano

§11 – O *homo absconditus* ou o que não é o homem

A primeira boa indicação que podemos e devemos seguir se encontra no que Jonas diz a respeito do homem enquanto um “cidadão de dois mundos, como algo a meio caminho entre o animal e o anjo, etc.” (PUMV II 34). A ideia de um “entre” dois mundos, ainda que não apareça em PL, está já claramente explicitada em OF, onde o filósofo fala do “ser-entre” do homem [*das ‘Zwischen’ des Menschen*], entre animal e anjo, passado e futuro, condenação e salvação [...] não-ser e ser,” (OF 263) e “entre o nada e a eternidade” (Cf. ZNE). “Entre animal e anjo”, esta famosa distinção platônica, pode nos orientar inicialmente, então, no cumprimento de uma determinação negativa do que é o homem para Jonas, a começar pela questão da relação entre homem e animal.

11.1. Anfibologia do conceito “homem”: a questão da transanimalidade

Em *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler identifica a *anfibologia do conceito “homem”*: por um lado, o que se observa é um “conceito natural-sistemático” (1991[1928], p. 11), isto é, a partir de um conceito morfológico (que inclui, inclusive, considerações sobre o andar ereto, estrutura cerebral, etc.) o homem fica “*subordinado* ao conceito de animal” (Scheler, 1991[1928], p. 10), e isso permanece mesmo quando se o considera como “pináculo dos mamíferos vertebrados” (Lineu). Por outro lado, o que se pode distinguir é o que o filósofo chama de “*conceito essencial de homem*” (Scheler, 1991[1928], p. 11 [grifo do autor]), e isto quer dizer: na linguagem corrente, “homem” designa exatamente o conjunto de coisas que se *opõem* ao conceito de “animal em geral”. E a investigação de Scheler visa pensar exatamente a legitimidade desse segundo conceito que confere ao homem uma

“posição especial” (*Sonderstellung*), que como tal não se compara com a de outras espécies. Como se vê, já na aurora da Antropologia Filosófica está posto de saída o problema da diferença entre homem e animal. E esse problema, que será reeditado das mais diversas formas na reflexão filosófica posterior a Scheler, aparece como um problema duplo e complementar: não se trata de dizer apenas se o homem é ou não um animal, mas se a diferença que o distingue do animal é uma diferença de grau ou essencial.

É interessante notar que a distinção feita por Scheler aparece com um certo desgosto – e é já o prelúdio de uma recusa – que encontrará expressão novamente em Heidegger. Como um eco ao que já se podia ler no famoso livro de Scheler, diz ele em seu curso daquele mesmo ano, isto é, no curso de inverno de 1929-30: “se ele [o animal] não pode perceber algo *enquanto* ente, então o animal está cindido do homem por um abismo” (Heidegger, 2011[1929-30], p. 302). Em sua carta *Sobre o ‘humanismo’* (1946) esse “abismo” é apenas revelado em sua amplitude e é bem conhecida a recusa heideggeriana de pensar o homem “como relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*”, o que não se altera mesmo que “não seja equiparado ao animal e se lhe atribua uma diferença específica” (GA 9, p. 352).

É fácil determinar a posição de Jonas no interior dessa discussão: ele se posiciona *contra* Heidegger – pelo menos contra o *seu* Heidegger. Isto fica claro com a definição que ele oferece da própria antropologia filosófica: ela tem “a intenção de determinar a ‘diferença específica’ do homem no reino animal” (PL VII 157), isto é, trata-se da “pergunta pelo que difere o homem de outras formas de vida, e, portanto, do animal. A pergunta pela diferença, pela *differentia specifica*, do homem pode ser vista como a pergunta por uma característica na qual a diferença se manifesta” (OF IX 226)²⁰⁸. Portanto, à rejeição heideggeriana de pensar o homem a partir de sua *diferença específica*, Jonas vê justamente aí o núcleo da questão. E com esta informação inicial da intenção da antropologia filosófica logo se vê que Jonas não se posiciona só *contra* Heidegger, mas *a favor* de Aristóteles. Em entrevista concedida a Vittorio Hösle, ele explicita de onde parte sua reflexão sobre a essência da liberdade do homem:

“A maneira antiga de responder a esta pergunta transformava aristotelicamente a questão perguntando qual era ‘a diferença específica’ do homem, visto que, quanto ao ‘gênero’, ele é um animal. Aristóteles foi muito claro sobre este ponto: também em consequência de toda uma série de características inseparáveis do homem, independentemente da concepção de referência, ele certamente pertence ao grande ‘gênero’ dos animais [...] o homem, em suma, pertence ao gênero dos animais e não àquele das plantas porque, como os animais, têm órgãos de sentido que o informam

²⁰⁸ Também em um de seus últimos ensaios sobre a antropologia filosófica, “Werkzeug, Bild und Grab: vom Transanimalischen im Menschen” (1985/1986), trata ele o “peculiar no homem” como sua *differentia specifica* (cf. PUMV II 34).

sobre as mudanças no mundo externo, pode se mover livremente, dirigindo os próprios movimentos de acordo com escolhas feitas com base na própria percepção do mundo. No reino animal há conseqüentemente percepção, motilidade, mas também algum poder de decisão, já que também uma lebre pode correr de um lado para o outro e, portanto, escolher, também sem uma deliberação adequada, visto que é talvez o pânico frente a um perigo aquilo que motiva a fuga em uma direção antes que em outra. Certamente o homem compartilha todas estas características com os animais, e, em especial, com os animais superiores, que têm o sentido das longas distâncias, que têm um grande controle dos próprios membros, que são capazes de uma grande mobilidade, de reações rápidas e assim por diante. O homem tem muitas outras características em comum também com os animais de espécies inferiores: por exemplo, o homem é um mamífero, respira ar. Toda comparação com outros animais induz, portanto, a re-fazer a questão sobre o que distingue o homem dos outros animais, visto que ele não é senão assimilável simplesmente aos outros seres vivos animais” (Jonas/Hösle, 2000[1990], 58-59)²⁰⁹.

Portanto, Jonas não apenas não vê qualquer problema em pensar ainda o homem enquanto relacionado ao “âmbito essencial da *animalitas*” (isto que seria um problema para Heidegger), já que quanto ao “gênero” é um animal, mas também vê na diferença específica o lugar de sua distinção. Daí que em “Gnose, existencialismo e niilismo” (1952) a posição heideggeriana seja um alvo direto de sua crítica. Segundo Jonas, Heidegger se negará a considerar o homem como animal, ao entender que isso é “situar o homem baixo demais” (PL 227; OF 309). Mais ainda: ele chama a atenção para o que ele considera um “sofisma verbal” envolvendo a palavra *animal*: Heidegger não teria atentado para o fato de que ζῷον não significa apenas “animal” (traduzida no latim por *bestia*), mas sim “todo ser animado” ou “vivo”, e, seguindo o *Timeu* (30c) de Platão, ele afirma que com exceção das plantas isto incluiria os demônios, os deuses e as estrelas, o que não significaria um rebaixamento, mas um enaltecimento, já que seria a inclusão no rol do mais elevado, isto é, da nobreza divina.

A este respeito, entretanto, é preciso observar que a leitura jonasiana do que pretendia Heidegger nos parece equivocada. Nem pensa Heidegger que tratar o homem a partir do âmbito da *animalitas* é um rebaixamento, nem muito menos há “sofisma verbal”. Antes de tudo, Heidegger está bem atento ao significado amplo da *animalitas* como “todo ser animado” e nisso ele tem de perto não Platão, mas Aristóteles, numa perspectiva em que não só os deuses são considerados, mas também as plantas (que em Platão são excluídas). Disso resulta que o problema também não é o rebaixamento, mas a rejeição de uma perspectiva ôntica para a determinação da essência humana. É

²⁰⁹ Já em “Werkzeug, Bild und Grab: vom Transanimalischen im Menschen” (1985/1986) diz Jonas: “o fato de que os homens têm muito em comum com os animais e que, inclusive, fisicamente pertencem ao reino animal, não é algo que se impõe ao pensamento primeiramente através da teoria darwiniana da descendência, mas já era algo familiar tanto para Aristóteles como para Lineu e, além disso, é algo evidente se se considera a anatomia humana. De acordo com ela o homem é um animal vertebrado, sanguíneo, um mamífero placentário, e as comparações morfológicas mais aproximativas o colocam – *com ou sem a teoria da descendência* – entre, ou pelo menos mais próximos de, uma família específica dos animais, os primatas” (PUMV II 34).

por isto que ele oferece a significação para a famosa proposição de *Sein und Zeit* (1927), *das Wesen der Dasein liegt in seiner Existenz*, é lida aí como: “o homem desdobra-se assim em seu ser (*Wesen*) que ele é o ‘aí’, isto é, a clareira do ser. Este ‘ser’ do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ek-sistência, quer dizer, o traço fundamental da in-sistência ek-stática na verdade do ser” (GA 9 p. 353)²¹⁰.

De qualquer forma, se o problema não é o “sofisma verbal” e o suposto “rebaixamento”, continua digno de nota que o que de fato importa para Jonas – e nisto ele parece ter alguma razão – é que o problema em se ver o homem como no interior da *animalitas* é pensá-lo como “incluído em *qualquer* ordem de grau ou de ser, isto é, em um contexto da *natureza* em geral” (PL 227n14; OF 309n13). Dito de outro modo, o que se rejeita aí é “toda ‘natureza’ definível do homem que sujeitasse sua existência soberana a uma essência pré-determinada e assim fazendo dele parte de uma ordem objetiva de essências na totalidade da natureza” (PL 228; OF 310).

Assim, contra a diferença ontológica, contra o desdém heideggeriano pelas ciências naturais, e informado pelas novas possibilidades técnicas de seu tempo, Jonas não deixa e não pode deixar escapar o enraizamento orgânico do homem. E, de fato, Heidegger não pode ir muito longe com este acento sobre a ek-sistência. Pois que o homem seja a abertura para a verdade do ser não pode ir além da determinação do homem a partir da faculdade que se lhe atribui como diferencial, excluindo todo o resto. Em certo sentido, isto não difere de uma determinação que pensa a diferença específica sem se ater ao que aproxima. O resultado em vista da situação tecnológica atual é um tanto pior para Heidegger – ao que parece –, pois que a tecnologia possa talvez vir a ultrapassar a fronteira que separa o homem de sua mortalidade é algo que toca o âmbito orgânico e oferece conseqüências profundas para o ser do homem. Um ente “imortal” que pensa a verdade do ser é tão homem quanto um homem mortal que também pensa a verdade do ser? Um “imortal” que é o aí é tão homem quanto um mortal que é o aí? Se apenas a ek-sistência nos informa o que é o homem, teríamos a situação um tanto embaraçosa de ter que aceitar que, “imortais” ou mortais, todos são homens, isto é, que a mortalidade orgânica não serviria de nada para a definição essencial de homem, embora a sina mortal tenha lhe servido como uma verdadeira

²¹⁰ De qualquer modo, veremos que apesar da crítica de Jonas, tudo o que ele mesmo faz se identifica com o que faz Scheler e Heidegger, porque o que faz do homem o que ele é, para Jonas, nunca é pensado em termos de morfologia, mas em termos de faculdades potenciais. Nesse sentido, o resultado é o mesmo de Scheler e Heidegger.

definição, vez que não raramente aos homens se acostumou chamar “mortais” em oposição à sina imortal dos deuses²¹¹.

Portanto, como bem percebeu Höhle, “embora nunca afirme isto explicitamente, Jonas parece estar convencido de que espíritos (pelo menos espíritos finitos) têm que ser organismos. Isto não implica que não existam diferenças específicas em relação à humanidade” (Höhle, 2001[1994], 35). O ser-orgânico do humano fica especialmente claro com uma série de afirmações que Jonas faz desfilarem em sua obra. A começar pela bela passagem de “Change and Permanence” (1970[1968]) onde Jonas descreve uma série de aspectos da “dimensão biológica” do homem:

“Nós sempre sabemos, independentemente das relíquias da humanidade passada a qual sucedemos, que aqueles que as deixaram foram seres orgânicos que tinham que comer, sentiam prazer ao comer, e sentiam fome. Quando lemos em Homero que os Aqueus erguiam suas mãos para a saborosa refeição preparada, ficamos com água na boca: os anjos teriam dificuldades de empatia aqui. Sabemos da miséria e mortalidade humanas. Sabemos dos homens primitivos que eles, como nós, estavam sujeitos às alterações do acordar e do dormir, que, por causa do cansaço, dormir era necessário e agradável, e que este era visitado por sonhos. Apenas um cartesiano tolo consideraria isto sem importância. Sabemos sobre a dualidade dos sexos – sobre a luxúria e a aflição do amor, o mistério da geração e do nascimento, da criação e da educação do jovem; e sabemos que isto leva à formação das famílias e dos parentescos, ao cuidado providente, à delimitação frente ao exterior, às ordens de autoridade e reverência, aos laços de lealdade e fé, mas também à contenda mortal. Sabemos sobre a juventude e a velhice, a doença e a morte. Sabemos ainda que os construtores dos monumentos ainda existentes, da época dos mais simples instrumentos, eram criaturas eretas que confiavam no olho e na mão. Compartilhamos com eles o orgulho, a intimidade, e a vergonha do corpo ereto. Quando lemos na bíblia que numa carnificina todos “aqueles que urinavam na parede” eram assassinados, compreendemos imediatamente que isto se referia a todos os machos, e também, por que somente eles eram assassinados. Compreendemos mais ainda, isto é, compreendemos por que uma descrição desse tipo foi escolhida dentre tantas outras possíveis: ela é a linguagem dos guerreiros, e sabemos nos dias de hoje os hábitos de fala do campo de batalha, a relação dos soldados com a fala sexual vulgar” (PE XII 251).

Mas é preciso ter em mente que esta “dimensão biológica” não tem apenas a função de fazer inveja aos anjos. Jonas insiste, por exemplo, na “raiz biológica” da liberdade humana: “a liberdade do homem, enquanto característica específica, tem seu fundamento na constituição orgânica de seu corpo [*Leibes*]. Pois tem a postura ereta, a mão livre para o trato com as coisas, o olhar orientado para frente, a voz infinitamente modulável e, acima de tudo, um cérebro espantoso, que de modo central dispõe dessas potencialidades” (WPE II 36).

Tudo isto não significa, entretanto, que o homem permaneça completamente ligado à animalidade. É preciso mesmo falar em um verdadeiro salto. Não há aqui

²¹¹ Mesmo quando Heidegger se refere à mortalidade humana, é de uma mortalidade, afirma Jonas, muito abstrata que estamos falando, porque não se trata do morrer físico, mas sim de um morrer que é um projetar-se do *Dasein* em seu existir compreensivo. O homem só é mortal enquanto adianta compreensivamente seu próprio aniquilamento. A respeito disso trataremos de forma mais detalhada no último capítulo de nossa tese quando da discussão do problema ético do prolongamento de vida.

apenas uma diferença de grau; não se trata de uma diferença meramente quantitativa, mas a diferença é propriamente qualitativa. O reconhecimento de similaridades entre o homem e os animais, diz Jonas, “nunca foi um obstáculo para se distinguir o homem de toda mera animalidade, e conseqüentemente para se perceber nele algo trans-animal, vendo-se nisso sua essência própria” (PUMV II 34). Já em seu ensaio de uma biologia filosófica Jonas falava de “potencialidades trans-animais” (PL 184; OF 259). Como bem explicitou esse aspecto J. Oliveira: “seu ‘trans’ é seu ‘trânsito’, a um tempo seu movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura. Um ‘através’ que é um ‘para-trás’, mas também um ‘para além’” (Oliveira, 2011, p. 53).

Aqui, entretanto, uma questão se levanta. O *procedimento* que Jonas adota para sua investigação da *differentia specifica* parte de um experimento mental – ou como ele designa, um “experimento heurístico”. A justificação de tal procedimento, salienta Jonas, deve-se à possibilidade que ele oferece de pensar na condição rigorosa de uma situação fictícia onde astronautas buscam certificar-se de que em outro planeta há “homens”: “a situação é heurísticamente ideal porque é idealmente rigorosa, negando todo apoio de familiaridade morfológica e com ele a tentação de tomar acidentes de tipo corporal como essências de uma espécie de vida” (PL VII 157; OF IX 226). “Idealmente rigorosa” é, então, oferecer uma “marca [*Merkmale*]”, um “meio de reconhecimento [*Erkennungsmittel*]”, uma “pista [*clue*]” do humano independente das diferenças físicas; um meio que é “privilegiado” – pois atesta a igualdade essencial do ser humano e sua diferença com o animal – “claro”, “primitivo” (relacionado à história, portanto) e tem que “ser um agir ou resultado de um agir” (cf. OF IX 226). Ora, diante dessas afirmações assim expostas, a posição de Jonas quanto a este ponto parece então sofrer de uma pequena ambigüidade. Por um lado, parece óbvio que ele se coloca contra Heidegger que recusa a aproximação do humano com a animalidade, por outro lado, a morfologia e as diferenças físicas não parecem, para Jonas, como importantes para a determinação do que é o “humano”, isto é, ao contrário da necessidade morfológica como elemento fundamental da condição humana afirmada em “Change and Permanence” (1970) e “Technik, Freiheit und Pflicht” (1986), no ensaio sobre o *homo pictor*, ela não se mostra como tão imprescindível, e tudo se passa como se a tese simples fosse a de que a essência não se encontra na aspectualidade, mas no fazer, o que marcaria claramente aqui a influência do *Sein und Zeit* de Heidegger.

Esta ambigüidade, entretanto, é apenas aparente e não deve deixar espaço para dúvidas. E isto não se deve a uma mudança de posição da parte de Jonas, pois a passagem que citamos de “Change and Permanence” é anterior à publicação de *Organismus und*

Freiheit, que ainda mantém o “experimento heurístico”. O que é importante perceber nessa aparente ambigüidade é a não atenção ao aspecto meramente metodológico do “experimento heurístico”. A desatenção a este ponto conduziu comentadores e críticos a um equívoco recorrente não só a este respeito, mas ainda mais quanto à própria determinação do humano. O importante a se destacar é que só desde o ponto de vista do experimento mental elaborado por Jonas, que não permite evidência empírica alguma, o aspecto morfológico se mostra como sem importância e desnecessário. É em função da falta de evidência empírica também que a imagem (*image/Bild*), e não a linguagem ou a ferramenta, é escolhida como pista para a determinação de vida humana extra-terrestre. A isto ainda retornaremos quando da discussão do valor das pistas do humano para a antropologia filosófica²¹². Por ora, vale em última instância sempre o fato de que “ao transcender a animalidade, à qual, entretanto, permanece ligado, o homem é considerado como um cidadão de dois mundos, como algo a meio caminho entre o animal e o anjo, etc. – em suma, como um ser *em parte* supranatural que emerge da natureza, em especial da natureza animada” (PUMV II 34)²¹³.

Mas a afirmação do enraizamento orgânico do homem é apenas uma primeira tarefa muito pequena da antropologia filosófica de Jonas. É preciso ainda demonstrar por que além do extremismo de pensar o homem como alheio à animalidade, também o outro extremismo de caráter angelical não pode representar corretamente uma reflexão sobre o homem. Vale a pena analisar esta relação estabelecida por Jonas para identificar o tipo de concepção de homem que ele rejeita. E aqui também é preciso ter bem diante dos olhos o fato de que a divergência de Jonas com Heidegger não incide apenas sobre sua recusa da *animalitas* do homem, mas também ao suposto acosmismo do *Dasein* heideggeriano em

²¹² Isto, entretanto, parece não ser toda a verdade se se observa que em outro lugar Jonas diz: “Onde quer que descobramos petróglifos, mesmo que estivessem em outro planeta, por que estaríamos tão seguros de que apenas homens podem tê-los feito, aceitando-se que em um caso extraterrestre, “homem” significasse uma criatura que pudesse ser livre de qualquer semelhança morfológica em relação a nós?” (PUMV II 39). Ao que parece, a definição de homem não deve estar atrelada ao aspecto morfológico. Ao que me parece, a ideia que está em jogo aqui é que o ser é seu fazer e o seu fazer é expressão de suas faculdades ou potencialidades. Uma ideia semelhante defendeu, por exemplo, Julian Marías em *Antropología Metafísica* (1960), onde ele distingue “humano” e “homem”. Junto com Ortega, ele afirma não existir inconveniente em ver o homem como “*o animal que tem uma vida humana*” (1971, p. 70), mas do ponto de vista filosófico, continua ele, “se tentarmos ver o homem *a partir da vida* [...] chegaremos ao fato de que esta acontece como homem, nessa forma precisa que chamamos humanidade. O homem, então, não é uma coisa, nem um organismo, nem um animal, e sim previamente a tudo isso algo muito mais profundo: *uma estrutura da vida humana*” (ibid. [grifo do autor]). Intrigantemente, Marías distingue “vida humana” e “homens”, que atenderia apenas por uma possível estrutura empírica da vida humana (cf. 1971, p. 78).

²¹³ Piccollella salienta que o fato de Jonas defender uma “continuidade entre o homem-animal-*homo-faber* e o homem em grau de elaboração uma representação artística e religiosa (*homo pictor*) parece querer instituir uma relação de abertura e de participação do ser humano com o contexto ambiental e animal, que ao invés, também Scheler e grande parte da antropologia novicentista, por motivo de objetivos unitários, negava” (Piccollella, 2006, p. 256).

relação ao qual o filósofo vê “algo comparável à concepção gnóstica da negatividade transempírica do *pneuma* não-mundano” (PL 228; OF 310), isto é, ao que no gnosticismo seria o *pneumatikos*. A afirmação de que há algo trans-animal no homem precisa levar em consideração, então, não só o fato de que apesar de sua animalidade o homem não é meramente um animal, mas há que se pensar também que esse elemento “trans-animal” não pode ser concebido ao estilo gnóstico, existencialista e niilista a um só tempo. Se assim é, vejamos.

11.2. *Entre Animal e Anjo*

A resposta a esse problema pode ser encontrada no famoso ensaio “Gnose, existencialismo e niilismo” (1952). Jonas tenta mostrar como tanto o gnosticismo quanto o existencialismo compartilham certos traços niilistas. Ele estabelece, de início, uma diferenciação entre niilismo antigo e moderno identificando-os respectivamente à gnose antiga e ao existencialismo: “o discurso aprofundado com o niilismo antigo – diz ele – evidenciou-se – para mim pelo menos – como uma ajuda no discernimento e identificação do niilismo moderno” (GR 320). Ora, Jonas tinha utilizado a perspectiva heideggeriana de *Sein und Zeit* para a sua leitura do gnosticismo. E o existencialismo de Heidegger²¹⁴, na sua pretensão de explicar as estruturas básicas da existência humana, ainda que seja uma “filosofia de uma determinada situação histórica da existência humana” (GR 321), não obstante, serviu como uma chave perfeita para a compreensão do gnosticismo, um movimento que remonta aos três primeiros séculos da era cristã. Uma vez bem-sucedida tal empresa, pergunta-se Jonas, por que o contrário não seria recíproco? Logo ele percebe que a “solução ‘existencialista’ da gnose” permitia também uma “leitura ‘gnóstica’ do existencialismo”²¹⁵. E é justamente esta analogia e reciprocidade entre os dois movimentos

²¹⁴ Jonas só atribui o existencialismo ao Heidegger de *Sein und Zeit*, e não ao segundo Heidegger “que certamente – diz ele – não é ‘existencialista’” (GR 337).

²¹⁵ Roberto Franzini Tibaldeo escreveu um excelente ensaio com um forte argumento buscando demonstrar que foi Bertalanffy quem deu para Jonas a sugestão de ligar gnosticismo e a era contemporânea (Tibaldeo, 2012, p. 294). Ele também teve a cautela de observar que “se Jonas de fato parece ter aceitado a sugestão de seu amigo... o estudo de Jonas é profundamente original e desenvolve a tese em uma direção diferente” (ibid., p. 296). Ora, há que se duvidar se tal sugestão apareceu como uma novidade teórica para Jonas ou apenas como um impulso (e confirmação também) para escrever “Gnosticism and modern nihilism”. Pois que a sugestão de Bertalanffy tivesse sido um impulso para Jonas, não significa que Jonas não tivesse notado ainda a relação entre as duas eras, e isto não apenas pelo fato de que G. Anders “pudesse ter desempenhado também alguma função [nessa sugestão]” (ibid.). É bem sabido que Löwith e Voegelin alcançaram o mesmo resultado (isto é, a analogia entre gnosticismo e modernidade) talvez antes de Jonas (e Bertalanffy) e sem qualquer conselho ou sugestão – no caso de Voegelin, Jonas teve uma grande influência no estabelecimento da tese, mas como o próprio Voegelin afirma em uma carta posterior, datada de 11 de junho de 1953, ele percebeu a relação antes do texto de Jonas, que apenas confirmou sua intuição inicial (cf. Voegelin, 2007). Mais importante a esse respeito é o que o próprio Jonas diz em seu ensaio: “*descobri* que o que aprendi [sobre o

o que oferecia uma boa chave interpretativa para o apontamento da “contingência e necessidade na experiência niilista” (GR 321). Mas o que gnosticismo e existencialismo têm em comum ao ponto de oferecerem os traços de uma “experiência niilista”?

As semelhanças são, de fato, enormes. Mas antes de indicarmos estas semelhanças é preciso destacar que Jonas opera uma generalização – proposital – de ambos os movimentos para então compará-los: no caso do gnosticismo, ele mesmo ressalta que elabora uma abstração do que é comum à variedade dos sistemas gnósticos; no caso do existencialismo, Jonas não delimita perfeitamente o que entende como sendo o movimento existencialista, nem muito menos tem ele um estudo aprofundado sobre este, como é o caso com o gnosticismo, do qual ele foi um renomado especialista. Ele apenas oferece indicações; vê em Pascal um grande expoente do movimento²¹⁶, cujo complemento ele identifica nos nomes de Nietzsche, Heidegger e Sartre.

Na esteira desta delimitação geral, Jonas então distingue os traços comuns a ambos. O primeiro traço comum entre gnose e existencialismo é claramente o *dualismo*. Sobre o dualismo diz Jonas: “é sobre este primordial fundamento humano de uma experiência sentida apaixonadamente entre eu e mundo, que se assenta a formulada doutrina dualista. O dualismo se dá entre homem e mundo, e simultaneamente entre Deus e mundo. É uma dualidade não de complementaridade, mas de grandezas contrárias” (GR 326). E o dualismo é um só, uma vez que a oposição entre homem e mundo possui uma imagem simétrica à relação entre Deus e mundo. Tendo em vista esta primeira assertiva, é preciso compreender que Jonas tem sempre em mente três aspectos: o teológico, o cosmológico e o antropológico. E é sobre estes aspectos que o dualismo deve ser pensado.

No caso da gnose, o aspecto teológico aponta para a idéia de um Deus absolutamente transcendente, não tendo relação alguma com o mundo. Deus é mesmo “o Desconhecido, o totalmente Outro” (GR 327), ou ainda “estranho ao mundo, alienado do mundo, anti-mundano” (GSG, I, 150). Deus seria, portanto, o avesso e a própria negatividade do mundo, ao que enfim diz Jonas: “Deus – o nada do mundo” (GSG, I,

gnosticismo] me possibilitou entender melhor agora o ponto de onde tinha partido. O longo discurso sobre o niilismo antigo se provou – *para mim pelo menos* – uma ajuda para o discernimento e localização do significado do niilismo moderno” (PL 212 [grifo meu]). As expressões destacadas parecem confirmar que embora seja inegável, como o quer Tibaldeo, que a proximidade entre a carta de Bertalanffy e a elaboração do texto parece conectar ambas as coisas, não se pode deixar de lado, entretanto, que “sugestão” precisa ser entendido como impulso para escrever sobre um determinado assunto. Tivemos a oportunidade de conversar sobre isto com o professor Tibaldeo, e ele nos concedeu que, de fato, é bem possível que a sugestão não tenha aparecido como uma novidade teórica, e que Jonas provavelmente já tivera feito a conexão pessoalmente.

²¹⁶ Jonas considera “Pascal como primeiro existencialista moderno” (GR 325). E, de fato, no apontamento de Pascal como existencialista Jonas não se encontra sozinho. Estão ao seu lado Karl Löwith (1950) e também E. Mounier que afirma explicitamente, por exemplo, que “com Pascal, estamos já no existencialismo moderno” (1963, p. 12).

151). No plano cosmológico, o mundo, por sua vez é o negativo de Deus, alheio ao mesmo. E, de fato, o mundo não é criado por Deus, mas pelo demiurgo, que o criou na ignorância e na paixão. “Por isso o mundo é o produto, ou mesmo a encarnação, da negação do conhecimento” (GR 327). E como tal este mundo é uma potência cuja essência é a ignorância (*agnosia*). O *logos* cósmico, o cosmos harmônico do estóico, é tomado agora como *heimarmene*, destino cósmico escravizador. Desenha-se aí a imagem de um verdadeiro mundo-cárcere – aí incluídos o corpo e a alma humana – em que o homem foi lançado, mas com o qual em última instância não se identifica. Este mundo é mal, uma verdadeira maldição. No gnosticismo, encontramos, portanto, uma verdadeira condenação do mundo. No entanto, ainda que mesmo os astros sejam mal vistos e tratados mesmo como tiranos, sendo assim temidos, eram também desprezados. Temidos enquanto tiranos haja vista seu poder; desprezados, uma vez que representam um impulso cego. Mas cumpre notar que o desprezo é uma conseqüência ao mesmo tempo que uma reação ao medo frente o mundo: “o medo”, assinala Jonas, “sinaliza que o eu interior despertou do sono ou da embriaguez do mundo... tornando consciente de si próprio, o eu também descobre que não se possui a si mesmo, mas que é antes o executor involuntário dos desígnios cósmicos” (GR 329). E o conhecimento é, por sua vez, o que pode fazer com que o homem vença a escravização que o mundo insiste em impor-lhe. É neste sentido, inclusive, que, como indica o aspecto cosmológico, o “eu interior do homem, o *pneuma* (espírito em contraposição a ‘alma’ = *psyche*), não é parte do mundo... mas é, neste mundo, tão transcendente e desconhecido... quanto sua contrapartida transmudana, o Deus desconhecido” (GR 327). Logo, o ser próprio do ser humano é o conhecimento de si e de Deus. A gnose arranca, portanto, o homem do mundo, fazendo dele um ente transmudano.

Para que se entenda a antropologia aí envolvida, há que se entender que o homem é para o gnosticismo composto de carne (*flesh*), alma (*soul*) e espírito (*spirit*). Sua origem, entretanto, caso a reduzamos aos primeiros princípios é tanto mundana como extra-mundana. Enquanto mundano, o homem é corpo e alma, ambos produtos dos poderes cósmicos responsáveis por terem modelado a forma do corpo bem como o animado através de suas forças psíquicas (tais como apetites e paixões). E “através de seu corpo e de sua alma [*soul*] o homem é parte do mundo e sujeito à *heimarmene*” (GR 44). Mas pensado a partir de sua origem extra-mundana, o homem é espírito (*spirit*) ou *pneuma*, uma “porção da substância divina que, entretanto, caiu no mundo, ficando assim encarcerada na alma sob um estado de inconsciência e entorpecimento. O “eu pneumático” (*pneumatic self*) do gnóstico é tão estranho (*alien*) a “este mundo” – usa-se também a imagem “estrangeiro no

mundo” – quanto o próprio Deus transcendente, e todo seu esforço se concentra em escapar ao cativeiro em que se encontra através do despertar e da liberação que lhe oferecem o conhecimento redentor ou salvífico (*gnosis*).

No existencialismo encontramos uma analogia profunda, ainda que com nuances bem peculiares. Aqui, Jonas se aproveita do exemplo de Pascal, que como um misto de existencialista e gnóstico, tal como Kierkegaard, lhe permite estabelecer a ponte que liga os dois movimentos. E o que a partir do aspecto antropológico Jonas busca mostrar de Pascal a Nietzsche é a “solidão do ser humano”²¹⁷. A solidão do ser humano é o aspecto dessa situação, descrita por Pascal, onde o “silêncio eterno desses espaços infinitos” apavora o filósofo, o que não fala senão da indiferença do mundo para com o homem. E se, como sugere Pascal, “o homem não passa de um caniço”, ainda que um “caniço pensante”, eis porque o homem, diz Jonas, “não é parte do todo, não pertencendo a este, mas radicalmente diferente, incomensurável: pois a *res extensa* não pensa, assim ensinara Descartes, e a natureza não é senão *res extensa*...” (GR 322). E isto faz do homem um ser maior que os outros. Heidegger, por exemplo, aponta que tomar o homem como *animal rationale* é ainda tomá-lo baixo demais, pois o apresenta como animal, natureza em si. Jonas vê “nesta concepção de uma existência trans-essencial, e a se projetar livremente... algo comparável ao conceito gnóstico da negatividade transpsíquica do *pneuma* não mundano” (GR 333-334). É por isto que o homem é mesmo pensado como alienado do ser como um todo: “sua consciência apenas faz dele um estrangeiro no mundo” (GR 323). Esta consciência ganha suas nuances ao ser representada como existência (Kierkegaard), *Dasein* (Heidegger), *Pour-soi* (Sartre). No entanto, em todas essas representações já não se assemelham o *logos* humano e o *logos* imanente do cosmos, que é agora estranho: “puro e incompreensível acaso”. O homem se torna assim um ser sem pátria, um “peregrino” como nos diz Nietzsche; um “estrangeiro”, diz Camus²¹⁸ por sua vez. Este “acosmismo antropológico” (GR 325) só pode mesmo pintar um mundo “absurdo” que na imagem de Pascal e Sartre representariam respectivamente um “estreito cárcere” e uma “cloaca espessa sem saída”. E desse modo, em profunda simetria ao *deus absconditus*, encontramos o *homo absconditus*²¹⁹.

²¹⁷ “A Solidão do Ser Humano: de Pascal a Nietzsche” é o título da primeira seção do ensaio “Gnosticism, Existentialism, and Nihilism” na versão alemã (Cf. OF 294).

²¹⁸ O caso de Camus, inclusive, é especialmente interessante. Jonas em nenhum momento se refere a ele, mas não obstante Camus é o maior exemplo, ao lado de Sartre, de um “existencialismo gnóstico” (cf. Volpi, 1999).

²¹⁹ Note-se que a insondabilidade ressaltada por Jonas a respeito deste *homo absconditus*, gnóstico e existencialista a uma só vez, nada tem a ver com a insondabilidade do *homine abscondito* de Plessner, que se refere antes ao caráter sempre aberto e inobjetivo do humano, isto é, a impossibilidade de decifrar sua essência de uma vez por todas (cf. Plessner, 1969).

De maneira muito salutar, Jonas cunhou o nome *homo absconditus* para designar essa imagem gnóstica de homem. *Absconditus*, que faz referência ao *Deus absconditus*, não tem outro sentido senão mostrar que um tal “Eu acósmico” não habita o mundo, mas antes se encontra afastado deste mundo. Para Jonas, há um profundo paradoxo nessa ideia:

“a expressão [heideggeriana] do ter sido jogado em uma natureza indiferente é um resquício de uma metafísica dualista, a cujo uso o ponto de vista não-metafísico não tem direito. O que é o arremesso sem aquele que arremessa, e sem um momento distante onde isto teve início? Antes o existencialista deveria dizer que a vida – o eu consciente, que cuida e conhece – foi ‘lançado às cegas’ (*tossed up*) pela natureza. Se o foi cegamente, então o ver é um produto de algo feito às cegas, o cuidar um produto do descuido, uma natureza teleológica criada (*begotten*) de maneira não-teleológica” (RG 339).

O enigma aí é aquele mesmo que já salientamos: o enigma da subjetividade – e na esfera humana o enigma do espírito. Pode a causa do espírito ser menos do que o espírito? Pode o espírito não ter relação alguma com o fundo do ser do qual emerge? Jonas afasta aí qualquer ideia dualista de um eu acósmico, de um espírito sem corpo, de um ente que não tem relação com o todo do ser, uma espécie de “anjo”. O que Jonas recusa na empresa heideggeriana, portanto, é sua rejeição de uma reflexão que pense o homem como parte da totalidade do ser.

Aqui, deve-se estar atento à observação jonasiana de que é a desvalorização cristã de “animal” para “animal selvagem” (*bestia*) que dá toda uma nova abertura para o avanço dualista que se encontrará alterado ainda no existencialismo, pois essa mudança faz com que a palavra seja utilizada como o oposto de “homem” (como se encontra, por exemplo, em Scheler), algo que indica uma ruptura com a posição clássica, já que o homem, enquanto imortal, é situado fora da natureza, o que no existencialismo moderno será destacado com a historicidade e não mais com a imortalidade. Ao homem natural (*homo animalis*) grego se lhe substitui o homem imortal (cristão) e o homem histórico (existencialista). As duas antinomias aí são natureza *versus* graça e natureza *versus* história (cf. PL 227-28n14; OF 309-10n13).

§12 – Homem sem imagem? A História, o *homo mutabilis* e o Problema da Essência Humana

Sem nos preocuparmos com a antinomia natureza e graça, é a segunda antinomia entre natureza e história que nos interessa para o problema da antropologia filosófica. E se a relação entre elas é antinômica, o que é mais lógico do que afirmar a completa não naturalidade do homem se se afirma seu lugar como a pura história? O problema das diferenças culturais ao longo da história sempre colocou em questão a ideia de uma

natureza ou essência humanas. Já Joseph de Maistre, por exemplo, afirma: “não há homem no mundo. Vi em minha vida franceses, italianos, russos [...] mas quanto ao homem, declaro nunca tê-lo encontrado; se ele existe ignoro” (1884[1797], p. 74). Do mesmo modo, e mais recentemente, esse raciocínio – agora explicitado no âmbito da história e não das culturas – se evidencia de maneira límpida na seguinte afirmação desconcertante de Odo Marquard: “uma virada até a filosofia da história é possível apenas como um abandono da antropologia, e uma virada até a antropologia apenas como um abandono da filosofia da história” (1982, p. 134)²²⁰. Mas esse ceticismo antropológico é em si mesmo correto?

Jonas está convencido de que a resposta deve ser não. Pois em seu ensaio *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik* (1985), ele afirma que o conhecimento da essência humana deve ser buscado segundo duas fontes: a *história* e a *metafísica* do homem (cf. PUMV 135; Jonas, 1997, p. 169). Assim, devemos nos debruçar sobre cada uma delas para encontrarmos o que mais exatamente Jonas pensa sobre a natureza do homem.

Quanto à história, Jonas mostra, em *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective* (1968), que, junto com a psicologia moderna e o evolucionismo, o historicismo é um dos grandes aspectos da moderna doutrina do homem (cf. PE, VIII, 170-172). Tendo em vista o problema específico da história, deixaremos de lado o “desmascaramento” do homem que se realiza com a psicologia moderna (representada nas figuras de Nietzsche e Freud) – e também a sociologia, com seu principal mestre da suspeita que foi Marx – e ficaremos com os dois últimos elementos, o evolucionismo e o historicismo. O evolucionismo, ou mais especificamente o darwinismo, é notoriamente importante para a discussão que Jonas faz do historicismo, do qual ele aproxima diretamente o existencialismo. Para que se entenda a relação estabelecida aí e a crítica que Jonas elabora do historicismo devemos seguir a passos contados.

Antes de tudo, deve-se entender que, para Jonas, o evolucionismo legou à posteridade a concepção de um ambiente com “função constitutiva” para o desenvolvimento da vida. E como a própria estrutura representa apenas um “equilíbrio temporário da situação da espécie”, resulta que “a não fixidez da espécie, associada ao princípio do ambiente, despoja o sujeito da vida, em grau jamais imaginado, da posse de determinações originárias e inerentes” (PL 46; OF 70), reduzindo a essência da vida a um mínimo: a auto-conservação. O vir-a-ser das espécies decreta o fim do platonismo, e este resultado foi importante não só para o conceito de vida em geral, mas encontrou ressonância na própria doutrina de homem. Pois para Jonas, o darwinismo “oferece uma

²²⁰ Domingues (2011) ofereceu uma excelente exposição do desenvolvimento da tendência culturalista e historicista resultante das ciências humanas, especialmente da antropologia.

imagem de homem ‘sem imagem’” (PE, VIII, 170). Não é sem motivos que como título de uma das seções do capítulo “Aspectos filosóficos do Darwinismo” – título que só aparece na versão alemã *Organismus und Freiheit* – encontra-se assim explicitado um dos aspectos do darwinismo: *Der Mensch ohne Wesen* (OF 71):

“o evolucionismo do século dezenove, que realizou a revolução Copernicana na ontologia, é um predecessor apócrifo (juntamente com os precursores mais oficiais) do atual existencialismo. O encontro deste último com o nada [‘nothingness’/‘Nichts’] floresce da negação da ‘essência’ que impediu o recurso a uma ‘natureza’ ideal do homem, outrora oferecida em sua definição clássica com a razão (*homo animal rationale*), ou na definição bíblica com a criação à imagem de Deus. A ‘imagem’, na ausência da criação, desapareceu com o original; a razão foi reduzida a um meio entre outros [...] É esta implicação niilista na perda do homem de um ‘ser’ que transcende o fluxo do vir-a-ser. O niilismo de Nietzsche e sua tentativa de superá-lo estão demonstravelmente ligados com o impacto do Darwinismo” (PL 47; OF 71).

Dois pontos podem ser destacados desta passagem: o papel desempenhado pelo evolucionismo para a formação da moderna doutrina sobre o homem, e sua relação com o niilismo existencialista no processo de negação de uma “essência” humana. Não se trata de dizer que o darwinismo é o ancestral do existencialismo, mas que ele se harmoniza e coopera para as condições espirituais do pensamento existencialista. O existencialismo é a “conseqüência mais radical tirada da completa aceitação da vitória do nominalismo sobre o realismo” (PL 48; OF72). Darwinismo e existencialismo participariam conjuntamente na mesma empresa anti-metafísica de destronamento do humano, expondo-se assim ao niilismo. E é aqui mais propriamente que entendemos por que a crítica de Jonas ao evolucionismo caminha na mesma direção que a crítica ao historicismo. O ponto é o seguinte:

“[a teoria da evolução] oferece o pano de fundo natural para outra dimensão humana única do vir a ser, a *história*; e o conceito moderno de homem é tão determinado pelo historicismo quanto pelo darwinismo. [...] Da mesma forma que o darwinismo acredita que o homem seja um produto da natureza e seus acidentes, também o historicismo acredita que ele seja o produto contínuo de sua própria história e suas criações feitas pelo homem, isto é, das diferentes e cambiantes culturas, cada uma da qual gera e impõe seus próprios *valores* – enquanto questões de fato, não de verdade” (PE, VIII, 171).

Ora, o tom de Jonas sobre esse resultado niilista e historicista é claramente crítico. Em razão disso, Carlo Foppa destaca especialmente em relação à crítica da teoria da evolução duas reservas importantes: (1) Jonas suporta mal o destronamento do homem, e (2) Jonas considera que não tem suporte metafísico, e é, portanto, niilista. Tendo em vista este pano de fundo, conclui ele, criticamente, que, para o filósofo, “visto que o abandono da ontologia clássica leva ao niilismo, é legítimo, mesmo necessário, reintroduzir uma situação explicativa de tipo escolástico”; em outros termos, ele fala de uma adesão implícita

por parte de Jonas a um “realismo de tipo platônico” em função de sua crença nos universais (cf. Foppa, 1994, p. 582).

A posição de Jonas sobre este ponto, entretanto, é muito mais refinada do que um simples “retorno à metafísica” (Foppa, 1994, p. 583). Foppa parece desconhecer completamente um dos mais belos ensaios de Jonas: “Change and Permanence” (no ensaio de Foppa não há uma referência sequer a esse texto de Jonas), e, por isso, deixa passar de igual modo toda a consciência hermenêutico-linguística da metafísica jonasiana. Essa nova consciência hermenêutico-linguística implica não um “retorno”, mas o avanço para uma nova espécie de metafísica. E avanço aparece especialmente no contexto da “possibilidade da compreensão da história”. “Change and Permanence” (1970) oferece claros esclarecimentos para a resposta jonasiana ao historicismo²²¹. Este, entretanto, não se quer um ensaio de antropologia filosófica, mas antes se caracteriza como um esboço de filosofia da linguagem. Não obstante, muitos das observações feitas ali permitem tirar conclusões salutares para a própria antropologia filosófica, pois como o próprio Jonas destaca “a questão concernente a uma ‘essência’ do homem... é inseparável da questão da compreensão inter-humana como tal” (PE, XII, 250)²²² – em específico, aquela que se dá no plano da história. Nesse sentido, David Levy não está longe da verdade quando afirma que aí “Jonas introduz sua discussão mais brilhante sobre a antropologia filosófica e a identidade do homem” (Levy, 2002, p. 69).

12.1. O *Trans-Histórico na História*

A estratégia de Jonas neste ensaio parte da memória de três episódios históricos igualmente emblemáticos: o pranto de Aquiles por Patroclo, o inconveniente Sócrates e sua busca pela verdade, e o Cristo pescador de almas do evangelho. Ao confirmar que intuitivamente compreendemos perfeitamente tais histórias ele levanta, entretanto, sua questão guia sobre a *possibilidade* e a *correção* quanto à compreensão de cada uma delas. Para respondê-la Jonas elabora uma tipologia a partir de três alternativas lógicas, mas também

²²¹ Sobre este ensaio, Arendt escreve para Jonas ainda antes do filósofo tê-lo apresentado ao grande público: “li sua palestra sobre a compreensão com grande entusiasmo e também com grande aprovação. Ela é uma das melhores coisas que você já fez; está escrita brilhantemente e em todos os sentidos maravilhosamente argumentada. As pessoas ficarão entusiasmadas – se de algum modo ainda estiverem sãs” (cf. Jonas & Arendt, General Correspondence).

²²² Esta simples afirmação já seria suficiente para derrubar a ideia um tanto estranha de Frogneux de que em Jonas não há uma antropologia relacional. No fundo, o que está na base da crítica da autora belga é a resposta de Jonas a Leon Kass. É a partir da afirmação da socialidade como não essencial para a vida que ela extrapola isto para a esfera da antropologia jonasiana, o que não é senão uma transposição completamente indevida.

históricas, de pensar o problema da relação compreensiva entre os homens distanciados no tempo e no espaço.

1. *Like-by-like*: A primeira alternativa de pensar a possibilidade da compreensão da história funda a inteligibilidade da história em uma natureza humana dada de uma vez por todas. Uma vez que se contém a humanidade em si mesmo nada de humano lhe é estranho. O “fundamento” da compreensão oferece, assim, o ponto de apoio de uma teoria da compreensão, que é aí pensada apenas como um conhecimento do semelhante pelo semelhante (*like by like*), como quando se diz que conhecemos o amor pelo amor ou porque amamos. Aí “uma teoria hermenêutica se encontra, assim, confiada a uma teoria ontológica, isto é, a uma teoria geral da natureza humana, nesse caso na teoria que antes de tudo defende que o homem *tem* ‘uma natureza’” (PE, XII, 238).

2. *Other-by-other*: uma segunda alternativa nega uma definitiva e definível essência humana, vendo o homem como existência aberta às situações sempre únicas do mundo. Teríamos assim o que Jonas chama de a “tese ontológica do *homo mutabilis*” (PE, XII, 239). Com isso, a consequência para a teoria da compreensão é a de que se de algum modo possível a compreensão “consistiria em conhecer, não o semelhante pelo semelhante, mas o outro pelo outro [*other by other*]. o significado da compreensão seria ir além de si para o outro, e não mais reconhecer a si mesmo e o que cada um tem de familiar em qualquer outro homem. *Como* uma tal revelação do ‘outro’ é possível é uma questão por si mesma. A opinião é a de que somente na medida que é possível – uma possibilidade inferida de seu fato experienciado, ainda que inexplicável – pode existir compreensão histórica, e de algum modo até mesmo compreensão de algo humano” (PE, XII, 239).

3. *Cética*: como corolário da alternativa existencialista resultaria ainda uma terceira alternativa, cética, que considera como impossível *a priori* um entendimento “verdadeiro” da história restando apenas “traduções falsificadoras” onde o que parece familiar seria na verdade o resultado de uma projeção daquilo que nós próprios somos. Jonas destaca, entretanto, uma conclusão surpreendente desta concepção: “vemos a mais cética e a mais confiante das perspectivas se encontrarem a partir de fins opostos ao concordarem que toda compreensão é um “conhecimento do semelhante”, com a diferença que no primeiro caso isso significa a possível verdade, e no outro, o erro necessário da compreensão histórica” (PE, XII, 239).

Assim, teríamos três concepções hermenêuticas, das quais duas concepções (*like-by-like* e *other-by-other*) seriam “doutrinas ontológicas opostas”, enquanto a terceira aparece como um “corolário da tese ontológica do *homo mutabilis*” e rejeita a possibilidade de

compreensão como tal. Mas, para Jonas, tais alternativas são unilaterais e equivocadas se tomadas exclusivamente. Apesar disso, todas elas possuem algo a que se deve prestar a devida atenção. Em função disso, ele mostra em que consiste a unilateralidade de cada uma das respostas, destacando, entretanto, seus pontos fortes. Quanto à perspectiva “existencialista”, uma primeira observação crítica que Jonas levanta aqui é o corte rápido e supostamente triunfante com a tradição: “é certamente indício de pouca reflexão”, diz ele, “abandonar rapidamente (ou mesmo triunfantemente), sob a pressão das contra-afirmações existencialistas recentes, a mais vulnerável e mais velha idéia de uma essência e de uma norma do homem – seja isso na forma clássica do *animal rationale* ou na forma bíblica da *imago Dei*” (PE, XII, 240). Além disso, tal concepção também incorre em equívoco ao não perceber que afirma uma certa concepção de “essência” *via negationis*. Por isso, diz ele: “o ‘essencialismo’, de fato, é muito menos facilmente liquidado do que o vulgar ‘existencialismo’ quer nos fazer acreditar. Seria, no mínimo, precipitado declarar Platão morto em conformidade com o decreto de Nietzsche” (PE, XII, 240).

Por outro lado, a consciência das profundas mudanças históricas e da mensagem nietzscheana do homem como “animal não-fixado” é de grande importância. Temos que resistir à atitude de considerar o novo como algo que não é, de fato, novo, o que seria uma forma pobre de conceber a compreensão. Nesse sentido, Jonas afirma claramente: “nós que pela primeira vez em toda a história bebemos da taça inebriante de seu conhecimento [do conhecimento de Nietzsche] não mais desfrutamos da inocência da fé em uma essência supra-temporal [*time-exempt essence*]” (PE, XII, 240). Isto por si só, já serve para liquidar a tese de Foppa.

Assim, a concepção essencialista seria insuficiente por não conseguir acomodar o novo e o histórico, e a existencialista, que parte da ideia de uma “compreensão de um absolutamente outro”, por sua vez, seria insustentável e absurda. A compreensão do outro exige a partilha de premissas genéricas. Uma teoria da compreensão inter-humana não deve, nem precisa, escolher entre uma e outra. Antes uma direção para uma possível resposta seria “supor que na questão da compreensão, como em qualquer lugar, a verdade pode ser “o semelhante e o outro”; e na história, repetição e inovação” (PE, XII, 241). A tese cética, por sua vez, é irrefutável enquanto uma tese negativa, mas, ainda que apresente a vantagem de nos advertir contra os possíveis auto-enganos e à impossibilidade de uma compreensão histórica completa, está rodeada de uma consequência absurda: “a alegada não inteligibilidade do passado histórico só pode ser advogada em conjunção com a não inteligibilidade do presente também, e aquela de todas as culturas, apenas com aquela de

todo indivíduo” (PE, XII, 241). Assim, a compreensão do outro humano se torna impossível, o que é contraditório, porque implicaria dizer que o próprio cético não pode ter sua posição compreendida, nem mesmo deveria se lançar a expressá-la senão em solilóquios – um solipsismo indefensável. Além dessa objeção formal, Jonas ainda aponta ainda para a contradição performativa dos porta-vozes do agnosticismo histórico, que apesar de afirmarem a impossibilidade da compreensão histórica, ainda assim se mostram por demais interessados por essa mesma história. Aí a pertinência pesa a favor do essencialismo, que caso não adote uma “perspectiva rasteira de ‘essência” (PE, XII, 242) torna a comunicação com o passado não apenas possível, mas também algo de valor, já que possui “algo a nos ensinar sobre a essência e sua extensão” (PE, XII, 242).

Ora, este problema crucial da hermenêutica contemporânea a respeito da possibilidade da compreensão da história encontrou, como bem lembra Levy, duas respostas consideradas usualmente emblemáticas: de um lado, a posição de Strauss, para quem a hermenêutica pode e deve buscar a compreensão de seu objeto humano tal como o homem do passado o compreendia; de outro, Gadamer, que a princípio parece tomar uma rota diferente, ao defender o homem como produto de uma situação historicamente específica. Levy destaca com certa razão que “a resposta de Jonas é, a primeira vista, de algum modo, mais próxima daquela de Strauss do que da que oferece Gadamer” embora em *Verdade e Método* “Gadamer mencione, quase de passagem, que a teoria da interpretação que ele desenvolve assume como sua própria premissa a ontologia da constância humana transhistórica estabelecida nas teorias antropológicas de filósofos tais como Scheler, Plessner e Gehlen” (Levy, 2002, p. 70)²²³.

²²³ Há que se destacar, entretanto, que Gadamer, diferentemente da aproximação generalista que Levy faz com a tríade do movimento antropológico alemão, posiciona-se claramente mais a favor de Plessner do que de Scheler e Gehlen: “o ser humano – diz ele – não é humano por dispor de uma dotação complementar que o vincula a uma ordem do além (conceito de espírito em Scheler), mas também porque o ponto de vista da carência do ser não basta para esclarecer sua distinção. Essa diferença parece ser, antes, a riqueza de suas capacidades e estruturas para percepção e movimento, cujo desequilíbrio o caracteriza” (cf. Gadamer, 2006[1993], p. 21). Gadamer tem bem de perto o conceito de “excentricidade” (Plessner), que se refere à condição ambígua do homem em ser e ter o seu corpo: “da excêntrica constituição da vitalidade humana resultam, então, os modos diferenciados, nos quais o ser humano aperfeiçoa sua excentricidade e os quais nós chamamos de sua cultura” (ibid.). Tal aperfeiçoamento da excentricidade, que se mostra no próprio processo de aquisição e transmissão de conhecimento do homem sobre si mesmo, acaba por se resumir – ainda com Plessner – na assertiva de que “o homem ‘se incorpora” (ibid., p. 22). Naturalmente essa “objetificação teórica” não é de mesmo tipo que a que acontece com uma obra e um instrumento. É interessante que a este respeito Gadamer convida Jonas para o projeto intitulado de *Neue Anthropologie*, que foi publicado em sete volumes, a começar de 1969 – ano do contato de Gadamer com Jonas (cf. HJ 3-2-2 e -3) – até 1971, e que entre as muitas presenças ilustres conta com a presença de Helmuth Plessner. Além de Gadamer, a posição de Jonas encontra confluência com o que pensa Arendt. Em *Human Condition*, ao falar do duplo aspecto da pluralidade humana, a distinção e a igualdade, diz ela: “se os homens não fossem iguais, eles não poderiam entender uns aos outros e aqueles que vieram antes deles nem planejar o futuro e prever as necessidades daqueles que virão depois deles” (1998[1958], p. 175).

Então, se a primeira lição que a história nos oferece é a de que a essência humana não pode tomar uma aparência supra-temporal, ela também nos ensina que a essência não é algo puramente historial. Jonas aceita a poderosa mensagem nietzscheana do homem como “animal não-fixado e a abertura do vir-a-ser” – enfim, de uma “natureza humana não-natural” –, mas pensa que ainda que na história encontremos várias diferenças entre os homens, é impossível que se considere que o homem de hoje não tenha nada a ver com o homem do passado. Como afirma claramente Jonas: “por toda a parte do curso de sua história, o ‘homem’ já se mostrou” (PUMV 136; Jonas, 1997, p. 169).

Furiosi (2003) viu bem que a dimensão biológica aparece como recurso que em certa medida rebate também o historicismo. Sobre esta dimensão já dissemos o bastante, ao que não precisamos dedicar-lhe muito mais atenção (ou insistir uma vez mais). Não obstante, uma observação é aqui crucial para a questão da essência humana. A evidência que Jonas não pode negar é o fato de que “um inalienável parentesco une as crianças do homem através das maiores distâncias da história e das grandes diversidades de cultura” (PE, XII, 242)²²⁴. Jonas diz mesmo que “com cada criança recém-nascida a humanidade recomeça” (IR, p. 134; PV, p. 241). É verdade, entretanto, que o dado da natalidade não é um dado meramente biológico, mas já humano.

Assim, a natalidade, isto que nos impele a não esquecer “o papel que a comunidade natural das espécies, isto é, a base orgânica compartilhada, exerce na compreensão de homem para homem” (PE, XII, 246), indica, tal como já o fizera a crítica das posições unilaterais essencialista, existencialista e cética, que “a própria história não menos que a historiografia só é possível em conjunção com um elemento trans-histórico. Negar o trans-histórico é negar o histórico também” (PE, XII, 242). E isto é assim pelo seguinte:

“a busca da essência do ser humano tem que ser encaminhada através dos encontros do ser humano com o ser. Estes encontros não apenas fazem aparecer a essência do ser humano, mas na verdade eles a constroem, porque neles ela se decide em cada momento. A própria capacidade do encontro é

²²⁴ Com a expressão “as crianças do homem”, Jonas provavelmente tem em vista esta categoria que ele afirmara ser tão cara a sua amiga Arendt: “Hannah estava profundamente imbuída da esperança que brota da natalidade. Quando ela encontrava, às vezes no meio de uma festa, uma pessoa jovem em quem um tal início do perene *humanum* de algum modo lhe parecia brilhar no decorrer de uma conversa, ela costumava me lançar um significativo olhar e depois cochichava em meu ouvido uma de suas citações favoritas de Goethe: ‘pois a terra irá mais uma vez fazê-las crescer como nunca antes’. E acredito que nenhum de seus estudantes presentes aqui irá se sentir menosprezado se eu os disser agora que entre nós ela sempre os chamava – não individualmente, mas como uma categoria – de “as crianças” (nunca, acidentalmente, *minhas* crianças)” (cf. Jonas, 1977, p. 31). Trata-se de um ensaio elaborado a partir de uma conferência proferida no *Hannah Arendt Memorial Symposium* na New School for Social Research em 23 de abril de 1976.

a essência básica do ser humano: esta é, portanto, a liberdade, e seu lugar, a história, que por sua vez só é possível através daquela essência básica trans-histórica do sujeito” (OF 263).

Em seus encontros com o ser, a essência humana encontra o seu lugar de realização: a história. E sua essência se mostra como aquilo que na história é propriamente trans-histórico. Para Jonas, então, “a possibilidade da história, colocada no ser humano – precisamente a sua liberdade –, não é ela mesma histórica, e sim ontológica; e uma vez descoberta, ela mesma passa a ser o fato central na evidência de onde toda ontologia se alimenta” (OF 263).

12.2. *A Dimensão Histórica da Essência Humana e as Possibilidades do homem*

Mas há algo mais que a história nos ensina: ela “nos ensina o que o homem pode ser – o conjunto de suas possibilidades, daqueles aspectos a serem-lhe preservados e extirpados” (PUMV 136; Jonas, 1997, p. 169). O que faz Jonas, então, é buscar a partir dos fatos reais aquilo que já compreendemos em todos nossos encontros com a história e a pré-história e daí destacar o que encontramos como produções humanas no decorrer das épocas – e dos lugares também. E o que Jonas encontra como produtos humanos são: a ferramenta, a imagem e a sepultura. Não cabe aqui explicitar como cada um deles se constitui como produto humano – e como sabemos que eles o são –, pois isto já é assunto da metafísica do homem propriamente, como, inclusive, veremos mais à frente. Por ora, basta-nos indicar que respectivamente para cada um desses produtos encontramos como desenvolvimentos a tecnologia e a física, a arte, e a metafísica. Estes seriam como que a continuação – e mesmo finalização – dos três primeiros. Mas de tudo isso, o que precisa ser ressaltado é o fato de que:

“a física, a arte e a metafísica, pressagiadas desde os primórdios pelo instrumento, pela imagem, e pela sepultura, são aqui mencionadas – explicita Jonas – menos pelos eventuais produtos conhecidos por estes nomes, que podem ou não emergir nas contingências da história, do que por suas dimensões originais indicativas da relação do homem com o mundo, cada uma com seu próprio horizonte de possibilidade” (PE 252-53).

Portanto, os desdobramentos (tecnologia/física, arte e metafísica) dos produtos humanos, são, na verdade, dimensões particulares dos homens. E essas dimensões são, por sua vez, cada uma, um horizonte de possibilidade – ou potencialidade – do humano. Mas “possibilidade, claro, não garante atualidade – destaca ainda Jonas” (PE 253), o que quer dizer que a “tríade de horizontes” não aponta para a existência *necessária* de seus presságios em todos os grupos humanos de todas as épocas – as passadas, a presente, e mesmo as

futuras. Elas são apenas “contingências da história”. Assim, o que os dados da história mostram é um catálogo das potencialidades humanas, seu poder-ser. Sua essência aqui já não é mais pensada como aquilo que *necessariamente* dá forma ao seu ser, mas antes aquilo que fala de suas possibilidades, ou potencialidades. “Essência” seria, portanto, potencialidade. A história ensina, portanto, que a essência do homem não é o que ele necessariamente é, mas o que ele pode ser.

12.3. *Uma Essência Anti-Utópica*

Aqui presenciamos o encontro da história com a metafísica do homem (entendida aqui como uma parte da ontologia). Mas antes de cedermos à passagem da história à metafísica, ressaltamos ainda uma última observação de fonte histórica: que “todas as teorias de um ‘autêntico’ e ‘verdadeiro’ homem que estejamos a esperar ou criar ou tornar possível ou mesmo forçarmos a existir são sonhos escatológicos de uma natureza política e antropológica que pode apenas nos conduzir ao desastre” (PUMV 136; Jonas, 1997, p. 169-70). Tal como o historicismo, que nega qualquer humanidade genuína ao precisamente dissolvê-la no vir-a-ser contínuo, o utopismo (político e tecnológico ao mesmo tempo)²²⁵ tem, portanto, para Jonas, a mesma atitude negativa dos historicismo, mas agora por uma razão distinta: a saber, por afirmar que o verdadeiro e genuíno homem ainda estar por vir.

Contra essa atitude utopista, a crítica de Jonas, em *Das Prinzip Verantwortung*, aparece, entre outras coisas, como um elemento de filosofia da história, que serve para desvelar uma falsa compreensão do que a história revela sobre o homem. Tal crítica se concentra em dois pontos fundamentais: o primeiro se refere à “impossibilidade externa” de realização da utopia e o segundo é uma “crítica interna ao ideal” utópico (PV, cap. 6, II). Sobre o ponto da realização da utopia, Jonas levanta o problema da “tolerância da natureza”, que se expressaria com os problemas de alimentação, matérias-primas, energia e clima. Não precisamos tratar detidamente dessas questões, principalmente porque, como assevera o filósofo, o ideal utópico de uma humanidade liberada (tecnologicamente), tal como a imagina o marxismo, é “realizável e ‘fisicamente’ viável” sob uma condição: “um número suficientemente baixo ou reduzido de humanos!” (PV 340; IR 192); ademais, o próprio diagnóstico de “impossibilidade externa” poderia ser rebatido por uma crença científica inabalável frente a qualquer ceticismo contra seu otimismo – principalmente se o

²²⁵ Interessante notar que num sentido crítico à antropologia, Horkheimer diz o seguinte: “a antropologia se distingue da utopia como uma interpretação profunda do presente se distingue da unívoca vontade de um futuro mais” (Horkheimer, 1974, p. 55).

ideal se revela como desejável. Assim, o principal problema da utopia é antes aquele de sua crítica interna, isto é, de sua desejabilidade (*desirability/Wünschbarkeit*).

Ora, para além de sua possibilidade de realização, o exame do ideal utópico possui dois aspectos: um “conteúdo positivo” formalmente configurado pelas profecias dos utopistas e seu “pano de fundo negativo”. O que a utopia tem a nos dizer sobre o homem de maneira positiva não precisa nos ocupar aqui. Antes é o seu “pano de fundo [*background/Folie*] negativo” que nos interessa, pois ao afirmar que “a história até agora ainda *não* trouxe à luz o verdadeiro homem” (PV 342)²²⁶ ela estabelece sob uma perspectiva diferente o problema da relação entre a dimensão histórica do homem e sua essência trans-histórica²²⁷. E é justamente essa a nossa questão aqui.

Que a história não nos tenha apresentado o verdadeiro homem precisa ser entendido de forma exata. Antes de tudo, isto não quer dizer que o “ainda não” ser do homem autêntico se refira ao progresso da civilização, pois isto é apenas uma continuação do desenvolvimento atual e não é um progresso na “‘natureza’ do homem, mas antes [concerne] às instrumentalidades externas e à organização coletiva de sua existência” (PV 376; IR 199). O que a utopia de Bloch nos diz é algo diferente, e vai mesmo muito além da antropologia, estendendo-se a toda ontologia. Jonas, entretanto, atém-se à parte referente ao homem e à história. E o que ele nos mostra é que a fórmula de Bloch, “S ainda não é P”, é uma ideia utópica que embora negue existência real ao homem verdadeiro, não significa que a negue em sonho. P, na fórmula, é o homem verdadeiro já existente em sonho em S, que pode e deve se tornar P. Que S não seja ainda P quer dizer que é ainda um momento contingente do processo necessário que desembocará em P. Tudo isto deflagra uma “teleologia secreta”.

Naturalmente, essa concepção de Bloch não é a única doutrina de um Ser inacabado. Mas não se deve pensar que ela seja igual a outras. Pois a teleologia aí não deve ser pensada como em Aristóteles, para quem nos seres mutáveis há uma dimensão de potencialidade, a faculdade de mudar, nem quer dizer que o ser tem um fim imanente em si mesmo, próprio à sua natureza, pois essa teleologia aristotélica significa “a eterna atualização *recorrente* dos diversos programas de seres em um universo acabado” (PV 377). O universo moderno, e em especial o marxista, como o de Bloch, é inacabado. Mas a potencialidade enquanto abertura ao novo não é aqui do mesmo tipo que a que

²²⁶ Ou: “a história passada não deixou ainda o Homem aparecer em sua verdade” (IR 193).

²²⁷ Pois “desde que todos nós devemos entrar no futuro com a imagem do passado, é de fato significativo, para além da tenacidade das concepções particulares do ‘Último Dia’ [no alemão: representações sobre os fins do tempo], se nesse passado encontraremos ou não a essência humana [*Menschen/human essence*] a respeito do qual também devemos nos preocupar no futuro” (PV 374-75; IR 198-99).

encontramos com a teleologia de Whitehead, isto é, aquela de uma novidade sempre criadora, nem a entelêquia da mônada de Leibniz que em sua inteminável série de representações é sempre autêntica a cada momento. Também não é a tendência a um fim jamais alcançável como a ideia reguladora de Kant (e também da ética do discurso). Tampouco se trata da novidade inaugurada pelo agir humano de que fala Arendt, pois tal novidade nada tem a ver com um fim esperado e desejado. O “ainda não ser” não é por fim a futuridade (*Zukunftsigkeit*) de que nos fala Heidegger, que nada mais é do que a propriedade ontológica do homem enquanto vive em direção ao futuro.

O que a fórmula de Bloch realmente diz é, antes de tudo, que o futuro está “prenunciado ou ‘prefigurado’ no passado, e não apenas negativamente, por suas falhas, mas em alguns exemplos luminosos e proféticos também positivamente. Esses de algum modo, em antecipação inconsciente, expressam e mantêm vivo o ‘sonho’ e são, portanto, a única ‘herança cultural’ digna de valor que irá mesmo sobreviver na era da consumação: eles incorporam o secreto ‘utopismo’ de toda história passada” (IR 199). Positivamente, então, o que a utopia oferece é uma “prefiguração do justo”, que atende no sonho com o nome de sociedade sem classes. A arte aparece aí como elemento de esperança.

Mas Jonas se pergunta: será que Eurípedes, Grünewald, Shakespeare, Goya, Dostoiévski e Kafka foram “jogos luminosos e prematuros para os tempos em que viveram? [...] será que a obra de Euclides tem o seu sentido na esperança da vinda de um Riemann? E a obra de Newton na esperança de um Einstein?” (PV 379). Ao que parece, a ciência não entra no substrato da “herança cultural”, segundo Bloch, que só enxerga a função utópica como função de transcendência. Mas o que há de mais problemático nisso tudo não é o que se critica no passado, mas aquilo que no papel de prefiguração recebe elogio: Jonas pensa no que Bloch afirma sobre o valor de um bom verso que permanece mesmo com a ruína dos impérios como algo que revela aquilo que nos espera no futuro. Contra essa desconsideração do valor de uma obra de arte, por exemplo, para o seu próprio tempo, e não para o futuro, Jonas lembra de seu encontro com o tríptico da Madona, de Bellini, na sacristia de São Zacarias, em Veneza, com o qual ele teve a experiência de um “instante de perfeição”, de um “fugaz ‘equilíbrio de forças extraordinárias’ [uma referência à beleza perfeita de uma obra de arte da natureza como uma borboleta rara]” (Joseph Conrad)²²⁸. “Essa obra humana”, diz Jonas, “é o próprio *presente* absoluto – nenhum passado, nenhum futuro, nenhuma promessa, nenhuma

²²⁸ Essa é uma experiência que se aproxima da experiência mística. Que Jonas afirme claramente que as experiências místicas não são as suas (cf. Entrevista a H. Scodel), não deixa de ser notável que é a esse mesmo tipo de experiência que ele trata como mística no PV, onde ele fala da “elevação mística” como “sensação de ‘ausência de situação’” e como “estado mais pessoal e fugaz” (cf. PV, p. 383)

posteridade, melhor ou pior, nenhuma pré-figuração [*Vor-Schein*] do que quer que seja, mas o brilho [*Scheinen*] intemporal em si [...] vislumbre de eternidade no fluxo do tempo” (PV 381)²²⁹. E o que ele salienta com isso para a questão da relação entre humanidade e história fica claro com essa afirmação cortante: “*nelas* [as grandes obras humanas] também está o *presente* [*Gegenwart*] do homem” (PV 38). Elas revelam não o que o homem será, mas o que ele é e sempre pode ser. Pensar algo diferente disso, isto é, pensar que tais obras esperavam por nós e mesmo foram concebidas para nós é roubar-lhes seu direito próprio.

Com isso já se pode pressentir a resposta de Jonas ao suposto caráter inautêntico da humanidade até agora. O erro fundamental da ontologia do “S ainda não é P” se encontra no fato de que “o homem está sempre aí e esteve aí durante toda a história conhecida: em seus altos e baixos, em sua grandeza e mesquinhez, em sua alegria e tormenta, em sua justificação e culpa – em suma, em toda a *ambiguidade* [*Zweideutigkeit*] de sua humanidade que lhe é inseparável” (PV 382; IR 200). Em virtude de “sua insondável [*unfantombable*] liberdade” (IR 201) ou da “insondabilidade [*Unergründlichkeit*] de sua liberdade” (PV 382) o homem sempre será diferente do que é, mas nunca mais genuíno. “O quase unívoco [*das beinahe Eindeutige*]” no homem pode se destacar da “ambiguidade humana universal” (*allmenschlichen Zweideutigkeit*), e é aí que aparecem os santos e monstros da humanidade. Disso resulta que “não há uma ‘natureza’ não ambígua [*eindeutig Natur*] do homem” (PV 385). Ele não é, por exemplo, bom ou mau em si, mas pode ser ambos. “Só os homens podem ser desumanos” (PV 385). E disso devemos “renunciar à ideia de uma ‘riqueza’ da natureza humana, sonolenta, disponível, que só necessita ser liberada (‘desatada’) para então se mostrar, graças à sua natureza. Existe apenas o equipamento biológico-espiritual dessa ‘natureza’ para a riqueza e a pobreza do poder ser, ambas igualmente naturais” (PV 385) – ainda que a vantagem penda para a pobreza, já que a riqueza, além de contar com as circunstâncias (“os erros de um estômago cheio serão diferentes daqueles de um estômago vazio”), tem que combater a indolência e a arrogância: isto é, a superação do mal tem de se haver com o que Jonas chama de “enigma da liberdade” (PV 386). Esperar que os monstros possam ser banidos é uma ilusão de uma concepção essencialmente boa do homem, que se mostra ingênua e falaciosa até mesmo frente ao conhecimento religioso mais inocente, que sabe bem do pecado, das tentações e da arbitrariedade do coração (cf. PV 382). “O homem realmente não ambíguo [*unambiguous*] da utopia pode ser o achatado,

²²⁹ Jonas se vale, nesta passagem, de um trocadilho intraduzível, pois *Vorschein* possui como radical o termo *schein*, de *scheinen* (brilhar). É perfeitamente traduzível *Vorschein* como aquilo que brilha anteriormente ou antes, de modo que a prefiguração é o brilho anterior (*Vorschein*) daquilo que vem a brilhar (*scheinen*).

comportalmente condicionado homúnculo da futurística engenharia psicológica. Esta é hoje uma das coisas que temos razão para *temer* no futuro” (IR 201)²³⁰.

Nesse sentido, Jonas é irrepreensível face ao utopismo de Bloch: “devemos aprender com o *passado* o que ‘é’ o homem, ou seja, o que ele *pode* ser, positivamente ou negativamente” (PV 384). Tal conhecimento nos ensina sobre as expectativas e exigências que podemos ter – uma “possibilidade periclitante”, para Jonas, pois o “‘esquecimento’ pertence à criatividade” – já que sempre precisamos nos projetar no futuro com uma certa imagem do que somos. Não há finalidade prefixada para o que virá, para o “ainda não”, só a surpresa.

Contra o temor pelo homem não ambíguo da utopia, Jonas nos convida a ter esperança na ambiguidade humana, isto é, no fato de que estará exposta à felicidade e à infelicidade, ao contentamento e ao descontentamento, etc. Não obstante, desprendidos da isca e do engodo da utopia, isto é, sem expectativas excessivas, devemos melhorar as condições de vida da humanidade de forma realista. Para tanto, Jonas contrapõe ao “otimismo inclemente”, um “ceticismo misericordioso” (cf. PV 386)²³¹.

Junto com a ambiguidade do homem deve ser exaltado o “fim em si de todo presente histórico” (PV 386). Não há uma pré-história que encontra em nós o seu fim, sendo por sua vez um meio para um fim futuro e definitivo. Tal fim definitivo não existe, e se existe não o podemos saber. Jonas lembra aqui da crítica de Ranke a Hegel: “cada época histórica é ‘imediate em relação a Deus’” (PV 387). Tudo é “transição”, “realização” ou “frustração” em relação ao que o antecedeu, mas não apenas prefiguração do futuro. Os grandes homens da história – e entre eles Jonas destaca Isaías e Sócrates, Sófocles e Shakespeare, Buda e São Francisco de Assis, etc. – não podem ser “superados”. É esse fato, inclusive, a expressão do que, para Jonas, o homem é enquanto pináculo da evolução, como veremos. Por fim, Jonas destaca que “o que há de funesto na rejeição de um valor

²³⁰ Na versão alemã, encontramos uma ligeira alteração: “O homem utópico, realmente tornado não ambíguo [*eindeutig*], pode ser apenas o homúnculo da futurologia social-técnica, vergonhosamente condicionado para se comportar e se sentir bem, e adestrado em seu âmago para a retidão da lei. Esta é hoje uma das coisas que temos razão para *temer* no futuro” (PV 382). Aqui Dewitte traduz *Zweideutigkeit* por “equivoco” (1988, p. 50), e *eindeutig* por “unívoco” (1988, p. 50-51). Frogneux, ao que tudo indica, seguindo Dewitte, traduz da mesma forma, embora trocando *Zweideutigkeit* por ambiguidade. Preferi traduzir *eindeutig* por “não ambíguo” vez que explicita o contrário de ambíguo que é o sentido que Jonas utiliza, e que ademais se confirma na sua tradução para o inglês para *unambiguous*.

²³¹ “No famoso romance *Irmãos Karamazov*, o narrador deixa em aberto quem seria o mais misericordioso, Cristo ou o Grande Inquisidor. Na vida real, por sorte, a escolha não se faz entre tais extremos, e a mistura precária entre ambos talvez seja o sentido da parábola. Uma confiança utópica no homem futuro, de par com uma desconfiança em relação ao homem atual, conduz ao que chamamos de um ‘otimismo inclemente’. A título de comparação, o dogma religioso do pecado, que entende que este não pode desaparecer da existência do homem, mas que pode ser perdoado, seria um exemplo de ceticismo misericordioso” (PV 411n24). Aqui está um ponto central da crítica jonasiana a um dos aspectos éticos problemáticos da antropotécnica atual.

autônomo ao próprio presente, para todos os ‘precursores’, é que aí chegamos naquela relação fatal entre meios e fins, na qual o fim mais sublime termina por sucumbir” (PV 387).

Do mesmo modo, pois, que Jonas rebatia o historicismo com a afirmação da compreensibilidade finita da história humana – que embora sendo uma compreensibilidade problemática, não é de modo algum inviável, mas realizável de modo mais ou menos incompleta, também contra o utopismo, a ambiguidade do homem aparece como elemento genuinamente humano, apesar de uma marca a mais da finitude própria a sua condição de radical abertura ao mundo. A história, portanto, revela o lugar da finitude humana, mas não apaga sua genuinidade; a história não dissolve o ser do homem, nem o revela como uma forma deficiente a ser plenamente realizada no futuro.

Por tudo isso, pois, é que, para Jonas, “todos estes sonhos utópicos devem ser contrapostos pelo fato de que ‘o homem’ sempre esteve presente com tudo que nele deveria ser evitado e tudo o que não pode ser suplantado” (PUMV 136; Jonas, 1997, p. 170). A ideia de uma imagem de homem é, portanto, uma contra-utopia. E se o é, não seria por outro motivo senão o de afirmar que a essência do homem, que não é de tipo fixo e rígido, aponta para algo que é digno no homem, isto é, “*que* existe alguma coisa digna a seu respeito e que nossa existência é digna de um futuro – de uma chance sempre nova de desenvolver nossa *potencialidade* para o Bem” (PUMV 136; Jonas, 1997, p. 170). Com esta última observação alcançamos o limite entre o que nos ensina a história e o que, por sua vez, nos diz a metafísica, pois falar em “nossa *potencialidade* para o Bem”, é já uma afirmação metafísica – e é também adiantar a resposta à questão fundamental da antropologia filosófica, como veremos. Pois, de fato, a metafísica não é apenas a segunda fonte da essência humana; antes é ela que, em última instância, “com seu conhecimento da existência, diferentemente *ontológico*, e não fenomenológico, nos instrui sobre o fundamento do que é verdadeiramente humano e do que é o *dever-ser* do homem” (PUMV 136; Jonas, 1997, p. 170). Assim, para além do aspecto histórico, é o elemento metafísico da antropologia filosófica que devemos seguir agora.

Seção II – As mediações do transanimal: ou das “razões” do Humano

Dissemos que o homem habita um mundo intermédio entre a animalidade e a angelicidade, e que esse fato significava um salto de descontinuidade na continuidade do ser como um todo, isto é, uma diferença qualitativa, específica, do humano em relação ao

animal, um salto do seu enraizamento biológico para o propriamente transanimal. Dissemos, ademais, que esta transanimalidade se faz presente de uma vez por todas em toda a história humana, marcando assim uma essencialidade do humano que nem o historicismo radical nem o utopismo ao estilo de Bloch podem recusar coerentemente. Mas afirmar defender que é ainda possível pensar uma essência humana não é ainda, entretanto, dizer o que se entende por essência, nem muito menos significa ter explicitado positivamente o que para Jonas compõe e constitui tal essência. Algo dessa resposta já foi adiantado na seção anterior sobre a ideia de potencialidade. Mas precisamos torná-la mais clara.

A primeira coisa a se salientar é que se Jonas recusa um homem sem imagem ao estilo evolucionista, devemos perguntar o que significa “imagem” se de fato há algo como uma “imagem de homem” para o filósofo. Francesco Borgia, por exemplo, intitula seu livro sobre Jonas por nada mais nada menos como *L'uomo senza immagine* (2006), para exatamente destacar o não natural no humano. Jonas não aceita – ou pelo menos não se satisfaz – com uma imagem de homem sem imagem (como é o caso da visão evolucionista). M.G. Pinsart (1993), por sua vez, toma como base para a sua resposta o fato de que Jonas recorrentemente se vale da identificação do homem à *imago Dei*. Em função disso, ela pensa que a noção de imagem em “imagem de homem” tem algo a ver com o significado de “ser imagem de”, de modo que, ao se voltar para o conceito de imagem que Jonas elabora no texto “Homo pictor”, ela pensa até mesmo que “se aplicamos os caracteres que Jonas dá da noção de imagem em geral àquela da ‘imagem de homem’, o fundamento teleológico e divino do ser humano aparece claramente. Suponhamos, portanto, que o objeto seja Deus aqui e que a imagem seja o homem” (Pinsart, 1993, p. 72). Com essa correlação estranhamente armada ela, então, destaca as características da imagem e pensa que o homem carrega em relação a Deus todos os elementos que uma imagem possui. Que por imagem de homem se aplique a ideia de imagem trabalhada por Jonas em *homo pictor*, como o faz Pinsart, é simplesmente absurdo, pois nessa comparação se esquece que a imagem possui e precisa possuir um aspecto estático. Um filme e uma encenação teatral não são uma imagem do que quer que seja; um desenho, uma escultura, sim. Basta constatar que o homem não é um mero desenho de Deus. O simples movimento próprio ao bicho humano joga por terra e destrói o mito hermenêutico de Pinsart²³². Portanto, não

²³² Isto não quer dizer que outros elementos apontados pelo que Jonas considera ser uma “imagem” não tenham relação com o significado de “imagem” na expressão “imagem de homem”. Dos traços salientados pela imagem, um especialmente importante a ser pensado é, como inclusive salientado por Pinsart, aquele da intencionalidade, que serve de fundamento para o valor em si da imagem de homem. O dever de preservar os aspectos que constituem essa imagem é resultado do valor da imagem mesma enquanto finalidade última.

faz o menor sentido afirmar, como Pinsart, que ao ter em mente a *imago dei* Jonas pensa o homem como uma imagem de Deus, no sentido de imagem proposto no ensaio sobre o *homo pictor* e a liberdade da imagem; nem faz sentido pensar que Jonas está tomando a concepção teológica como válida, pois ela apenas aparece como tendo validade no conteúdo que expressa (sobre isso teremos mais o que dizer adiante).

O que a autora não percebe é que o termo imagem em “imagem de homem” não tem o mesmo significado quando aparece na expressão “ser imagem de”. No primeiro significa concepção, definição; no segundo, semelhança. Definir é pensar a essência e a natureza de algo. Quando falamos “qual é a imagem que tens de...?” dizemos o mesmo que “o que pensas sobre...?”. Já ser-semelhança significa carregar o *eidós* próprio de algo. Ser-*eidós* *pode* significar essência (principalmente se pensamos em algo físico, não vivo, que não “existe”); essência, entretanto, tem para Jonas, quando da reflexão sobre o ser da vida uma significação diferente. A reflexão ontológica, a reflexão sobre a essência, sobre o que difere algo, é a reflexão sobre o que torna esse algo aquilo que ele é *potencialmente*. Essência aqui já não é aspectualidade, mas aponta para um fazer, um processo, um agir e suas potencialidades. Quando perguntamos pela diferença entre o homem e o animal, perguntamos pelo que o homem *pode* fazer diferentemente do que o animal o pode. Ao utilizar a conceitualidade que diferencia potencialidade e atualidade Jonas continua, em essência, aristotélico²³³. Quando Jonas fala da imagem de homem certamente ele não se refere senão ao modo de ser (comportamento) do homem, e não à sua aspectualidade. Esta é uma lição que ele aprendeu na escola de Aristóteles (*De Anima*) e de Heidegger. Essa mudança de atitude encontrou lugar na teoria biológica também, com o renomado zoólogo Ernst Mayr, que ao perceber a incapacidade da modelo tipológico-platônico para pensar o conceito de espécie biológica, viu-se obrigado a conceber o que hoje se conhece – e em boa parte se critica e se compreende mal – como o conceito biológico de espécie. Aqui não podemos falar propriamente de um *eidós* em sentido morfológico apenas, mas o elemento agrupador e diferenciativo é pensado a partir dos mecanismos de limitação da reprodução sexual dentro de um determinado grupo de seres vivos numa determinada área geográfica. Que Mayr tenha reduzido o elemento diferenciativo ao aspecto reprodutivo sexual é realmente uma pena, já que desconsidera e não tem o que fazer com seres vivos que possuem reprodução assexuada²³⁴. Mas, de qualquer modo, o critério aqui é aquele do

²³³ Arendt percebeu e de certo modo recriminou essa atitude de Jonas ao escrever-lhe sua carta sobre a conferência sobre a compreensão (*Verstehens-Vorlesung*) de Jonas, pois pensava ela que isso tornava problemático a reflexão sobre o aparecimento da novidade no mundo.

²³⁴ O próprio Mayr parece ter ido além de si mesmo quando se percebe que os traços que ele utiliza para distinguir várias espécies de pássaros não se fixam apenas no comportamento reprodutivo, mas também de

comportamento, do fazer, do agir. Ora, o orientar-se pelas faculdades do ser vivo foi já a solução que Aristóteles ofereceu no *De Anima*, e em Jonas ela ganha ainda o acréscimo da ideia de potencialidade. Jonas diz no não publicado *Organism and Freedom* (1957): “desejamos encontrar o que constitui aquele nível de vida que o homem ocupa, isto é, quais *novas possibilidades* de existência vêm à luz com o aparecimento do homem na escala evolutiva. Nem mesmo a novidade como tal é suficiente para suprir a *differentia* de um nível como um nível, mas apenas a novidade que genericamente aprimora [*enhances*] a própria capacidade de viver” (HJ 13-11-1, p. 307). Assim, daqui em diante ao pensarmos a imagem do homem enquanto sua essência-potência precisamos pensar os poderes ou faculdades que o distinguem do animal. Essas faculdades são a expressão das próprias mediações do humano, e elas lhe abrem uma nova distância em relação ao mundo – uma distância que constitui uma nova abertura para o mundo, uma transcendência radical. Assim, devemos buscar elucidar as mediações do humano para compreender as distâncias que a humanidade pode acessar.

§13 – Razão teórica ou “razões” teóricas? O modelo visual, o sentido dos sentidos e a linguagem

Jonas não escreveu apenas um texto sobre a antropologia filosófica, e em cada um desses ensaios ele utiliza uma forma diferente de apresentação. No famoso ensaio sobre o *homo pictor*, por exemplo, seu ponto de partida é um experimento mental – ou como ele chama: um “experimento heurístico”: ele se propõe pensar aí uma situação fictícia onde astronautas buscam certificar-se de que em outro planeta há “homens”. Neste ensaio, entretanto, Jonas limita-se a tratar de apenas uma faculdade – a mais importante, já que marca a *differentia* entre homem e animal propriamente – mas, que por outro lado deixa de lado outras faculdades que compõem as mediações dessa nova forma de vida que é o ser humano. Assim, não seguiremos esse procedimento específico. Antes adotaremos o método que Jonas utiliza em outro de seus ensaios antropológicos, aquele intitulado “Werkzeug, Bild und Grab” [Ferramenta, Imagem e Sepultura] (1985-86), em que o filósofo restringe-se a identificar as “categorias paradigmáticas do que o homem *produziu* desde os tempos mais primitivos” e pergunta pelo que cada uma delas “tem a nos dizer sobre o que unicamente é peculiar a ele” (PUMV II 37).

outro tipo (cf. Mayr, 1973[1963]). Ele não se sente constrangido em dizer, por exemplo, que “o homem é, de fato, tão único, tão diferente de todos os outros animais como tem sido tradicionalmente defendido pelos teólogos e filósofos” (2002, p. 279).

13.1 – É o Homem o *homo pictor*?

Entre os vários “produtos” do homem, a escolha de Jonas recai sobre a ferramenta, a imagem e a sepultura – três artefatos que segundo ele “aparecem entre os remanescentes do passado muito antes da época de culturas históricas, antes dos grandes templos dos deuses e das tábuas escritas” e que “não deixam dúvida quanto à sua origem humana e revelam várias qualidades humanas decisivas” (PUMV II 37). É o que precisamos considerar. Aqui, entretanto, tomamos a decisão de começar pela imagem, e não pela ferramenta, já que ela revela-se como o artefato que goza da preferência de Jonas para pensar a *differentia específica*. Assim, precisamos entender o que é uma imagem para então compreendermos o que um tal artefato permite compreender sobre o modo de ser do homem, suas faculdades e sua atitude diante do mundo.

13.1.1. O que é uma Imagem?

Jonas define uma imagem²³⁵ a partir de oito propriedades distintas:

1. *Semelhança* (“*likeness*”/ *Ähnlichkeit*): “uma imagem”, diz ele, “é uma coisa que apresenta uma semelhança com outra coisa, sendo *claramente reconhecível* no momento que se quiser” (PL VII 159; OF IX 228).

2. *Intencionalidade e artificialidade intrínseca da semelhança*: “a semelhança é *produzida com uma intenção*” (PL VII 159; OF IX 228) e disso resultam alguns elementos importantes: antes de tudo (a) *artificialidade reconhecível*: o fato de ser intencional oferece à imagem o caráter de *artefato*, o que significa que uma semelhança natural (tal como imagens especulares como a do reflexo no espelho ou na água ou sombras, etc.)²³⁶, sendo concomitante à coisa e sendo membro de uma relação causal e não uma representação (*representation/Repräsentation*), não constitui uma imagem. Uma imagem é constituída sempre de uma semelhança artificial ou artificialidade, ou o que quer dizer o mesmo, de caráter intencional (*intendedness/Absichtliche*), e essa artificialidade precisa ser tão *reconhecível quanto a própria semelhança* – ela permanece como “‘intencionalidade’ intrínseca no produto” (PL VII 159; OF IX 229), isto é, enquanto “‘intencionalidade da representação [*intentionality of*

²³⁵ Particularmente interessante é já o a própria escolha do termo inglês *image*. Alguns autores como Shirra & Sachs-Hombach (2007) e Höhle (2001[1994], 35) utilizam sempre o termo *picture* ao invés do termo *image*. Essa atitude, ainda que louvável por sua tentativa de tornar o texto mais compreensível, expõe-se facilmente a equívocos como ao de se identificar *ipsis litteris* uma imagem com uma pintura. É importante, portanto, deixar o termo *image*, o que no português encontra perfeito equivalente em “imagem”, pois em seu sentido mais amplo e abstrato contém em si mesmo a ambiguidade da qual Jonas se vale.

²³⁶ Esses exemplos são oferecidos no não publicado *Organism and Freedom* (cfr. HJ 13-11-1, p. 325).

representation/Intentionalität der Darstellung]” (PL VII 159; OF IX 229). Além dessa artificialidade reconhecível se observa também (b) *unilateralidade e irreversibilidade da relação de imagem*, quer dizer, a relação de imagem expressada pela intencionalidade (mas também na semelhança natural) não pode ser invertida. Como Jonas destaca, ainda que a “semelhança em si mesma seja mútua, a relação de imagem que se utiliza dela é unilateral <no alemão se acrescenta: e irreversível>: a coisa artificial é uma imagem da natural, mas a natural não o é da artificial” (PL VII 159; OF IX 229) (cf. também PL VII 159n; OF IX 228-29n). Jörg Schirra e Klaus Sachs-Hombach (2010, p. 6) pensam que o que Jonas diz aí é que “a relação de semelhança [*resemblance*] originalmente simétrica se torna assimétrica”. Mas note-se aí um pequeno deslize: não é a relação de semelhança que é unilateral e irreversível, mas a relação de imagem (*image relation/Bildbeziehung*), pois é fácil perceber que quem me vê, reconhece que minha imagem se me assemelha. Isto não é motivo, entretanto, para se pensar que sou uma imagem de minha imagem.

3. Da “incompletude ontológica” da semelhança: a superficialidade como condição básica. Como uma imagem não pode ser a duplicação do objeto representado (pois aí ela seria o mesmo tipo de objeto), a semelhança não pode nem precisa ser completa também, mas apenas ser perceptível como “mera semelhança”. No belo exemplo de Kersten: “o ator representando Hamlet de fato morreria no palco” (2001, p. 64)²³⁷. É o fato de não ser uma exata duplicação do objeto que faz da imagem algo diferente da imitação e da cópia: o “verdadeiro sentido <da imagem> é representar, não simular, o objeto” (PL VII 160; OF IX 229)²³⁸, ainda que ela possa, de fato, me iludir em função da visão principalmente – como é o caso, por exemplo, com certas frutas de plástico; com o acréscimo dos outros sentidos isto muda radicalmente²³⁹. No caso das frutas de plástico, a imitação visa intencionalmente iludir o observador, algo que não acontece com a imagem. A semelhança só precisa ser “deliberadamente ‘superficial’” (PL VII 160; OF IX 230), isto é, ela não se pretende uma semelhança da substância, ela é “insubstancial”, ou melhor, possui sua própria substancialidade. Mais ainda: tal superficialidade é a “condição básica” do gênero “imagem”, sendo mesmo o que constitui seu status ontológico. Schirra e Sachs-Hombach (2010, p. 6) traduzem esse traço da imagem como “inconsistência” da

²³⁷ O exemplo sofre da falha, entretanto, de pensar que uma encenação teatral é uma imagem, o que segundo Jonas não é, como veremos adiante.

²³⁸ Apesar do que diz Jonas, representação envolve cópia e simulação para a tradição filosófica.

²³⁹ Essa observação feita por Jonas é de grande proveito para uma fenomenologia dos sentidos, e para identificar a especificidade do elemento visual, que ele trabalha com tanta maestria em “A Nobreza da Visão”: sua fraqueza enquanto sentido que apesar de acessar o real eterno nos oferece mais facilmente também o engano, a ilusão, a decepção. Sobre uma análise fenomenológica da ilusão da imagem, ver Leyendecker (1913).

“representacionalidade [*representationality*]”. Mas não se trata de uma inconsistência, por que a intenção não é imitar ou duplicar, logo a imagem não precisa ser medida em relação a um parâmetro de mais consistente ou não. Simplesmente não faz sentido dizer que uma imagem é mais ou menos inconsistente: para ser uma imagem ela só precisa representar o objeto de que é imagem. Este pequeno equívoco comete também Kersten (2001), que associa “incompleto” com “inadequado”. Ser incompleto não significa necessariamente – e principalmente não no caso de uma imagem – ser inadequado, já que caso cumpra a função de representação de um objeto a imagem terá desempenhado seu papel. Naturalmente uma imagem pode ser melhor ou pior, mas não inconsistente e inadequada. Ademais, esse aspecto da superficialidade carrega também intencionalidade.

4. *Da incompletude ontológica da semelhança: a idealização.* Em seu aspecto positivo, a incompletude é resultado da seleção dos traços “representativos”, “relevantes” ou “significativos” – em contraposição à omissão de outros. Antes de tudo, a primeira seleção é “genericamente predeterminada pelo domínio da visão: a natureza humana escolheu com antecedência pelo aspecto visual como representativo das coisas” (PL VII 160; OF IX 230). Depois, observa-se uma seleção mais arbitrária e particular, referente, por exemplo, ao meio no qual a representação é feita: no plano a incompletude da representação é maior do que no sólido. Sobre esse aspecto da seletividade na semelhança, observa Jonas ainda algo importante: “quanto mais bem-sucedida a seleção a esse respeito, maior a incompletude que a representação pode se permitir... Assim, um ‘menos’ em completude pode significar um ‘mais’ em semelhança essencial” (PL VII 161; OF IX 231). E a idealização é o aspecto positivo da incompletude. “Mesmo uma fotografia é seletiva e, portanto, ‘idealizadora” (HJ 13-11-1, p. 326). Uma vantagem não só de economia, mas também de expressividade. Economia e idealização trazem o essencial para frente, enquanto o exagero de acidentes afugenta a concentração simbólica no essencial do que se representa.

5. *Da incompletude ontológica da semelhança: a não literalidade:* para além da mera omissão e seleção de traços, se encontra a “alteração dos próprios traços selecionados” (PL VII 161; OF IX 231), e isto em função de razões específicas: (1) a intenção de aumentar a similitude simbólica; (2) a intenção de satisfazer interesses visuais outros que não a representação; e (3) como resultado de habilidade inadequada. A dissimilaridade (ou afastamento) pode ir da caricatura, passando por desenhos infantis ultra-simplificados, até uma expressão totalmente estilizada do que é representado; ela é parte inseparável do processo de “tradução”, e a tolerância a esse respeito é indefinida, aceitando, inclusive, a escrita ideográfica. Assim, “carregada por esta capacidade para além dos termos iniciais da

imagem, a função representacional pode se basear cada vez menos na similitude real do que no mero reconhecimento da intenção” (PL VII 162; OF IX 231-32). Na versão alemã, Jonas ainda acrescenta: “a representação figurativa [*abbildende Darstellung*] pode ser substituída, por fim, pela representação funcional [*stellvertretende Repräsentation*]” (OF IX 232) – onde “representação funcional” significa a representação que tem uma função outra que não apenas figurar ou representar um objeto. Portanto, a “província da imagem”, onde um certo grau de semelhança se faz necessário para o reconhecimento da intenção, pode com a convenção simbólica se encaminhar para uma crescente “emancipação da ‘literalidade’” (PL VII 162; OF IX 232). De qualquer forma, abstração e estilização fazem parte do processo pictórico como tal. É nessa trilha de graus de liberdade que levam até formas nunca vistas que “a faculdade pictórica abre o caminho para a invenção” (PL VII 162; OF IX 232). É impossível não destacar o elemento profundamente simbólico da imagem que aqui se evidencia, bem como o caráter inventivo que o trabalho com as imagens pode carregar. Isto terá ressonâncias enormes quando da consideração das faculdades humanas.

6. *Visualidade e generalidade da imagem*: aquilo que é representado é a forma visual. “A visão garante a maior liberdade para a mediação da representação” (PL VII 162; OF IX 232), pois: (1) tem à sua disposição uma grande riqueza de dados; e (2) admite um grande número de identidades variáveis. Várias são as formas sob as quais um objeto pode ser representado, haja vista as diferenças de posição e perspectiva (do objeto e do observador). Esses “aspectos” desfrutam de uma série de independências: independência quanto às variações de tamanho (por causa de distância), cor e brilho (por causa de luz), e quanto à completude de detalhes (por causa do movimento do objeto). A forma permanece apesar das variações do sentido, como brilho, cor, tamanho, etc²⁴⁰. “A visão por si mesma sugere a ideia de representação e, como seu meio, uma ideia de forma... A visão é o principal meio perceptivo de representação porque não é apenas o principal sentido de objeto, mas também é a terra natal da abstração” (PL VII 162; OF IX 233)²⁴¹. Como bem explicitam Schirra e Sachs-Hombach (2010, p. 6), a relação da visão com o objeto “exemplifica a relação entre o *eidōs* e um simples objeto de maneira paradigmática”, e isto sugere que a “generalidade se torna sensitiva nas figuras [*pictures*]” (Schirra e Sachs-Hombach, 2010, p. 7). Jonas não destaca isso, mas é bastante óbvio que por seu elemento “visual”, a imagem

²⁴⁰ Jonas dizia no não publicado *Organism and Freedom* (1054-57) que “a audição em certos aspectos chega bem mais perto disso [analogia entre objeto e forma?!]. E assim temos pintura [*painting*] (etc.) e música, o visual e o acústico, como duas formas de artes do sentido” (HJ 13-11-1, p. 328).

²⁴¹ Aqui entra toda a influência de Aristóteles: é o sentido da proporção, a capacidade de representar o grande com o pequeno e o pequeno com o grande que está em jogo na descoberta da proporção (HJ 13-11-1, p. 326).

eterniza o objeto do qual é imagem ao ser o veículo da forma eterna de tal objeto – um resultado próprio da visão, como Jonas já mostrara em “A Nobreza da Visão”.

7. *Visualidade e Existência não-dinâmica da imagem*²⁴²: a imagem é inativa e está em repouso; ela possui uma “presença estática” (e sem vir-a-ser), mas pode representar movimento e ação: perda da pré-história causal/natural do que se representa ou não representação da substância do nexos causal. Aí se destaca uma diferenciação dos estratos na constituição/estrutura ontológica da imagem: uma coisa é o representado (*the represented/das Dargestellte*), outra, a representação (*representation/Darstellung*), e ainda outra é o veículo de representação (*vehicle of representation*) ou representante (*Darstellende*), a coisa figurante (*imaging thing*) ou suporte físico da imagem (cf. PL VII 163; OF IX 233). Ainda em termos ontológicos, é preciso dar um passo a mais: “o que é representado sob o modo de imagem é, na imagem, tirado do comércio causal das coisas e transposto para a existência não-dinâmica que é a existência da imagem propriamente – um modo de existir que não se deve confundir nem com aquele da coisa figurante [*imaging thing/abbildenden Dinges*] nem com aquele da realidade figurada [*imaged reality/abgebildeten Wirklichkeit*]” (PL VII 163; OF IX 233). Assim, temos três estratos: a imagem, o representado e a coisa em que a imagem é representada. Apesar das últimas duas manterem relação com a ordem causal, a imagem (ou a função da imagem), na realidade pictórica ou representada, afasta-se do nexos causal²⁴³. Assim, representar o perigoso ou violento, não precisa ser perigoso ou violento. A ausência de vir-a-ser e movimento real, ainda que não de sua representação ou expressão, é o que difere uma imagem de uma pantomima (teatro gestual), ou da representação própria do teatro e do cinema, nos momentos em que a fala não aparece e nem precisa aparecer²⁴⁴, e até do simbolismo da dança – uma diferença idêntica a que existe entre escrita e fala. O próprio fato da imagem ser representada em um meio estático já sinaliza para a sua “presença estática”. Pelo mesmo motivo uma pegada pode, por essas razões, facilmente ser distinguida como uma não-imagem, em comparação com uma figura ou quadro ou pintura, pois na pegada, enquanto efeito, está indicada a história de sua causação, enquanto o quadro é um sinal não do movimento do pintor, mas do objeto pintado²⁴⁵. “A imagem não

²⁴² Schirra e Sachs-Hombach (2010, p. 7) designam essa propriedade de “inatividade”.

²⁴³ Flusser (2005, p. 9) designa esse elemento da imagem de “natureza mágica da imagem”.

²⁴⁴ Mesmo que no caso do cinema o murro não precise ser, de fato, representado com um verdadeiro murro! – ainda que o mesmo não se passe com o beijo nem com as quedas realizadas pelos dublês – tudo está em real movimento. O exemplo de Kersten (2001), referido no ponto 3 acima, não é correto exatamente porque se trata de uma representação que se expressa pelo movimento. O elemento distintivo ressaltado aqui para a imagem é a ausência de vir-a-ser ou movimento. Vale a pena oferecer alguns exemplos do que Jonas entende por imagem: Pinturas, figuras, desenhos, afrescos, petróglifos, arte rupestre, uma escultura – representações em meios sólidos ou planos (cf. PL VII 161 OF IX 230).

²⁴⁵ Ou das imagens abstratas do pintor.

representa a causalidade de seu próprio vir a ser” (PL VII 164), ainda que a técnica do pintor possa deixar visível o toque de pincel da mesma forma que a ação motora transparece na escrita – um efeito que pode ser, inclusive, proposital. Nesse último sentido, a marca do pintor na imagem, mais do que representar, busca expressar. E aí se pode dizer que a função expressiva é “mais do que a imagem” (HJ 13-11-1, p. 329).

8. *Idealidade da imagem*. É o resultado da diferença dupla entre imagem e seu suporte (físico), e entre imagem e o representado²⁴⁶. É essa consequente tripla estratificação que torna possível que a imagem apresente, inclusive, uma “presença não-causal”. Eis o que disso diz Jonas: “o substrato pode ser considerado em si mesmo, a imagem em si mesma, o objeto da imagem em si mesmo: a imagem ou semelhança paira como uma terceira entidade ideal entre o primeiro e o último, ambas entidades reais, conectando-as sob a forma única da representação [*representation/Repräsentation*]” (PL VII 164; OF IX 234)²⁴⁷. Tudo isso fica mais claro com duas últimas observações sobre essa estratificação ontológica. Assim que, *quanto à diferença entre imagem e coisa figurante*: (1) é ela o que permite que a imagem seja representada; e (2) uma cópia não é imagem da imagem, mas uma duplicação da coisa, isto é, diferentes cópias são uma imagem só. *Quanto à diferença entre imagem e objeto figurado*: (1) pode ser representado por várias imagens que elucidam ora um aspecto ou outro; (2) Uma imagem pode representar vários objetos. O desenho de um organismo específico representa todos os indivíduos dessa espécie. Enfim, “uma vez que a representação se dá através da forma”, diz Jonas, “ela é essencialmente geral. A imagem simboliza sensivelmente a generalidade posta entre a individualidade da coisa figurante e aquela dos objetos figurados” (PL VII 165)²⁴⁸.

13.1.2. *As Faculdades e atitudes do homo pictor*

Uma vez analisadas as propriedades da imagem, Jonas passa a analisar quais faculdades permitem o homem produzir e apreender imagens. O que está em jogo aqui é o

²⁴⁶ Schirra e Sachs-Hombach (2010, p. 7) traduzem esses três níveis ontológicos pela diferenciação entre “representação’ (a figura [*picture*]), ‘aquilo que está representando’ (veículo da figura), ‘o que é representado’ (conteúdo da pintura)”. O erro dos autores parece claro: ao traduzir *image* por *picture*, eles acabam tendo que distinguir *picture* e *picture content*, quando a diferença é entre os entes reais ou materiais e a imagem, que se destaca não por seu conteúdo, mas pela forma. Se se preferir, “o representado” não é o conteúdo da representação, mas o objeto da imagem, isto é, aquilo de que se faz imagem.

²⁴⁷ Em “Werkzeug, Bild und Grad”, Jonas resume isso assim: “a imagem se distingue de seu suporte físico, e o objeto representado se distingue, por sua vez, de ambos. O *link* suspenso entre as duas realidades físicas – a coisa figurante e a coisa figurada –, o *eidōs* como tal, torna-se o objeto real da experiência” (PUMV II 41).

²⁴⁸ Em alemão encontramos uma ligeira modificação: “Já que a representação aparece através da forma, ela é essencialmente geral. Na imagem, a generalidade é perceptível, e interpolada entre a individualidade da coisa figurante [*Bilddinges*] e aquela das coisas figuradas [*abgebildeten Dinge*]” (OF IX 235; PUMV II 40).

fato de que o produzir e o reconhecer imagens são duas expressões de uma mesma condição de possibilidade. Nesse sentido, a pergunta pode ser feita, então, assim: o que a imagem, enquanto artefato humano, permite pensar sobre a essência do homem?

Antes de tudo, ela explicita a capacidade do sujeito humano de perceber “meras semelhanças”, isto é, perceber que a semelhança que uma coisa carrega de outra não a identifica com esta tal coisa, mas apenas a representa. O exemplo aqui é aquele do espantalho. Claramente percebido como semelhante a um homem, mas não confundindo-se com ele, o espantalho não ilude um homem, mas sim o pássaro, destinatário da ilusão que o espantalho, enquanto uma imagem, carrega consigo²⁴⁹. O que Jonas destaca aqui é a diferença entre a capacidade humana de perceber a estratificação ontológica envolvida na percepção de uma imagem, uma vez que imagem, coisa figurante e coisa figurada se diferenciam. O mero animal (no nosso exemplo, o pássaro) não é capaz de distinguir essa estratificação. E cumpre notar que o que está implicado não é a acuidade perceptiva, mas diferentes faculdades de apreensão de níveis ontológicos distintos. Quer isto dizer: a percepção da mera semelhança “envolve mais do que a mera percepção. De fato, a figuralidade (“*image*”/*Bildlichkeit*)²⁵⁰ não é uma função do grau perceptivo da semelhança, mas uma dimensão conceitual própria na qual todos os graus de semelhança podem ocorrer” (PL VII 166; OF IX 237)²⁵¹. A percepção da semelhança é equacionada por uma distinção não-perceptiva. O princípio envolvido aí é o da separação intencional entre forma (*eidos*) e matéria (existência), de modo que é o *eidos* que será o objeto verdadeiro da apreensão humana. O animal percebe apenas o objeto presente, não distinguindo tal objeto

²⁴⁹ Esse exemplo, entretanto, parece ir contra o que o próprio Jonas dissera páginas atrás (cf. PL VII 160; OF IX 229-30), porque da mesma forma que o pássaro se engana com o espantalho, o homem se engana com frutas de plásticos – tudo isso, claro, em função da intenção que tais objetos carregam consigo. A contradição, entretanto, é apenas aparente, porque uma nova inspeção por parte de um homem, envolvendo outros sentidos, desfaz a ilusão, o que não acontece no caso do pássaro. Assim, percebe-se que o engano inicial era resultado de uma má aplicação do conceito de semelhança, e não da capacidade ou não de utilizá-lo. Jonas diz: “o homem pode, claro, se iludir ocasionalmente e confundir uma imagem com a coisa real; mas isso significa meramente que na ocasião ele não aplicou de modo algum a categoria de imagem” (PL VII 166n; OF IX 237n). Ou seja, uma coisa é não aplicar a categoria de imagem, outra é não poder de modo algum aplicar (como é o caso com o animal). Um estudo recente mostrou como certos pássaros até mesmo se valem dessa incapacidade de distinguir a mera semelhança para fazerem com que outras mães cuidem de e choquem seus próprios ovos.

²⁵⁰ O termo “*image*” aparece entre aspas aqui, porque não se trata mais de algo representado em um meio físico, mas da qualidade de imagem de uma imagem.

²⁵¹ Em WBG, Jonas salienta algo importante que até então não destacara tão claramente: “A percepção em si, entretanto, nada sabe da representação [*Repräsentation*], ela conhece apenas a simples apresentação [*Präsentation*], onde cada uma aparece por si mesma e não como outra coisa. Ela é o direto dar-se daquilo que está presente [*Anwesenden*] em sua presença [*Anwesenheit*]. A figuralidade [*Bildlichkeit*] que aquilo que está ausente [*Abwesende*] oferece é de fato uma dimensão conceitual própria, na qual todos os graus de semelhança visíveis podem dar-se de um modo representacional” (PUMV II 40-41).

de outro que se lhe assemelhe. Naturalmente, o encontro com um objeto pode ativar “traços da memória”²⁵² que se ligam a associações anteriores.

Jonas explicita passo a passo como a percepção da mera semelhança própria da faculdade de separar *eidōs* e realidade concreta acontece e é possível. Ele se vale na verdade de dois passos.

O primeiro refere-se ao *momento de encontro*. De saída, deve-se entender o que Jonas considera como a dadidade (*givenness/Gegebenheit*) da realidade, e isto implica começar pela percepção. Ora, o *eidōs* é objeto dos sentidos. Mas “na percepção os objetos externos são apreendidos não apenas como ‘tal ou tal’, mas como ‘aí’” (PL VII 168; OF IX 238), isto é, os objetos se apresentam não apenas com suas qualidades e conteúdos (a “forma” em Aristóteles), mas impondo-se à percepção – Jonas fala, por exemplo, de “presença auto-doadora [*self-giving/sich-selbst-gebend*]”, que seria “a experiência da realidade do objeto como co-existindo comigo aqui e agora e por si mesmo determinando minha condição sensorial” (PL VII 168; OF IX 238). Este “elemento de encontro” está presente na percepção e acrescenta algo ao conteúdo eidético. Isto é importante porque a imagem nunca é apenas fruto da atividade abstrativa da visão. Veremos isso mais adiante.

Dando um passo adiante do momento de encontro, momento onde a dadidade do real oferece um elemento importante para o conteúdo eidético, encontramos o *momento de abstração*, que permite a passagem da sensação para a percepção. Aqui podemos observar um paradoxo: a efetividade sentida com os dados da senso-percepção, necessária para a experiência da “realidade” do real que se atesta na realidade de minha afecção, “precisa em parte ser cancelada de novo para permitir a apreensão de sua ‘objetividade’ <na versão alemã, Jonas complementa: de seu existir-por-si-mesmo de forma separada>” (PL VII 168; OF IX 239). Essa passagem da sensação efetiva para a “objetividade” atende mais detalhadamente aos seguintes “momentos”: antes de tudo (1) temos, em sentido amplíssimo, uma “abstração” do estado de estimulação sensorial: aí a percepção do objeto toma o lugar da afecção orgânica em função de um “desengajamento da causalidade do encontro”, o que fornece uma “liberdade neutra”. Aqui a “base afetiva” (de afeto, tal como entendido em etologia) – isto é, a modificação do tônus muscular decorrente da estimulação, da irritação, etc. – é cancelada; em seguida (2) a percepção, em um sentido mais aceitável, “abstrai” do imediato conteúdo sensorial da afecção a identidade do objeto.

E a esse respeito duas observações se fazem necessárias. Primeiro, o processo abstrativo não depende de uma duplicação de sensações (passadas e presentes), mas é

²⁵² Estranhamente Jonas utiliza o termo memória em referência a um animal, coisa que mais tarde ele irá diferenciar – o animal possuindo lembrança e o homem possuindo memória.

realizado num primeiro aparecimento. Não é preciso dois livros para que a ideia “livro” seja separada do livro particular, que posteriormente poderá ser encontrado e reconhecido como do mesmo tipo que aquele de que se abstraiu a ideia “livro”. A explicação para isto seria: “a identidade da configuração como tal é percebida através de toda a escala de suas *possíveis* transformações visuais” (PL VII 169; OF IX 240).

Ademais, o dois “momentos” abstrativos não são separáveis em si mesmos senão a título de exposição, mas antes vêm juntos – uma “abstração continuada” das diferenças das sensações sucessivas. É essa “abstração continuada”, a qual em si mesma é uma “abstração visual” (PL VII 168), que “torna possível o que Kant chamou de síntese de reconhecimento” (PL VII 168; OF IX 239)²⁵³. Note-se que esse importante aspecto do problema nos diz duas coisas de uma só vez: (1) a visão é o sentido realizador da abstração em seu duplo feito; e (2) a abstração visual é condição de possibilidade de um novo ato, aquele que Kant chamou de “síntese da reconhecimento”.

13.1.3. *A nobreza da visão e o sentido dos sentidos para o ultrapassamento das “aflições das aparências”*

Consideremos o fato de que o responsável por esse duplo feito abstrativo – “o cancelamento do auto-contido objeto da condição afetiva da sensação” e “a preservação de sua identidade e unidade através de toda a extensão de suas transformações possíveis de aparecimento” – é a visão. Nesse sentido, falar do homem como *homo pictor* e apontar para “a nobreza da visão” são dois atos que seguem uma mesma direção: a visão é elevada a um lugar altíssimo. Isto não quer dizer que ela seja fundamental nem que faça o trabalho sozinho. Algo que não pode ser desprezado aqui é o “sentido dos sentidos”, isto é, a relação de complementaridade dos vários sentidos²⁵⁴. Vejamos o que está em jogo aqui.

Mas o que há de nobre na visão? A ideia de uma nobreza da visão não é nova, mas estava já bem presente nos antigos. Apesar de não explicado em suas propriedades que lhe concedem a honra e apesar de não comparado com as virtudes dos outros sentidos, a visão foi tomada como modelo da percepção e como sentido mais nobre e paradigmático da super-estrutura intelectual. Ora, mas se bem se nota outros pensadores prestraram suas honras a outros sentidos: para Herder é a audição o sentido mais elevado, assim como para

²⁵³ Por síntese da reconhecimento Kant entendia a síntese do conceito que, ao lado da síntese da apreensão (como tal, intuitiva) e da síntese da representação (como tal, imaginativa), compõe as três sínteses fontes subjetivas de todo conhecimento possível do entendimento, e têm como princípio a espontaneidade. Veremos que, para Jonas, tal síntese aparece representada sob o nome de liberdade eidética da imaginação e da imagem.

²⁵⁴ Esta é uma tese que Jonas aprende com o psicólogo Erwin Straus. Embora Jonas não cite esse trabalho específico de Straus sobre o “Sentido dos sentidos”, ele cita outros dois textos do psicólogo, textos que não deixam de explicitar a tese referida.

Marcel; para Palagyi, o tato, e para Friedmann, a visão. Em seu ensaio “The Nobility of Sight”, Jonas sente então a necessidade de tomar parte nessa situação e corre em defesa da visão. Ele salienta mesmo que um dos resultados da sua investigação confirma a compreensão antiga sobre a visão. Para tanto, ele, como sugere o subtítulo do ensaio, oferece uma “fenomenologia dos sentidos”²⁵⁵. Mas certamente uma fenomenologia não pode oferecer a resposta para a nobreza do que quer que seja; ela pode apenas descrever e conseqüentemente diferenciar. O valor tem que ser dado a partir de um critério não fenomenológico. Assim, algo sobre esse critério precisa ser elucidado. Em seu texto, Jonas pressupõe o critério, mas é fácil mostrar sobre o que ele recai.

O filósofo encontra seu critério da nobreza da visão mais uma vez em Aristóteles. Tal nobreza era defendida já pelo Estagirita no primeiro capítulo da *Metafísica*. E é daí, inclusive, que Jonas parece tirar a inspiração para o seu próprio elogio da visão. Eis o que ele elucida em seu curso intitulado *Life and Organism*:

“a audição e a visão são mais elevados e não estão intimamente ligados à ação. O grau de diferenciação é o principal ponto que Aristóteles oferece em favor da visão. Trata-se do sentido, diz ele, que admite a maior variedade de diferenças e de maior precisão. A riqueza dos diferentes dados, o grau de discriminação – aqui a visão tem a preferência sobre a audição. No primeiro capítulo da *Metafísica*, Aristóteles faz um elogio da visão como admitindo a maior variedade de diferenças, a maior riqueza de nuances e a mais precisa discriminação [...] ver, mais do que todos os outros sentidos, nos dá notícia das coisas (‘nos faz conhecer’) [...] Não obstante, em outro lugar Aristóteles dá o lugar mais alto à audição por sua conexão com a aprendizagem intelectual e com todos os objetos abstratos que nos chegam pela audição – isto é, símbolos chamados palavras [...] Mas Aristóteles afirma que em relação às coisas a visão é o único sentido que nos mostra diferenças entre as coisas. Esta é uma preferência *cognitiva*, não uma de tipo estético – *cognitiva* em relação aos objetos [...] o ouvir não nos oferece, de fato, *ratios* [...] o olho discerne a proporção” (HJ 1-12-1, p. 20-21 [Lecture 4, de 10/12/1966]).

Tudo isto explica por que, de fato, Jonas, junto com Aristóteles, sobrevaloriza a visão em relação à audição. E disso não se deve concluir que em termos de arte a pintura ocupe do mesmo modo um lugar de preponderância sobre a música. De fato, não se trata de dar preponderância à pintura sobre a música, mas ao tipo de aspecto cognitivo em jogo na visão e que não aparece, segundo Jonas, na audição. Isto não significa que o aspecto acústico não tenha valor importante, e explica também por que o paladar sequer é considerado em sua fenomenologia dos sentidos, e por que o olfato só apareça uma única vez, quando da consideração da distância. Jonas, entretanto, apresenta, por sua vez, motivos diferentes para a nobreza da visão, muito embora a preferência continue sendo, como em Aristóteles, *cognitiva*. A diferença fundamental é essa: a “*image-performance*” (PL

²⁵⁵ Plessner, por sua vez, ofereceu algo semelhante em sua “Estesiologia do espírito”, bem como em sua “Atropologia dos sentidos” (cf. Plessner, 1977).

136). Essa performance é pensada a partir de três características: simultaneidade de apresentação, neutralização dinâmica e distância espacial.

A *simultaneidade da apresentação* na visão fornece a ideia da presença continuada, o contraste entre a variação e o invariável, entre tempo e eternidade, algo que a audição e o tato não podem oferecer de modo algum. Com isso a visão abre, para o organismo, uma possibilidade de escolha entre os objetos que ocupam o ambiente do animal.

Mais importante para o nosso assunto é o fato de que a visão não implica interação com o que se vê, ao contrário da audição²⁵⁶ e do tato (que é a efetiva interação com o objeto). Para expressar essa não necessária interatividade Jonas utiliza uma fórmula quase-heideggeriana: “ele [o objeto da visão] me deixa ser, eu o deixo ser o que ele é” (PL 145; OF 210). Assim, na visão encontramos a “raiz orgânica de uma distinção elevadamente espiritual... entre teoria e prática” (PL 145; OF 211).

Na visão, diferentemente da audição e do tato, observa-se uma total ausência de penetração causal na relação entre observado e observador. Nesse quadro o que acontece em termos físicos nada altera, pois o que importa é o resultado fenomênico. E este resultado é a exclusão de todo vestígio de atividade causal do conteúdo dinâmico no objeto visual. A isso Jonas dá o nome de *neutralização dinâmica* e ela “é uma das principais conquistas do que chamamos de ‘função-imagem’ da visão” (PL 146; OF 212). O cômputo tem um ganho e uma perda. O ganho se encontra na objetividade da coisa em si em contraposição ao como ela é na afecção, algo que permite a *theoria* e a verdade teórica; mais: “a imagem fica entregue à força da imaginação, que pode proceder com ela em completa separação da presença real do objeto primitivo. Esta possibilidade de separação da imagem, isto é, do separar a ‘forma’ de sua ‘matéria’, a ‘essência’ da ‘existência’, serve de base para a abstração, e com isto para todo livre pensar. Na imaginação, a imagem pode ser variada à vontade”. Ainda que isso possa acontecer com a audição, uma diferença importante permanece: a recomposição imaginativa dos sons livremente criados em nada precisa ter a ver com o mundo das coisas, o que no caso da visão permanece de algum modo mesmo na geometria. A perda se deve à omissão do nexos causal no testemunho visual, que deixa para trás uma lacuna na ligação mútua das coisas (como viu Hume). “A visão... nega a experiência da causalidade” (PL 149; OF 215). A *theoria* precisa, portanto, sempre ser completada por um outro testemunho para pensar causalmente.

²⁵⁶ Na audição, ainda que não me provoque a agir, algo precisa atuar para que eu possa ouvir. Aqui, a fórmula “ele me deixa ser, eu o deixo ser...” não se aplica. Ademais, Jonas pensa que “o que o ouvido me informa [...] me diz respeito, e não me é permitido o mero observar: tenho que voltar a atenção para o que em seguida possa vir daquela direção” (OF 170).

Mas, além da simultaneidade de apresentação e da neutralização dinâmica, o elemento da *distância espacial* se apresenta de grande importância na visão. A visão se mostra mesmo como o “sentido ideal da distância” (PL 149; OF 215). O tato (e também o paladar) não oferece distanciamento algum, e, portanto, não pode sequer ser considerado. Diferentemente da audição e do olfato o aspecto quantitativo joga um importante papel para o sentido como tal. Na visão, uma maior distância não significa necessariamente uma perda, mas pode representar inclusive a solução. Além disso, quanto à maneira, som e odor não informam o espaço de separação. Aqui a abertura da visão é aquela que se estende à ideia de infinito; é nela, pensa Jonas, que nasce a ideia de infinito. Ora, evidentemente há também uma vantagem biológica resultante da ampliação de horizonte: “saber à distância equivale a saber de antemão” (PL 151; OF 218). O distanciamento orgânico fornece a possibilidade de previdência. Aqui o organismo pode planejar com antecedência seu comportamento, e esse ganho de “espaço” (físico e temporal) para o agir é certamente fonte de um aumento de liberdade. Com a simultaneidade é adquirida a possibilidade de escolha; com a distância espacial, a possibilidade de antecipar ou prever o agir²⁵⁷. Outro resultado importante aqui se deve ao fato de que quando a distância é demasiado grande ela deixa de ser meramente perceptiva (no espaço) e se torna espiritual (na atitude), fazendo surgir a observação “desinteressada”, algo que Jonas considera como um “acréscimo substancial” à objetividade. A distância do que é visto permite em última instância que a imagem seja variada na imaginação e recomposta a bel-prazer.

Mas Jonas observa: com a visão o homem é erguido a uma posição onde se oferece uma presença continuada do mundo, onde a diferença entre variável e invariável aparece, onde tempo e eternidade se distinguem, onde a forma se separa da matéria, e onde o infinito cresce. Dessa série considerável de elementos Jonas se vê autorizado a dizer mesmo que “o pensamento foi onde a visão apontou” (PL 152; OF 219). Com isso se chega mesmo à ideia de um “pensamento visual”.

Essa é uma ideia ousada e a partir dela podemos extrair várias consequências e explicar vários outros aspectos da antropologia jonasiana. O melhor caminho para começarmos a elucidação deste ponto é seguir uma de suas críticas à obra *Visual Thinking*, de Rudolf Arnheim²⁵⁸. Jonas claramente concorda com a tese de Arnheim a respeito de

²⁵⁷ Como se pode perceber, esses dois elementos têm um efeito mais prático do que teórico, mas Jonas diz que tanto a simultaneidade como a neutralização dinâmica dependem do elemento de distância, pois de perto o efeito visual de um objeto é forte demais para que não chame minha atenção (cf. PL 149; OF 214-15).

²⁵⁸ Esta crítica escrita em 1971 aparece em uma “resenha” do livro “Visual Thinking” de Rudolf Arnheim que Jonas inclui em seu livro *Philosophical Essays* com o título “Sight and Thought”. Ela tem sido esquecida nas considerações de boa parte dos comentadores quanto ao tema da antropologia filosófica em Jonas. Isto, entretanto, não me parece correto. A começar pela própria localização da “resenha” no interior de uma obra

uma identificação entre percepção visual e pensar visual e inclusive sobre a consideração da visão como “*medium* primeiro” (nas várias acepções – embora não de todas – de “primeiro”) do pensamento. Só o dualismo (metafísico, epistemológico e psicológico) pode, segundo ele, desacreditar de uma tal ideia, pois toma o sentir como passivo e o pensar como ativo. Para Jonas, sentir e pensar estão unidos. Nesse sentido, suas “observações *complementam* antes do que depreciam a verdade da tese de Arnheim [isto é, a de que percepção visual é em si mesma pensar]” (PE 228-29 [grifo nosso]).

Mas Jonas pensa que, para se mostrar a relação entre visão e pensar, deve-se partir da demonstração do ver como ativo (atenção, seleção, fixação, discriminação de profundidade). De modo diferente, Arnheim parte do tema da forma (*shape*) – relacionado diretamente com o conceito e o pensamento. O autor de *Visual Thinking* se concentra na relação entre “formas e conceitos”. A partir da psicologia da *Gestalt*, ele identifica percepção à adequação entre “estímulo material” e “modelos de forma relativamente simples” ou “conceitos visuais” ou “categorias visuais”. O que é próprio aqui é a generalidade (além da simplicidade). Assim, percepções e conceitos são inclusive identificadas, e isto ao ponto que mesmo as inatas respostas seletivas dos animais são “um exemplo primitivo de abstração” realizada, entretanto, pela espécie antes que pelo indivíduo. Jonas ainda destaca que, para Arnheim, “generalização e abstração são aquelas características na percepção da forma que a torna contínua com o conceito e o pensar” (PE 226) – a abstração sendo, aqui, a mais compreensiva, pois, além de gerar generalidade, opera em outras quatro direções: (1) Subtrai o contexto; (2) Completa o incompleto; (3) Endireita a distorção perspectiva; (4) Elabora a “síntese dos aspectos unilaterais e sucessivos na percepção de uma forma tridimensional idêntica” (PE 226)²⁵⁹.

O que na escola fenomenológica de Husserl se chamou de “intencionalidade” dá o ensejo para Arnheim distinguir a “abstração perceptiva” da “abstração lógica”: “ela [a abstração perceptiva] não consiste (como é o caso com a última) na extração dos elementos comuns dos exemplos particulares, mas na percepção de particulares enquanto deformações de uma estrutura subjacente” (PE 226); e essa “realização cognitiva de elevada

de Jonas e a contar pela posição que ocupa dentro dessa obra específica, isto é, o livro vem antes do maior ensaio de antropologia filosófica de Jonas. Se se percebeu, tivemos também o cuidado de usar aspas ao falar de resenha. Isto buscava conservar o caráter de não-mera-resenha do texto. E esta afirmação não corresponde a um simples preciosismo de intérprete, mas é algo que o próprio autor explicita: “a despeito de suas freqüentes referências ao livro de Arnheim – escreve Jonas – a resenha pode, portanto, ser lida como um estudo independente do próprio assunto” (PE 224).

²⁵⁹ O que acontece na percepção de uma cadeira (ou de qualquer objeto) quando se toma as seqüências de percepções da mesma desde perspectivas diferentes em uma só coisa com mudanças representativas. A questão é que o que temos são percepções diferentes de uma cadeira, por exemplo, e só podemos tomá-las como percepções de uma só coisa a partir dessa síntese abstrativa.

complexidade”, segundo ele, “nos capacita para ver o momentâneo como uma parte integral de um todo maior, que se revela na sequência. Estendendo o fluxo temporal, a abstração visual, portanto, extrai *permanência da mudança*” (PE 226 [grifo meu]). Tudo isso Jonas considera correto na análise de Arnheim.

Jonas critica, entretanto, sobre a responsabilidade da visão na distinção entre o objeto e o que Arnheim chama de “aflições de suas aparências [*afflictions of its appearances*]”. O problema levantado por Jonas é o seguinte: a visão está sozinha nesse papel?

Um importante aspecto da fenomenologia dos sentidos em Jonas aparece aqui. A nobreza da visão não deve ser confundida e associada com uma monarquia absoluta. Antes, o que se vê é uma unidade – certamente aristocrática, mas ainda assim não despótica. Há uma espécie de dialética entre senhor e escravo. A visão, diz Jonas, “não é o caso primário e sim o caso mais sublime de percepção sensorial, e repousa na infra-estrutura de funções elementares nas quais o intercâmbio com o mundo é sustentado em formas mais concretas e palpáveis. Sem súditos [...] nem um rei continua rei” (PL 153; OF 235). O que se deve entender é que o sentido da visão é incompleto; ele depende dos outros sentidos para realizar seu ofício cognitivo. E mais: “suas virtudes mais elevadas são também suas insuficiências essenciais. [...] Toda eminência paga por si mesma o preço de uma maior dependência” (PL 135-66 ; OF 198-99). Portanto, faz sentido que existam outros sentidos, pois a visão não faz tudo sozinha. Há um “sentido dos sentidos” (Erwin Straus).

O que está em jogo nessa dependência é que, com o distanciamento causal, a visão se torna mais livre, mas também menos realista. Ao oferecer um mundo não-dinâmico e com sua “transmutação ‘paralisante’ do acontecer sensível” a nobreza da visão oferece um “destilado da realidade” (PL 156; OF 239). Por isso se diz que ela precisa ser complementada com outros sentidos, em especial com o tato. E Jonas afirma mesmo que o movimento e o tato não só complementam, mas são parte constitutivamente original da visão.

Para mostrar o fato deste papel constitutivo, o filósofo parte da indicação inicial de que tal fator fora esquecido na reflexão tradicional sobre o problema. Kant, por exemplo, apesar de considerar receptividade e espontaneidade no ato cognitivo, deu a este segundo aspecto apenas uma ênfase intelectual, pois às categorias da razão é que se dá o papel de organizar o que os sentidos oferecem, e portanto nada do agir corporal na interação com o mundo é considerado. O “mundo” é, de fato, constituído por um sujeito teórico; o sujeito prático apenas atua a partir do mundo já constituído teoricamente. Ainda que seja verdade que, em Kant, o sujeito prático seja o criador e legislador do mundo e se determine como

sujeito, isto não influencia na cognição do mundo natural como tal, mas aparece antes como uma segunda natureza por cima do natural – obra da liberdade propriamente. O mundo moral é o mundo da liberdade, não da causalidade natural. Jonas, entretanto, afirma o aspecto prático como parte da representação da natureza enquanto tal.

Mas Kant é apenas um exemplo de como o problema foi tratado. Como esforços corretivos desse partidarismo do saber teórico sobre o prático, Jonas encabeça Hegel e o pragmatismo, mas salienta que este logo se deixa seduzir pelo partido contrário. Berkeley, entretanto, já propusera que a visão precisava do tato para ter acesso ao sentido do espaço (tridimensional). Não obstante, nesse aspecto específico a visão caminha sozinha. Jonas ressalta que a psicologia moderna demonstrou que já desde a mais tenra idade a visão é estereoscópica, independentemente de qualquer auxílio. Isto não descarta a pergunta original por trás da teoria de Berkeley a respeito da participação da atividade corporal na constituição do espaço. Pois afirma Jonas: “foi o elemento da atividade no tato, não sua qualidade sensível específica, que lhe conferiu a vantagem da ‘realidade’” (PL 159; OF 240). E é simples mostrar por quê. A realidade é atestada pela resistência, e, sendo assim, ela demanda a experiência do tato, que traz consigo não apenas a percepção da qualidade, mas também da força. “O tato é o sentido onde ocorre o encontro original com a realidade como *realidade* [...] o tato é a verdadeira prova da realidade [...] No sentir minha própria realidade por meio de um *esforço* [...] eu sinto a realidade do mundo” (PL 155; OF 234).

Mas é em especial:

“no *movimento* que se encontra um fator que, em toda a espacialidade original do que apenas foi visto, garante a corporalidade real das figuras da visão e a criação do espaço independente em que elas estão distribuídas. Observe-se que, para ter esse efeito, o movimento tem de ser uma realização minha, isto é, tem de ser ‘proposital’ ou ‘dirigido’ [...] pode-se considerar o automovimento como o princípio de organização de todos os sentidos” (PL 159; OF 240).

Mesmo que o mais importante na visão seja exatamente o fato de ser uma observação passiva²⁶⁰, Jonas observa que “não teríamos a condição de ‘ver’ se antes não nos tivéssemos movido [...] que ‘possuímos’ um corpo do qual os olhos são parte, este é realmente o fato primário de nossa ‘espacialidade’” (PL 160; OF 241). É este movimento intencional do corpo que permite reconhecer um esquema que não tem limites e que se afasta de nós. A percepção do longe e do perto depende desse movimento. A força da gravidade, presente na interação física com o mundo, acrescenta algo à visão. Jonas fala ainda da contribuição da experiência da corporalidade com o pegar e o manusear para o

²⁶⁰ Jonas diz ser o ponto mais importante de “A nobreza da visão” o fato da visão ser por excelência uma observação passiva, isto é, o contemplar como um estado de completo repouso (cf. PL 160; OF 241). Passiva aqui no sentido de não precisar de movimento. Mas o ver tem um aspecto ativo.

que nos entrega a visão, os numerosos ajustes neuromusculares que atuam no ato de ver, bem como as direções físicas do corpo para a sensação orgânica de direita e esquerda, etc. Jonas lembra, por exemplo, do importante trabalho de Erwin Straus sobre a contribuição da postura ereta do homem em tudo isto. Jonas se concentra, entretanto, na dependência entre perspectiva ótica e locomoção.

O que ele coloca em destaque é o fato de que o movimento acompanhado do esforço muscular é mais do que a alteração da posição geométrica existente entre o organismo e seu ambiente. A situação geométrica, que seria o caso onde não há a ação corporal no movimento, transforma-se numa situação dinâmica. E disso salienta Jonas: “a autopercepção cinestésica (‘propriocepção’) da atividade motora é o que guia o organismo na sucessiva construção de distância e direção no espaço” (PL 162; OF 243). É só por ter passado por essa experiência motora que posso experienciar desde a posição de repouso o ambiente em perspectiva. E há um paradoxo em tudo isto: a experiência estática (da visão) se constrói a partir da experiência dinâmica do corpo próprio.

Na resenha sobre *Visual Thinking*, Jonas se utiliza do próprio exemplo apresentado por Arnheim, o quadro *Tabac Royal*, de Henri Matisse, para mostrar o que está em jogo:



Como se pode notar, no quadro, um bandolim se encontra recostado sobre uma poltrona, e Jonas afirma que a percepção visual sozinha não poderia fornecer o fato do “está *reclinado na poltrona*”, e isto pela seguinte razão:

“reclinar... é um fato da gravidade, e é através do nosso corpo que tomamos conhecimento da gravidade, embora não através de sentidos específicos, dos quais a visão é o mais raro [*rarefied*]. Nossa postura ereta, mantida contra a força da gravidade, sustentando-se de pé sobre o chão, fornece uma característica dinâmica e impregnante [*all-pervading*] de nossa atualidade experienciada bem diferente do que aquilo que é entregue de forma presentacional [*presentational delivery*] pelos sentidos. Esse ‘conhecimento’ informa o nosso ver. Na orientação acima-e-abaxo do campo visual ele [tal conhecimento] assim o faz em termos que são eles próprios visuais, e essa contribuição é reconhecida por Arnheim (p.71). Mas isso é uma característica puramente dimensional ou

posicional, não dinâmica ou causal – e ‘reclinar’ é mais do que estar situado acima. O peso sobre o suporte, co-significado na compreensão visual, não é um dado visual propriamente. Da mesma forma, o bandolim *pode ser retirado* da cadeira: isso, de certo modo, é ‘visto’ com sua inclinação nela. Mas o conhecimento de que ‘ele *pode*’ e do que levantar significa vem da experiência manual. Isto é, o pensar manipulativo precisa complementar o pensar visual, do contrário ao invés de uma força a abstração que a visão desfruta se converte em uma fraqueza – o que tem notavelmente acontecido na história da epistemologia com sua dominação pelo modelo da visão” (PE 227).

Mas Jonas oferece ainda uma outra observação, embora no mesmo sentido de desmascarar a auto-suficiência da visão: trata-se do que ele chama de “experiência de resistência” e “inercialidade” próprio do “comércio da ação” com corpos/substâncias sólidos/resistentes (PE 227), ou, se se preferir, do fato de que “nossos arranhões e machucados nos ensinam o que formas e cores nunca podem ensinar” (PE 228). Essa experiência se estende para o “efeito estético da arte representacional visual”.

Com essas duas indicações, a relação de Jonas com Arnheim pode ser esclarecida:

“Arnheim”, diz Jonas, “está certo ao defender a natureza ‘puramente perceptiva’ da ‘suplementação do incompleto’ em todos esses casos. O que destaque é que isso não é puramente visual; que a percepção visual está saturada com a experiência de outros tipos [...] A sensação de qualidades e formas, de fato abstratas, ocupa um fundamento intermédio na escala que vai da mais densa concretude até a abstratividade mais rara” (PE 228).

A explicitação da diferença – pequena, mas decisiva – fundamenta uma observação que não se pode esquecer:

“Precisamos nos lembrar que a visão é em sua essência ‘superficial’; mais do que qualquer outro sentido está ela ligada à superfície das coisas, menos do que qualquer outra sua evidência trai sua natureza interna ou condição. Ela é o sentido das ‘aparências’ *par excellence*, o mais rico em sua manifestação, e o mais rico também em engano” (PE 227).

É por isso que “recuperar o objeto ‘das aflições de suas aparências’ não é apenas uma realização inspiradora: é uma realização impossível para a visão sozinha, sem ajuda do que está abaixo” (PE 228n) – onde “o que está abaixo” se refere aos outros componentes que auxiliam a “nobreza” da visão em sua tarefa²⁶¹.

A visão então é, em última instância, a responsável pela performance da imagem abstraída. Mas em sua superficialidade, a visão se expõe a perder-se em meio às aflições das aparências de seus objetos, caso os outros sentidos – e em especial, o automovimento corporal – não venham em seu socorro. É apenas o sentido dos sentidos que pode libertar

²⁶¹ Jonas traz para cena aí a influência dos conceitos de Whitehead de “‘eficácia causal’ e ‘mediação presentacional’ (a visão sendo o paradigma eminente do último) enquanto os dois modos básicos de percepção, e sobre as dificuldades que a ênfase exclusiva sobre o último na teoria ocidental desde os tempos da Grécia criou para a epistemologia e para a metafísica” (PE 228).

a visão da aflição das aparências, permitindo-a nos oferecer uma imagem abstrataída, mas ainda enraizada na realidade.

13.1.4. *A imaginação produtiva e o lugar do simbólico: ou a liberdade eidética da imaginação e da imagem*

Em suas *Memórias*, Jonas afirma que em “The Nobility of Sight”, ensaio que o filósofo considera um dos seus trabalhos mais importantes, ele se referia “à base orgânica de todas nossas performances e possibilidades intelectuais, às ligações do organismo com a mais alta espiritualidade e até a mais abstrata, pois apreendi o fundamento da abstração e da conceitualidade na especificidade do ver humano, mais ainda do que no tato ou na audição” (*Erinnerungen* 237-38). Mas se, como diz ele, “abstração, representação, simbolismo – algo da função da imagem – são já inerentes ao ato de ver enquanto o mais integrativo dos sentidos”, uma observação não pode deixar de aparecer: “em certo grau, isto já pode ser atribuído aos animais superiores” (PL VII 170; OF IX 241). Mas, então, onde se encontra a diferença propriamente?

Antes de tudo, e certamente levando em consideração o que já o bom e velho Aristóteles dissera em sua *Metafísica*, livro I, Jonas afirma que o que não se encontra ainda no animal é a experiência da percepção como prazerosa em si e, portanto, buscada por si mesma (cf. PL 184; OF 259). Esta é uma informação que diz muitas coisas. Pois: o que quer dizer “prazerosa em si mesma” e “buscada em si mesma”? É a resposta a esta pergunta que permite localizar mais prontamente o lugar da diferença específica do *anthropos*. E a resposta aponta para o desprendimento humano da situação atual em contraposição à necessidade biológica no animal.

Com o ser humano e sua “faculdade da imagem” (*image faculty/Bildvermögen*) é alcançado um “novo grau de mediatez”, uma “mediatez de terceiro grau”. Trata-se da “extensão ideativa da percepção” (PL 184; OF 259) e “consiste na interposição do *eidos* abstraído e mentalmente manipulável entre a percepção e o objeto *atual*, tal como no estágio de mediação animal a percepção do objeto estava interposto entre o organismo e sua relação primária com o ambiente [*environment/Umwelt*]” (PL 184; OF 260 [grifo nosso]). Com a tradução do aspecto visual em uma semelhança material, a faculdade da imagem dá mais um passo onde “é alcançado um novo nível de mediatez além daquele que pertence à reconhecimento visual dos objetos como tal” (PL VII 170; OF IX 241; PUMV II 41). Aí o *eidos* se torna independente da presença da coisa. Ao fornecer a liberdade de uma visualização geral distanciada, a visão já implica um recuo em relação ao ambiente. Com o novo nível de

mediação, encontramos um “recoo de segunda ordem”²⁶², onde a imagem (a aparência enquanto aparência, distinta da realidade) é interpolada entre o Eu e o real.

Ora, o que se deve observar disso não é algo tão fácil de perceber. Seria ingenuidade pensar que o que Jonas está evocando com a “extensão ideativa da percepção”, enquanto um “recoo de segunda ordem”, trata-se apenas de imaginação como pensam alguns comentadores. Aqui é preciso estar atento à importante diferença entre mera imaginação ou imaginação *reprodutiva* e livre imaginação ou imaginação *produtiva*.

Em um experimento recente, zoólogos conseguiram observar que ao perceber uma iena um suricato emitia um som de alerta ao resto do bando. A frequência desse som foi medida. Num segundo momento, ao avistar um lobo, o referido animal emite então um segundo som de alerta com uma frequência diferente. Mas os pesquisadores perceberam algo mais. Eles conseguiram rastrear a repetição dos diferentes sons em suas respectivas situações, isto é, que o suricato sempre emitia o mesmo tipo de som para ienas e outro tipo de som para o lobo. Não é difícil imaginar que os sons em questão são uma espécie de nome ou imagem da coisa avistada, e apontam para a existência de uma imaginação do animal. A imaginação envolvida aí, entretanto, nada tem a ver com a imaginação humana. Já Aristóteles considerara no *De Anima* a imaginação como uma faculdade de animais superiores. Ele não tinha à sua disposição um experimento como o que relatamos. Suas razões para a existência da imaginação animal se deviam à percepção de que os animais lembram de percursos e também aprendem. Mas trata-se apenas de um resíduo da percepção, ao qual damos o nome usualmente de memória. Em seu curso *Life and Organism* (1966), ao justamente tratar da questão da imaginação no *De anima* de Aristóteles, Jonas lembra que embora a imaginação não se reduza à memória, esta é um “sentido elementar da imaginação”. Este resíduo perceptivo, entretanto, “nada tem a ver com o poder de imaginar livremente; isto é, com a imaginação produtiva [...] sabemos através do homem que a imaginação pode ser livre e ordenada. Isto pertence à antropologia filosófica” (*Life and Organism* (HJ 1-12-1, Lecture 4 [10/12/1966], p. 24-25)²⁶³. Portanto: “a imaginação

²⁶² Eis a pergunta que aqui deve ser feita a Jonas, entretanto: é a visão que opera esse segundo recoo? Porque se não, então o fundamento do pensamento humano não é a visão como tal. E, de fato, diz Jonas: “a imaginação separa o *eidos* rememorado do encontro individual ocorrido” (PL VII 171; OF IX 241; PUMV II 42).

²⁶³ Essa afirmação é, a um só tempo, reveladora e de difícil compreensão. O que se deve entender aqui é o seguinte. Kant distingue imaginação produtiva e reprodutiva: “na medida em que a faculdade de imaginação é espontaneidade, às vezes também a denomino capacidade *produtiva* da imaginação, distinguindo-a desse modo da *reprodutiva*, cuja síntese está subordinada puramente a leis empíricas” (KrV B152 [utilizei aqui a tradução de Valério Rohden]). Heidegger coloca a imaginação como fundamento do conhecimento ontológico e como unidade do tempo como tal, onde o presente refere-se à formação da imagem (*Abbildung*), a reprodução da imagem (*Nachbildung*), ao passado, e o futuro à antecipação da imagem (*Vorbildung*) (cf. Heidegger, GA 3, p. 174-75). Para Heidegger, Kant viu essa função fundamental da imaginação, mas a alterou na segunda edição

pretence à esfera animal, embora não a livre imaginação que é peculiar ao homem” (*Life and Organism* (HJ 1-12-1, Lecture 4 [10/12/1966], p. 25). Mas o que está em jogo nessa diferença entre mera imaginação e imaginação livre ou produtiva? Ou se trata de um mero jogo de palavras?

Se há um problema quando se faz uma tal distinção é porque em geral o termo “imaginação” vem associado à ideia de criatividade, isto é, ao jogo imaginativo, e assim se esquece do elemento mais elementar da imaginação. Mas uma vez que se percebe essa diferença fica clara por que o livre controle realizado na imaginação (*imagination/Imagination*), isto é, “no exercício interno da faculdade da imaginação [*imagination/Einbildungskraft*]” (PL VII 170; OF IX 241; PUMV II 42), implicado naquele recuo de segunda ordem que é a extensão ideativa da percepção, é o que diferencia a memória (*memory/Erinnerung*) humana da mera lembrança (*recollection/Gedächtnis*) animal²⁶⁴. A mera lembrança animal está governada seja pela sensação atual ou pela necessidade apetitiva (a lembrança do caminho para um lugar de alimentação, por exemplo), onde o passado não é evocado pelo sujeito, mas pela circunstância. O animal não consegue por si mesmo trazer à memória uma imagem passada à vontade; as circunstâncias o fazem recordar. Em relação ao experimento que evocamos, isto quer dizer que embora o siracota tenha de fato uma representação de seus predadores, por exemplo, ele não pode evocar livremente essas representações. A memória humana, entretanto, “transcende a mera lembrança por meio da livre faculdade reprodutora da imaginação, que tem as imagens das coisas à sua disposição” (PL VII 171; OF IX 241; PUMV II 42).

da KrV, de modo que o que antes era uma faculdade autônoma, torna-se o entendimento atuando em um nível inferior e sendo totalmente subordinada ao entendimento. A razão para essa mudança é o privilégio e enaltecimento da razão que se observa no período de Kant e o tratamento da imaginação como faculdade inferior ligada à sensibilidade. A imaginação enquanto fundamento da sensibilidade e do entendimento é uma faculdade tão importante para Heidegger que se torna base da própria transcendência do *Dasein*, isto é, “a orientação essencial da subjetividade finita em direção a uma objetividade em geral” (Heidegger, GA 3, p. 166). Não parece ser assim que Jonas lê o cidadão de Königsberg: eis o que Jonas diz, por exemplo, em sua *Lecture* sobre Kant, especialmente sobre a relação entre sensibilidade e entendimento: “todo caso de conhecimento [para Kant] é um fruto do casamento da receptividade do sentido e a espontaneidade do entendimento” (WGA II, 2, p. 266). Jonas, portanto, interpreta Kant ao estilo tradicional. Não obstante, sabemos que no semestre de inverno de 1927-28 Jonas frequenta o curso de Heidegger intitulado “Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft” [Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant], atual GA 25 (cf. HJ 18-2-5). Assim, Jonas provavelmente tinha conhecimento do que Heidegger tinha a dizer sobre sua imaginação transcendental. Essas informações são importantes porque, ao que parece, o que diz Jonas sobre a função da imaginação livre ou produtiva, aqui já não é mais lugar para conceitos *a priori* que se ligam aos dados sensíveis, mas trata-se antes de uma imaginação que produz em cima de uma sensação abstraída pela visão. A imaginação tem voz por si mesma, e não vem carregada pelo entendimento e seus conceitos. O *eidōs* oferecido pela visão se oferece livre em pleno ato imaginativo-produtivo e não meramente reprodutivo. Mais do que isso: a partir das imagens presentes na memória, a imaginação pode doar a si própria, espontaneamente, imagens, na medida em que as forma.

²⁶⁴ Se aqui Jonas distingue os termos para enfatizar a diferença entre memória humana e lembrança animal, vale lembrar que anteriormente ele não fizera essa distinção quando falava da memória enquanto resíduo da percepção.

Aqui, entretanto, é interessante destacar um aspecto pequeno, mas importantíssimo do problema. Como vimos, Jonas identifica livre imaginação (ele também utiliza a expressão “liberdade eidética da imaginação”) e imaginação produtiva. A razão para essa identificação é a seguinte: “que os seres humanos possam alterar imagens à vontade se segue quase necessariamente do fato de que eles as possuem separadas da sensação atual e, por isso, da obstinada factualidade do próprio ser do objeto” (PL VII 171; OF IX 241; PUMV II 42). Então podemos, de fato, falar de duas potências em uma só faculdade. A liberdade de ponderar coisas na imaginação (*imagination/Imagination*), diz Jonas, “é uma liberdade da distância e do controle ao mesmo tempo” (PL VII 171; OF IX 241; PUMV II 42)²⁶⁵. Enquanto liberdade distanciadora ela significa que o *eidōs* está à disposição do homem mesmo sem a presença do objeto. Enquanto liberdade de controle ela aponta para a possibilidade de exteriorização da imagem: A forma rememorada pode, então, a partir da imaginação (*Einbildung*) interior ser traduzida em uma imagem externa, que pode, por sua vez, ser percebida e pode, inclusive, substituir a experiência atual já que o conteúdo essencial desta se torna disponível na imagem enquanto memória externalizada. Com esta polaridade da imaginação propriamente humana, entende-se por que no ensaio sobre o “Homo pictor”, em que trata da produção da imagem, Jonas escolhe como título da quarta seção – que é onde se explicita mais propriamente a *differentia specifica* – “Liberdade eidética da imaginação e da imagem” (OF IX 241): trata-se de duas coisas contidas numa só: não só a imaginação dispõe livremente do *eidōs* separado dos objetos, mas também a imagem que se pode exteriorizar pode ser feita de maneiras diferentes sem deixar de ser uma imagem do mesmo objeto representado. Na liberdade da imagem, esses dois elementos estão contidos.

Mas duas observações fundamentais acompanham a exteriorização da imaginação, isto é, a imagem. Antes de tudo ela é uma “objetivação da percepção individual” (PL VII 171; OF IX 243), e assim favorece a comunicação (tal como a descrição verbal), a própria percepção e conhecimento²⁶⁶. O artista, exatamente por fazer sua obra, vê melhor do que o não artista pelo seguinte motivo:

“como re-criador das coisas ‘à sua imagem’, o *homo pictor* se submete à medida da verdade. Uma imagem pode ser mais ou menos verdadeira, isto é, fiel ao original. A intenção de figurar uma coisa a reconhece como ela é e aceita seu veredicto sobre a adequação do tributo pictórico. A *adaequatio imaginis ad rem* que precede a *adaequatio intellectus ad rem* é a primeira forma da verdade teórica – a precursora da verdade verbalmente descritiva, que por sua vez é a precursora da verdade científica” (PL VII 172; OF IX 243; PUMV II 42).

²⁶⁵ Aqui mesmo o sonho não concede ao animal a faculdade da imaginação livre ou produtiva. Pois embora seja uma expressão da memória, e, portanto, da imaginação, e não resulte da presença do objeto, de qualquer forma não resulta do livre controle animal do dado eidético.

²⁶⁶ Este elemento será base, inclusive, para uma questão que Jonas endereça a Arendt: o pensamento enquanto aparentado à obra de arte acrescenta algo ao mundo? (cf. Jonas, 1976, p. 35-36).

Ora, o *homo pictor*, entretanto, não é apenas recriador, mas criador também em razão de ser fiel ou não ao original, de modo que “a mesma faculdade é potência para a verdade e potência para o novo” (PL VII 172; OF IX 243; PUMV II 43). Aqui claramente fica evidenciada a relação entre a liberdade eidética da imaginação e da imagem com a invenção²⁶⁷, pois a produção de uma imagem pode ser tanto recriação como criação. Nesse novo nível de mediatez da liberdade de objetivação (PL 185; OF 260) – que é, de fato, duplo, já que comporta a liberdade eidética da imaginação e da imagem – chegamos a um resultado realmente importante: com o imaginar e o falar, o homem não vê diretamente como o animal, possui antes uma visão indireta, por assim dizer, isto é, ele vê através da “tela das ideias”. É assim que alcança uma nova distância, a experiência simbólica, ou o que é o mesmo: a experiência do mundo *sem sua presença*. Portanto, o lugar do simbólico é o lugar do jogo da imaginação produtiva, e esse jogo imaginativo – caminho a um só tempo para a dualidade entre verdade e falsidade e para a invenção, isto é, o ficcional – mostra que o *homo pictor* e o *animal symbolicum* são um e o mesmo. Sobre isto teremos mais o que dizer mais adiante.

Antes temos de prestar a atenção ao fato de que a liberdade eidética da imaginação não é a única faculdade e atitude envolvida na produção de uma imagem (*image-making*). A faculdade pictórica testemunha uma outra forma de liberdade, a liberdade motora, pois além da concepção de uma imagem, é preciso fazê-la (desenhar ou esculpir, por exemplo). Esse é, para além do aspecto mental, o aspecto corporal da faculdade pictórica. O poder de dirigir o corpo para a produção externa da imagem ou re-presentação (*Darstellung*) desde a imagem interna ou elaboração mental prévia (*mental drafting/Vorstellung*) é antes de tudo um “controle que independente de terminar na produção de uma imagem, de uma coisa, ou de qualquer outra ação, é em si mesmo governado pela ‘imagem’ [isto é, figuralidade]” (PL VII 172)²⁶⁸. Em segundo lugar, deve-se perceber que “a liberdade motora acionada aqui repete a

²⁶⁷ Vale salientar que essa relação também foi claramente evidenciada por Gilbert Simondon (2008[1965-66]).

²⁶⁸ A diferença entre *Vorstellung* e *Darstellung* é importante de ser destacada porque pode conduzir a enormes equívocos – como é o caso com Lluís Duch: “a partir da imagem – diz ele – com a ajuda imprescindível da *imaginação*, o homem passa do âmbito da simples *apresentação* (*Vorstellung*), com umas características mais ou menos ‘objetivas’ e neutras, ao da *representação* (*Darstellung*), sempre mobilizadas pelos apetites e tiques pessoais” (Duch, 1999, p. 65). Ele se refere à *representação* (*Vorstellung*) como a simples *apresentação* da percepção na mente – isto é, um mero resíduo perceptual. Mas não é só isso, porque é já a imagem que se representara na coisa figurante, ao ponto que *Vorstellung* poderia ser traduzida facilmente por *imaginação* também.

liberdade imaginativa” (OF IX 244)²⁶⁹. De forma mais detalhada explicitava Jonas já em seu *Organism and Freedom*, a respeito de suas conversas com Kurt Goldstein:

“em termos pavlovianos a situação teria de ser descrita assim. Através da ‘aprendizagem’, um arco-reflexo foi estabelecido pela aprendizagem entre um padrão (visual) sensório e um padrão de excitação motora – uma conexão receptor-efetor – de modo que com a apresentação do padrão sensitivo [*sense-pattern*] como um estímulo, mesmo que apenas internamente na imaginação, o padrão motor é colocado em jogo na sequência apropriada dos movimentos. É fácil mostrar que isto não descreve o caso humano. Aprendi a escrever de um jeito, segurar a caneta em minha mão direita assim, e isto é o que normalmente faço – mas *posso* segurá-la com a palma da mão para cima, segurar a caneta fazendo-a sair pelo outro lado, e escrever as mesmas letras: um novo conjunto de músculos e inervações, inteiramente diferentes dos que aprendi, é empregado nesse caso, sem qualquer arco-reflexo tendo sido condicionado dessa forma. E assim o posso fazer com a boca, com meus dedos – em suma com qualquer parte do corpo sob meu controle” (HJ 13-11-1, p. 341a)²⁷⁰.

Assim, se percebe que a imagem, enquanto produto da faculdade pictórica do homem, carrega consigo também o testemunho do controle eidético da motilidade a um só tempo. O que se evidencia aí “é um fato trans-animal, unicamente humano: o controle eidético da motilidade, isto é, a atividade muscular regida não por um padrão fixo de estímulo e resposta, mas por uma forma livremente escolhida, interiormente imaginada, e projetada propositalmente” (PL VII 172; OF IX 244; PUMV II 43). A escrita, a dança (que como tal não é imagem no sentido estrito de que fala Jonas), por exemplo, são traduções de um padrão ou esquema eidético em movimento (corporal). Em *Organism and Freedom*, Jonas ainda lembrava que este tema de especulação era antigamente pensado assim: “não é a excelência estrutural da mão que faz seu possuidor humano, mas é o uso único que apenas o homem pode fazer dessa estrutura que a torna a ferramenta essencialmente humana que ela é” (HJ 13-11-1, p. 341a-341b).

Com isso fica dito o que a partir do artefato imagem (no sentido de uma pintura, desenho ou escultura) Jonas extrai como faculdades originalmente transanimais a liberdade eidética da imaginação e a liberdade eidética da motilidade implicada na liberdade da imagem, algo que permite concluir sobre a “natureza mais-que-animal [*more-than-animal nature/mehr-als-tierische Natur*] de seu criador” e sobre o fato de ele ser “potencialmente um ente falante, pensante, inventivo, em suma, ‘simbólico’” (PL VII 158; OF IX 228).

²⁶⁹ Aqui pode parecer que Jonas está dando privilégio e mesmo anterioridade da liberdade imaginativa em relação à motora, mas não é exatamente isso, o que se pode comprovar com o texto “Visão e Pensamento”. Já nesse mesmo ensaio, pode-se ouvir Jonas dizer: “O controle eidético da motricidade com sua liberdade de execução externa, *complementa* assim o controle eidético da imaginação [*Imagination*], com sua liberdade de elaboração interna” (PL VII 172; OF IX 244; PUMV II 43-44 [grifo nosso]). Ela, portanto, complementa, e não vem a reboque. Também a frase que citaremos em sequência confirma isso.

²⁷⁰ Aqui, entretanto, encontramos uma tensão no pensamento jonasiano: ao mesmo tempo em que ele recusa o estilo behaviorista de abordar o fenômeno vital por desconsiderar os elementos de interioridade envolvidos no próprio comportamento animal, ele usa a fórmula pavloviana para caracterizar o comportamento condicionado dos animais em contraposição com o comportamento simbólico dos seres humanos (cf., por exemplo, crítica de Jonas à cibernética tanto em PL/OF como em PV/IR).

13.2. *Homo faber* e a Dimensão Tecnológica do Homem

Tudo isto, entretanto, não quer dizer que a imagem seja o primeiro entre os artefatos humanos. Jonas acrescenta à lista das várias pistas para o humano as ferramentas, as fogueiras, as sepulturas e a fala. A imagem é antes aquele artefato que para o experimento mental evocado por Jonas, em seu ensaio sobre o *homo pictor*, *mais facilmente permite identificar o humano*. A imagem, enquanto evidência do humano, mostra tudo o que foi dito sobre as faculdades que extrapolam a esfera animal por sua simples “qualidade formal”. Do mesmo modo que a imagem não é o primeiro artefato humano naturalmente também o *homo pictor* não serve como *definiens* da essência humana. O homem não é o *homo pictor*, embora seja, talvez, a melhor pista para se pensar o humano.

Do mesmo modo que o *homo pictor* é apenas uma das figuras do humano, Jonas também destaca o *homo faber*, isto é, o homem criador e utilizador de técnicas. A reflexão de Jonas sobre a técnica é muito extensa. Como bem observou Bruno Robberrechts (2002, 361n2), Jonas aborda o tema da técnica em uma direção dupla. A primeira se refere à questão da moderna tecnologia no que concerne ao seu significado e os problemas que ocasiona, seja por levantar questões éticas em função de seu poder destruidor e desfigurador seja pelo inflacionamento do *homo faber* em detrimento da expressão do *homo pictor* e do *homo sapiens*. Numa segunda perspectiva, entretanto, a técnica, na sua forma mais primitiva, aquela da ferramenta, é tratada como o episódio mais longo da história humana, já que o primeiro entre os artefatos propriamente humanos. E no que se segue em nossa análise sobre o *homo faber*, concentramo-nos especialmente no dado da ferramenta, isto é, no que o artefato técnico, enquanto criado e utilizado pelo homem, permite pensar sobre o ser do homem, sua essência, e nesse sentido deixamos de lado toda a problemática envolvendo a atual cultura *high tech*, que, a princípio, não parece acrescentar questões ontológicas fundamentais para a antropologia jonasiana senão como fonte de desfiguração de uma possível desfiguração da condição humana – uma questão, de qualquer forma, ética, antes de tudo.

13.2.1. *A artificialidade da ferramenta também tem a imaginação ativa como condição de possibilidade*

Para começar essa reflexão sobre o *homo faber*, gostaríamos de pensar antes de tudo como a relação entre essa nova figura e aquela do *homo pictor* deve ser equacionada. Frogneux (2001) pensa que, em *The Phenomenon of Life* (1966), a imagem é a que responde

pela liberdade humana enquanto em *Wandel und Bestand* [Mudança e Permanência] (1970) e “Werkzeug, Bild und Grab” [Ferramenta, imagem e Sepultura] (1985-86) a escolha recai sobre a ferramenta, a imagem e a sepultura, que de forma supostamente diferente em relação à PL e OF aparecerão então hierarquizadas²⁷¹. Ela começa sua jornada para demonstrar essa pseudo-virada na antropologia jonasiana destacando o fato de que a ferramenta (*tool/Werkzeug*) – que ela traduz por instrumento – como algo que, para além de servir à satisfação de necessidades vitais, aponta também para a dimensão inventiva da técnica. Que ela reconheça essa dimensão inventiva é algo a se louvar, pois nem todos os comentaristas a percebem. A base para esse aspecto da técnica pode ser encontrado em vários textos, mas ela se baseia no que Jonas diz em “Change and Pemanence” (1971):

“a *ferramenta* (qualquer utensílio, incluindo arma e vaso) nos diz que aqui um ser, impulsionado por suas carências [*needs*] a lidar com a matéria, satisfaz essas carências de formas artificialmente mediadas tendo origem na invenção e aberto ao aperfeiçoamento por invenção posterior [...] Com a ferramenta ele sobrepuja a necessidade física através da invenção” (PE 252).

A respeito dessa afirmação, Frogneux faz a seguinte observação: “Jonas reconhece uma dimensão dinâmica intrínseca à invenção que ele parecia reprovar à opção utópica moderna baconiana em ‘The Pratical Uses of Theory’ (1959), mas cuja raiz estaria já inscrita na ‘lógica’ que regula a fabricação de todo primeiro instrumento” (Frogneux, 2001, p. 217). Na verdade, entretanto, Jonas nunca reprovara tal dimensão. Nessa sua primeira reflexão sobre a técnica moderna, o objetivo de Jonas era mostrar que a consequência da ciência moderna foi o fim da contemplação, já que ela se apresenta sempre como um saber-poder, isto é, como um poder sobre a natureza. Nesse sentido, a tese não é a de que a tecnologia é ciência aplicada, mas antes o resultado da necessária aplicação da ciência. Nesse sentido, ainda que a tecnologia implique invenção, como veremos adiante, ela também precisa da ciência moderna como um elemento complementar, necessário e compulsório²⁷². Só a não observação a isso e a não compreensão do significado da própria liberdade eidética podem fazer com que se considere a inventividade como o elemento mesmo da técnica, coisa que

²⁷¹ Uma tal interpretação ela o faz contrariando o fato, já destacado por nós, de que mesmo em PL Jonas já deixa indicado a sepultura, a tecnologia e a técnica, a fogueira e a linguagem como pistas para o humano junto com a imagem. Em nota Frogneux se limita a destacar as fogueiras, mas nada é dito da linguagem e dos outros artefatos (aí parece se encontrar a teimosia que depois será levada a último termo na crítica que ela faz a um suposto esquecimento da intersubjetividade na antropologia jonasiana). E não só os outros artefatos aparecem salientados em PL/OF como já em 1957, no não publicado *Organism and freedom* (1954-57), todos os elementos já apareciam muito mais discriminados e discutidos pormenorizadamente do que no ensaio sobre o *homo pictor*, no qual só aparecem indicados.

²⁷² Além disso, “The practical uses of theory” mostra como a razão instrumental engoliu o ser teórico do homem. Oferece elementos do que a ciência fez do homem. Isso reaparecerá em PV/IR, onde Jonas fala da inflação do *homo faber* em relação ao *homo sapiens*.

Jonas nunca o fez, embora a invenção sempre está presente na criação de qualquer técnica, já que produto da imaginação ativa do homem.

Mas Frogneux também observa uma suposta mudança na forma de apresentar a imagem, que agora apareceria transfigurada. Enquanto em PL, pensa Frogneux, a imagem aparecia em sua função tanto teórica como prática, em *Wandel und Bestand* aparece *reduzida* consideravelmente, significando apenas a condição de possibilidade da invenção e fabricação da ferramenta, que precede a pintura. A invenção pressupõe a imaginação em sentido eidético. E estranhamente, pensa Frogneux, “os dois sentidos conjuntos da imagem, o *eidōs* e o desenho, são agora dissociados. A imagem em questão aqui não é, portanto, abstraída a partir da percepção, mas verdadeiramente desligada do sensível e voltada para o que é sem utilidade, pelo menos sem utilidade vital” (Frogneux, 2001, p. 218). Frogneux pensa que esse deslizamento passou despercebido em função da equivocidade do termo imagem, que em “Image-making” seria sinônimo de *eidōs*, e em *Wandel und Bestand* seria sinônimo de pintura. O que Frogneux não percebe, entretanto, é que embora a imagem (enquanto *eidōs* separado) nunca se confunda com sua existência material (uma pintura, por exemplo), isto é, embora duas representações iguais (sejam elas um desenho num papel ou esculturas) não sejam duas imagens, mas uma só, isto não significa que um desenho, uma pintura ou uma escultura, não possam ser perfeitamente chamadas de imagem. E, de fato, em Jonas, imagem tem também esse sentido. Em PL/OF, o termo imagem é polissêmico.

Ao não perceber isso, Frogneux imagina ter encontrado na consideração hierarquizante da “ferramenta como limite inferior” (Frogneux, 2001, p. 216) uma tensão na antropologia jonasiana: a saber, o fato de que a realização mais baixa da humanidade, a ferramenta, já implica em si mesma uma realização superior, a imagem. A separação que Frogneux não faz é aquela entre a liberdade eidética da imagem e a imagem enquanto representada. Pois uma vez que se faz essa separação, percebe-se que a ferramenta e a imagem (no sentido de desenho, figura, etc.) são produtos, artefatos, da mesma faculdade simbólica expressa na liberdade eidética da imaginação e da imagem. Já em PL/OF diz Jonas que a liberdade eidética da motilidade é “a condição para toda imagem, portanto também para toda a técnica” (PL VII 172; OF IX 244). Permitam-nos mostrar onde a diferença (de fato, hierárquica) entre esses artefatos aparece. Para tanto, precisamos seguir a ontologia da ferramenta elaborada por Jonas. Aqui devemos seguir a mesma lógica de raciocínio que Jonas utilizou para a imagem, isto é, das propriedades do artefato (no caso, a ferramenta) para a faculdade envolvida em sua produção.

A primeira coisa que se pode dizer de uma ferramenta é que ela “é um objeto artificialmente dividido, e inerte, interpolado como um meio entre a ação do órgão corporal (usualmente a mão) e o objeto extracorporal da ação. É dada uma forma permanente para o uso recorrente e pode ser desprezada na prontidão para o seu uso” (PUMV 37). A ferramenta é, pois, um objeto artificial e sua artificialidade se caracteriza por dois aspectos bem marcados. De um lado, ser artificial significa *intencional*. A ferramenta possui uma forma trabalhada e propositada, e nesse sentido é o fato de ser “útil” (“handy”) ou se se preferir de estar pronta para o uso que, inclusive, define seu aparecimento no mundo. Sua utilidade fala do propósito que lhe deu origem. De acordo com o que o criador da ferramenta quer, isto é, de acordo com o tipo de utilidade e adequação, ela é feita segundo formas distintas. Assim o é com a ponta de uma lança, de um machado e de uma faca, por exemplo, cujas formas se distinguem em função dos propósitos distintos para os quais foram elaboradas²⁷³. Já em *Organism and Freedom* (1954-57) Jonas observava, bem ao estilo do que Scheler fez ao destacar a inteligência técnica dos chimpanzés de Köhler, que “tal adequação [*suitability*], quando se encontra pronta [*ready-made*] na natureza, pode concebivelmente ser apoderada [<Jonas acrescenta ainda isso:> descoberta e colocada em uso>] por uma inteligência pré-humana ou pelo instinto” (HJ 13-11-1, p. 310). Isso não muda, entretanto, o fato de que “um pau ou uma pedra empregado como uma ajuda momentânea não é, entretanto, uma ferramenta” (PUMV 38)²⁷⁴.

A artificialidade própria da ferramenta não é, entretanto, marcada apenas pela intencionalidade, mas também pelo que Jonas diz ser sua *inorganicidade* (*Organfremdheit*): “A ferramenta é um artifício humano em virtude de não ter em si mesmo nada a ver com o homem. Ela nem emerge de qualquer função orgânica e nem está sujeito a qualquer programação biológica” (PUMV 38). Ter algo de alheio ao orgânico é necessário para o ser-ferramenta da ferramenta. Ora, já Hegel tinha observado em sua *Física Orgânica* o fato de que o impulso técnico (*Kunsttrieb*) é já um dos elementos do momento antitético da assimilação animal, e ganha expressão especialmente em armas (teia da aranha) e habitações (ninhos de pássaros). Jonas parece estar atento a esse fato e não deixa de observar: “a teia de aranha, astuta como ela é, não é uma ferramenta – não verdadeiramente ‘artificial’, mas

²⁷³ Uma ferramenta é útil, mas o mundo enquanto feito não apenas de ferramentas não possui apenas utilidade. Essa é a crítica de Jonas a Heidegger.

²⁷⁴ Em *Organism and Freedom* Jonas se mostra, entretanto, muito mais cauteloso a esse aspecto artificial da ferramenta, pois diz ele: “Um estágio mais elevado é marcado pela modelagem [*shaping*] artificial de objetos naturais para a exigida adequação, isto é, pela produção de ferramenta [*tool-making*]. Mas embora enquanto uma questão de fato neste planeta a descoberta de ferramentas artificialmente trabalhadas do mais simples tipo sirva ao paleontologista como evidência inequívoca para produtores humanos, isso só é assim porque não sabemos de nenhum outro animal que talhe pedras, e não porque a realização é em si mesma concebível apenas como uma de tipo humano” (HJ 13-11-1, Cap. 5, p. 310).

simplesmente ‘natural’ (como são os ninhos dos pássaros e os cupinzeiros)” (PUMV 38). No não publicado *Organism and Freedom* discutira isso de forma muito mais detalhada. Uma vez que se trata de um texto inédito, nos permitiremos uma longa citação:

“O processo [de produção de uma ferramenta] é suficientemente simples e não muitos passos estão envolvidos – se, em particular, a forma exigida pode ser obtida pela aplicação orgânica direta ao material (de modo que ferramentas auxiliares não são necessárias para a produção da própria ferramenta) – então a produção de ferramentas de segunda ordem, isto é, tais como o são as diretamente aplicadas ao propósito biológico, não precisa implicar a inteligência e a inventividade do que chamamos uma pessoa humana. Sobretudo, estamos atentos pelas realizações da indústria dos insetos (ao transformar materiais naturais para outros fins mais distantes) contra o menosprezo das possibilidades da hereditária dotação da espécie. Aqui mais uma vez como não podemos asseverar o processo interno envolvido na realização, o fato meramente externo da primitiva produção de ferramenta não é uma evidência indubitável.

Dentro do campo da ‘produção’ há, portanto, o importante complexo da construção [*construction*] e da construção arquitetada [*building*] (que se oferece como um possível sinal para o reconhecimento da inteligência humana). Onde encontramos arquitetura de pedras lavradas deveríamos tender a falar com certeza de construtores [*builders*] humanos, mais muito menos caso os materiais sejam árvores, ramos, e folhas cortadas ou caídas, e ainda menos se se trata de matéria orgânica barrenta, argilosa e maleável. O simples fato de moradias artificialmente construídas (mesmo que envolvendo co-operação organizada) nada prova, tal como é muito difundido no reino animal. O mesmo vale para o *layout* geométrico, testemunha dos hexágonos regulares da comeia. O que distingue a arquitetura de pedra em nossa enumeração não é a regularidade artificial dos blocos quadrados, mas os meios pelos quais, em vista do material, precisa ter sido alcançado, isto é, um uso de ferramentas tal como aquele com o qual os animais de nosso planeta podem ser creditados. Mas nada nos previne de imaginar um equipamento natural no caminho de cortadores que podem manejar pedra, e caso encontremos em outro planeta construções do tipo que aqui devêssemos sem hesitação reconhecer como antigo artesanato de pedra humano, não deveríamos, sem também testemunhar o procedimento técnico de sua instauração, estar autorizados à mesma inferência. Se, entretanto, devêssemos também descobrir, perto do deserto monumento dos desconhecidos construtores, gravado em uma pedra lisa o plano básico da construção [*building*], não importa quão rudimentar, todas as dúvidas seriam dissipadas e deveríamos estar certos de que nenhum mero ‘animal’ poderia ter produzido isto [...]. Em outras palavras, a primeira evidência inequívoca com a qual nos deparamos em nosso experimento mental não se encontra no produto técnico como tal, mas no seu ‘planejamento’, isto é, no método unicamente ‘humano’ de sua concepção e execução. Mas claro não podemos contar com a feliz oportunidade que aqui imaginamos” (HJ 13-11-1, p. 310-312).

Tal como na produção da imagem, portanto, a produção humana de uma ferramenta depende de uma concepção que então seja projetada e exteriorizada. Assim, não é difícil entender por que Jonas afirma o seguinte em “*Werkzeug, Bild und Grab*” (1985-86):

“a natureza não orgânica [*Organfremdheit*] da ferramenta artificial é a outra face da *liberdade* necessária para sua invenção. A despeito dos papéis que as tentativas tateantes e as descobertas afortunadas podem desempenhar, sua invenção, em última instância, tem um elemento eidético: sua forma, presente na imaginação, faz-se impelir na matéria; o que é visto em um modelo susceptível é largamente copiado. Isto pressupõe um poder eidético da imaginação e um controle eidético da mão (e da motilidade voluntária em geral)” (PUMV 38).

É justamente a liberdade eidética da imaginação, portanto, que determina a *Organfremdheit* da ferramenta, e nesse sentido não nos parece correto o que diz Bruno Robberrechts, para quem seria necessário “relativizar essa ‘inorganicidade’” de modo a destacar que o organismo tem um papel na aparição das ferramentas (*outils*) já que a

ferramenta é como que uma extensão da mão (cf. Robberrechts, 2002, p. 375). Ao que parece, o deslize do referido autor está em pensar que, para Jonas, a ferramenta é um “traço distintivo do homem”, pois, como acabamos de ver, a técnica não é produto humano, mas apenas a técnica produzida segundo uma condição muito especial: aquela da imaginação livre, ativa. Enquanto faculdade original do salto metafísico humano, transanimal enquanto tal, é ela que determina a própria utilização peculiar da mão (liberdade eidética da motilidade), e não o contrário²⁷⁵.

Portanto, a intencionalidade e inorganicidade marcam a artificialidade da ferramenta²⁷⁶. E aqui não se pode dizer, como Frogneux (2001, p. 218n17) o faz – ao elucidar dois sentidos de artificial, primeiro em PL como sinônimo de intencional, e segundo, como oposto a biológico – que Jonas retoma a “distinção binária entre natural e artificial”. De fato, essa distinção binária não retorna, ela está lá desde sempre, onde a artificialidade da imagem aponta também, como na ferramenta, tanto para o intencional como para o não natural (a sombra, por exemplo). A imagem, ao contrário do que diz Frogneux, não é só intencional; ela é também algo oposto ao natural, pois aquilo que mostra semelhança, mas não foi feito artificialmente é natural (sobre isso já falamos ao apresentar a definição de imagem em Jonas). Do mesmo modo que uma sombra não é uma imagem, uma teia de aranha não é uma ferramenta²⁷⁷.

Portanto, chegamos a dois aspectos idênticos que definem a ferramenta e a imagem: sua artificialidade (intencionalidade e não naturalidade) e, como uma base mesmo dessa artificialidade, seu fundamento na liberdade eidética da imaginação que abre o caminho para invenção.

²⁷⁵ Robberrechts ainda se apoia em Leroi-Gourhan para defender essa origem orgânica da ferramenta: a saber, no fato de a evolução do homem andar lado a lado com a “evolução de certos fatores morfológicos humanos, em particular a capacidade craniana” (Robberrechts, 2002, p. 364). Se, de fato, é fácil mostrar a anterioridade determinante da imaginação ativa em relação à mão para a aferição da criação técnica no homem, não o é em relação à presença do cérebro. Não obstante, Jonas nunca negou que para toda expressão mental há um correlato orgânico (cerebral) – embora ele defenda a potência da subjetividade contra qualquer forma de paralelismo psicofísico. Portanto, não se pode pensar a *Organfremdheit* como a negação da base orgânica na atividade imaginativa humana, mas como simplesmente artificialidade.

²⁷⁶ Jonas resume assim o significado da ferramenta: “Podemos nem sempre saber o propósito de um instrumento específico, mas sabemos que ele tinha um, que foi concebido em termos de meio-fim, de relação causa-efeito, e que foi produzido a partir desta concepção: como continuação de uma tal pensamento causal se encontram a tecnologia e a física” (PE 518; PUMV II 48).

²⁷⁷ O que Frogneux não percebe é que o termo imagem tem uma significação polissêmica: significa um objeto que representa outro, é também a representação mental, bem como a representação externalizada.

13.2.2. Técnica e auto-conservação: a utilidade da técnica

Se elas têm uma origem ou fonte comum, o simbólico e inovador no homem, por que então a ferramenta é mais primitiva? A resposta de Jonas deve ser pensada do seguinte modo. Primeiro:

“a natureza livre da criação da ferramenta, encontrando-se além da habilidade dos animais como ela é, está ainda – *em termos de sua motivação e intenção, de todo seu caráter utilitário* – muito proximamente ligada com o domínio da necessidade animal, mesmo enquanto sirva às necessidades animais de uma maneira trans-animal. Deveria também ser notado que aqui podemos falar mais prontamente de fronteiras fluidas entre as capacidades animais e humanas” (PUMV II 38-39 [grifo nosso]).

E é sobre este aspecto intencional que recai o fator hierarquizante. Enquanto o aspecto da utilidade biológica da ferramenta, que em “Werkzeug, Bild und Grab” aparece para explicar o aspecto mais primitivo da ferramenta, o que marca a superioridade da imagem (enquanto produto e artefato) em *Organism and Freedom* e em PL/OF é o fato de, na criação de uma figura, a representação humana se caracterizar por sua “inutilidade biológica”.

“A *imagem* nos diz que um ser – aplicando um instrumento à matéria para um fim imaterial – representa os conteúdos de sua percepção, os altera e lhes acrescenta novas formas – dando origem, assim, a um outro mundo de objetos representados além dos objetos físicos de sua necessidade e de sua satisfação direta” (PE 517; PUMV II 49).

Os artefatos dos animais têm usos instrumentais e buscam promover interesses vitais. Eles são em geral abrigo, arma e ferramenta e servem a fins vitais como nutrição, reprodução, hibernação, etc (cf. HJ 13-11-1, 319; PUMV II 39)²⁷⁸. Um ser que produz imagens possui fins que vão além dos fins biológicos ou servem a fins biológicos de maneira indireta. Ao contrário do animal, cujos artefatos têm sempre uma utilidade e são feitos necessariamente com um fim vital, o homem: (1) produz objetos inúteis; (2) tem fins além dos biológicos; e (3) seus fins podem servir aos fins biológicos de forma distinta da forma instrumental. O próprio não-dinamismo da imagem fala de sua inutilidade biológica – não total, certamente. Kersten expressa bem isso: “o *homo pictor* é tanto o *homo faber* como o *homo ludens*” (2001, p. 66). Portanto, “na representação pictórica [*bildlichen Darstellung*], o objeto é apropriado de um modo novo e não prático, e o próprio fato de que o interesse nele pode mudar para o seu *eidos* significa uma nova relação com o objeto” (PL VII 158-59; OF IX 228). E aqui Jonas ainda complementa:

²⁷⁸ Note-se que Jonas utiliza uma passagem do livro *Organism and Freedom*, que data de 1955, no texto *Werkzeug, Bild und Grad*, que só aparecerá em 1985-86.

“não é uma questão de grau, uma vez que a mais modesta tentativa de produzir uma semelhança (*similitude*) de uma forma natural é, a despeito do sucesso, *toto genere* diferente de não tentar fazê-la. Ela transcende as possibilidades animais – em sua inutilidade biológica por critérios de necessidade orgânica, em sua distância do objeto, na abstração da forma da matéria, na liberdade do simbolismo” (HJ 13-11-1, p. 309)²⁷⁹.

Não se trata de dizer que tal faculdade se encontre em uma condição de possibilidade técnica, pois vários animais com membros poderiam realizar uma representação pictórica, mas a faculdade se encontra no tipo de relação com o objeto. A impossibilidade para o animal se encontra na concretude de sua relação com o objeto. A representação humana marca a diferença de atitude do animal e do homem em relação ao ambiente. Essa diferença de atitude se deve inclusive a uma própria alteração do ambiente. Permitam-nos explicar esse segundo ponto da alteração do ambiente resultante da diferença da relação do homem com seu ambiente próprio.

13.2.3. *A Mundanidade do mundo humano*

Quando se diz que a ferramenta representa um nível ainda mais primitivo da existência humana isso não pode ser confundido com o tipo de distinção que Arendt fez em seu *The Human Condition* (1958) a respeito das categorias de trabalho (*labor*) e obra (*work*). O trabalho é uma expressão de nosso ser orgânico e não deixa marcas no mundo. Embora ele seja uma forma unicamente humana de metabolismo com a natureza, é preciso dizer: “o trabalho, portanto, contrariamente ao que diz Marx, não é uma atividade produtora do mundo [*worldmaking activity*]. Seus produtos são consumidos pelo mesmo processo da vida que se perpetua ciclicamente, de modo que a própria vida possa continuar” (Jonas, 1977[1976], p. 32). O *animal laborans*, portanto, não é ainda o “*homo faber*, o construtor de mundo” (Arendt, 1998[1958], p. 135). Ora, diferentemente do *animal laborans*, o *homo faber* se caracteriza pela atividade produtora de mundo ou criadora de mundo²⁸⁰. E se o *animal laborans* é já o homem, é preciso destacar, entretanto, que “sem estar em casa no meio das coisas cuja durabilidade as tornam adequadas para o uso e para erigir um mundo cuja própria performance permanece no direto contraste com a vida, esta vida nunca seria humana” (Arendt, 1998[1958], p. 135).

Mas por que essa diferença é importante para o assunto em questão? Por causa da estreita e direta relação existente entre mundo e *homo faber*. É a obra que responde pela

²⁷⁹ Por esse motivo Jonas chega a dizer que a ferramenta humana representa uma diferença de grau em relação ao animal, e não uma diferença essencial (PUMV 39).

²⁸⁰ Jean Leclercq (1950) sugere que foi Bergson quem colocou em circulação o conceito de *homo faber*. É fato que Scheler utilizará o termo justamente por influência de Bergson. Esse parece ser o caso de Jonas também.

expressão da atividade do *homo faber*, e, como salienta Jonas em sua leitura de Arendt, a obra, “enquanto tem como desfecho trabalhos que fazem durar a criação [*making*] e o criador [*maker*], é uma atividade construtora do mundo [*worldbuilding activity*]. Ela cria o mundo das *coisas* feitas pelo homem, o mundo fabricado pelo *homo faber*, para a morada do homem e para um espaço público compartilhado” (Jonas, 1977[1976], p. 32). E se Arendt afirma que “viver juntos no mundo significa essencialmente que um mundo de coisas está entre aqueles que o possuem em comum, como uma mesa está localizada entre aqueles que se sentam ao seu redor” (Arendt, 1993[1958], p. 52), Jonas vê nesta observação surpreendentemente simples algo “superior ao que Heidegger tinha a dizer sobre a ‘mundanidade’ (*Weltlichkeit*) do mundo”. Tal superioridade ele a justifica do seguinte modo:

“[a ‘mundanidade’ em Heidegger] também é constituída de mesas, martelos, casas, arados, mas esses são subsumidos sob a categoria de ‘implemento’ ou ‘equipamento’ (*Zeug*), e a mundanidade do mundo é essencialmente seu ser um contexto referencial (*Verweisungszusammenhang*) de coisas-utilizáveis [*usables*]. Nem a artificialidade nem a durabilidade nem a comunidade pública dessa rede pragmática é enfatizada por Heidegger. Para Hannah Arendt, o mundo das coisas feitas pelo homem é mais do que algo útil: ele é (sem qualquer mística da “coisa”) o verdadeiro habitat humano, erigido para durar e para circunscrever, e interposto não apenas entre homem e natureza, mas também entre homem e homem: em último caso separando e unindo ao mesmo tempo, tal como cada um se encontra à mesa. A totalidade desse mundo-coisa [*thing-world*], obra do homem, ela chamou de ‘o artefato humano’ no qual moramos – em sua coisidade [*thingness*] partilhada, a garantia da objetividade; em sua permanência, a garantia da continuidade que ultrapassa a duração das vidas individuais” (Jonas, 1977[1976], p. 32-33).

E continua Jonas:

“Mas se é da natureza de uma obra deixar para trás outras obras, e se a utilidade não é o único sentido do artefato humano, então também a obra de arte está entre os produtos a que se pode chamar de obra. Para os gregos, isto era auto-evidente. Os artistas que trabalhavam com suas próprias mãos – escultores e pintores – eram *banansoi* exclusivamente por esta razão, mas mesmo o termo ‘poeta’ deriva da palavra ‘produzir’, que Aristóteles de forma tão fundamental distingue de ‘agir’” (Jonas, 1977[1976], p. 33).

Dessas passagens gostaria de destacar dois elementos aqui: (1) tanto a produção de um equipamento (*Zeug*) – dentre os quais a ferramenta (*Werkzeug*) é um – assim como as obras de artes feitas pelos artistas compõem o “artefato humano”, isto é, o mundo. Embora Jonas não aceite o esquema de Arendt²⁸¹, ele está em perfeito acordo com a ideia de que tanto o artífice como o artista são construtores de mundo. (2) Para ambos os componentes – a produção de equipamentos e obras de arte – Jonas reclama algo mais do

²⁸¹ Jonas diz, por exemplo, que a invenção tecnológica, seu caráter inovador, oferece problemas para o esquema de Arendt (cf. Jonas, 1977[1976], p. 33). É importante destacar esse aspecto porque em *Werkzeug, Bild und Grab* (1985-86) o esquema jonasiano irá separar ferramenta (invenção), imagem (representação/imaginação) e sepultura (fé), mas esse novo esquema não atende ao próprio modelo que ele construiu e parece antes um esquema forçado que não faz jus a toda a elaboração antropológica elaborada por ele mesmo e que continua valendo até o final da sua vida, como o atestam as recorrentes citações ao texto do *homo pictor*, onde já a imaginação é a base da invenção e da criatividade.

que a mera utilidade como constitutivo da mundanidade do mundo. Aqui novamente se evidencia que o que está além da utilidade vital é que aparece como constitutivo do mundo humano. Não se deve pensar, entretanto, que se a ferramenta (*Werkzeug*) se encontra nesse nível mais primitivo determinado pela utilidade biológica, isso significa que todos os outros tipos de implementos ou equipamentos (*Zeng*) também o são. O exemplo da mesa fala por si mesmo quanto ao sentido de sua comunidade pública.

Aqui uma observação precisa ser feita sobre o conceito de mundo. Jonas utiliza em sentido amplo o termo *ambiente* (*environment/Umwelt*) para identificar o outro pólo com o qual o organismo, também em sentido amplo, estabelece sua relação. Mas ele chama de *arredores* (*surroundings/Umgebung*) o ambiente específico das plantas, e “*mundo*” (“*Welt*”, entre aspas) o ambiente dos animais. Apenas para o caso humano o termo mundo aparece sem aspas, isto é, apenas para o homem o ambiente aparece como um mundo (*Welt*). Toda essa distinção não pode senão nos remeter aos trabalhos de Uexküll, quem primeiro colocou em circulação a necessidade de se distinguir tipos de ambiente específicos para os animais. Uexküll defendia uma espécie de “vitalismo”, entendido como forma de pensamento biológico que defende a autonomia da vida em contraposição à visão da ciência biológica que se apoia em dados meramente físico-químicos. A partir de um método behaviorista e evitando interpretações psicológicas, Uexküll vê cada organismo como um ser monádico. Ele parte da anatomia comparativa, pois pensa que esta permite reconstruir a própria experiência do organismo. A estrutura dos vários órgãos dos sentidos nos dá uma imagem perfeita do mundo do animal. Para ele não há animais mais ou menos elevados; todos estão não apenas adaptados ao (*angepasst*) seu ambiente, mas adequados ao (*eingepasst*) seu ambiente (*Umwelt*), isto é, eles estão inseridos no sistema organismo-ambiente. A estrutura anatômica dispõe de sistemas receptor (*Marknetz*) e efector (*Wirkenetz*). Estes sistemas estão estreitamente ligados e compõem uma cadeia de movimento que Uexküll chama de “círculo funcional” (*Funktionskreis*). Ora, mas mostramos acima que o círculo funcional do estímulo-resposta não se aplica ao homem enquanto dotado de uma faculdade de livre imaginação. A conclusão óbvia é que essa concepção de Uexküll não pode ser utilizada para a caracterização do *mundo* humano. Assim, embora Uexküll use inadvertidamente o termo ambiente (*Umwelt*) e mundo (*Welt*) para animais e homens, Jonas, por sua vez, como bom aluno de Heidegger, não pode aceitar um tal “deslize”. E quando vemos falar da relação do organismo animal com seu ambiente é sempre o termo “mundo” e não mundo que aparece para enfatizar a diferença entre o ambiente animal e o ambiente humano, que como tal não é meramente um ambiente, mas é antes habitado por símbolos, isto é, por

imagens criadas livremente. Aqui, apesar das diferenças é de impressionar como o aluno ao se valer em parte da estrutura do mestre, utilizada, em *Sein und Zeit*, chega de forma autônoma a um resultado praticamente semelhante. Pois, embora Jonas não tenha conhecimento da distinção heideggeriana de “pobreza de mundo”, “ter mundo” e “não ter mundo”, a distinção entre *Umgebung*, “*Welt*” e *Welt* não aponta senão para algo muito próximo, a saber, a diferença entre um mundo e um “mundo” que não é ainda mundo.

Com isso, pode-se perceber que a objetivação eidética em sua exteriorização – seja isso um equipamento (*Zeug*) ou uma imagem – dá lugar ao verdadeiro mundo (sem aspas). Que é o mundo a nova forma que o ambiente ganha para o vivente humano, eis o que acena para o transanimal. A abertura propriamente humana para o mundo é ao mesmo tempo a instauração de um mundo que agora aparece em toda sua plenitude, e não mais entre aspas como no caso animal. O mundo sem aspas, próprio da vida humana, é o mundo simbólico, criado e inventado por ele desde sua liberdade objetivante, que tínhamos encontrado em sua liberdade eidética da imaginação.

Tal como a planta de uma construção (planejamento arquitetônico), a representação pictorial tem uma “natureza ‘simbólica’” (HJ 13-11-1, p. 318). Mas embora ambos tenham o sentido de representar algo, o primeiro pode ter tido início no reino animal, o segundo, não. Uma pintura por mais pueril que seja aponta para a “natureza mais-que-animal de seu criador; e para seu ser um ente potencialmente falante, pensante, inventivo, tecnológico, em suma, ‘simbólico’” (HJ 13-11-1, p. 319)²⁸². O simbolismo entra no lugar de um círculo funcional que vai apenas do estímulo para a resposta. Numa feliz declaração de Frogneux, ouvimos: “sobre a base ‘natural’ ou biológica do homem se enxerta, portanto, toda a parte ‘artificial’ do simbolismo, aquela que é ensinada e construída, o produto da invenção humana” (Frogneux, 2001, p. 218). Também Pinsart percebe bem que “a imagem é uma concentração simbólica do essencial” (Pinsart, 1993, p. 73).

Nesse novo nível de mediatez da liberdade de objetivação (PL 185; OF 260) – que é, de fato, duplo, já que comporta a liberdade eidética da imaginação e da imagem – chegamos a um resultado realmente importante: com o imaginar e o falar, o homem não vê diretamente como o animal, possui antes uma visão indireta, por assim dizer, isto é, ele vê através da “tela das ideias”. É assim que alcança uma nova distância, a experiência

²⁸² Aqui o resultado a que chega Jonas é o mesmo que aquele defendido por Cassirer: “o círculo funcional do homem não é ampliado apenas quantitativamente; ele também passou por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método de se adaptar (*adapting*) ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o sistema efetor que encontramos em toda espécie animal, encontramos no homem uma terceira conexão que podemos chamar de *sistema simbólico*” (Cassirer, 1954, p. 42-43). Essa proximidade do resultado de Jonas com o de Cassirer não é mera coincidência, mas antes é resultado do fato de que Cassirer influenciou fortemente Jonas.

simbólica, ou o que é o mesmo: a experiência do mundo *sem sua presença*. Da experiência simbólica surge a oportunidade para a verdade e falsidade. Portanto, o lugar do simbólico é o lugar onde a diferença entre verdade e falsidade emerge no jogo da imaginação produtiva. O jogo entre verdade e falsidade, que começa na imaginação, mostra que o *homo pictor* e o *animal symbolicum* são um e o mesmo. Sobre isto teremos mais o que dizer a partir de agora.

13.3. *Homo Sapiens* e a Dimensão Metafísica do Humano

13.3.1. *Da objetivação à auto-objetivação: o conceito de reflexão*

É por todos esses motivos apresentados até agora que o *homo pictor* não serve exatamente como um *definiens* da essência humana. Isso explica também por que Jonas sempre traz a figura do *homo pictor* em sua relação com outras figuras como a do *homo faber* e a do *homo sapiens*: “o *homo pictor*, aquele que produz e contempla imagens, nos ensina que sozinho o *homo faber*, aquele que produz e usa ferramentas, não é ainda o *homo sapiens* de forma integral” (PUMV II 39). Ou: “o *homo pictor*, expressando ambas as capacidades em uma *única* evidência indivisível, representa o ponto em que o *homo faber* e o *homo sapiens* se unem – e até mesmo onde demonstram ser um e o mesmo” (PL VII 172; OF IX 244; PUMV II 44)²⁸³.

Podem parecer, entretanto, que nessas duas afirmações se levanta uma contradição. Esse não é, de fato, o caso. O que se deve perceber é a fluidez do significado dado às figuras. Em um caso, o *homo faber* é o artífice de ferramentas, noutro, ele é o homem da livre motilidade, isto é, aquele que produz livremente, e nesse sentido ele é tanto o artífice como o artista. Tudo isso já explicamos. Mais interessante, entretanto, é a assimilação do *homo pictor* ao *homo sapiens*. Por que no *homo pictor* está contido o *homo sapiens*? É o que precisamos entender agora.

A relação, neste caso, diferentemente da primeira relação (entre *pictor* e *faber*), é genética. Ela pode ser explicada de dois modos. Num primeiro sentido, a resposta se encontra nesta assertiva: “a *adaequatio imaginis ad rem* que precede à *adaequatio intellectus ad rem* é a primeira forma da verdade teórica – a precursora da verdade verbalmente descritiva, que por sua vez é a precursora da verdade científica” (PL 171; OF 234; PUMV II 42). O

²⁸³ Essa frase se expõe a mal entendidos. Em “Werkzeug, Bild und Grab”, Jonas oferece uma outra afirmação que esclarece o sentido dessa frase: “o *homo pictor*, aquele que produz e contempla imagens, nos ensina que sozinho o *homo faber*, aquele que produz e usa instrumentos, não é ainda o *homo sapiens* de forma integral” (PUMV II).

homo pictor também pode se submeter – e, em certo sentido, ele sempre está submetido – à medida da verdade. Desse modo ele é também aquele que sabe a respeito do que representa; ele conhece a verdade do que concebe imageticamente. Num segundo sentido, tal relação é mais complicada de se demonstrar, principalmente porque se encontra envolvida por interpretações distintas do texto jonasiano. E, de fato, pretendemos oferecer uma leitura levemente distinta das já oferecidas até agora.

Permitam-nos iniciar essa explicação com um artefato que deixamos de considerar até agora, mas que de fato é um artefato caro ao esquema antropológico jonasiano: a sepultura. Ora, que nenhum animal sepulte seus mortos não é ainda totalmente suficiente para demonstrar que a sepultura aponta para o transanimal de uma forma mais elevada do que os outros dois artefatos. Aqui, mais uma vez, o que deve ser levado em consideração é a relação entre o homem e o “mundo”. E essa relação, como vimos, pode ser pensada de dois modos: de um lado, em vista do critério da inutilidade biológica. Sobre esse critério escreve Jonas: “se a superfluidade ou mesmo inutilidade biológicas devem ser tomadas como uma prova do trans-animal, então a esse respeito a sepultura sobrepuja a imagem, que antes de tudo pode servir para fins de comunicação, instrução, e mesmo invenção, e desse modo poderia ainda ser explicada, como o instrumento certamente pode o ser, pelo sistema das recompensas evolutivas” (PUMV II 45)²⁸⁴. Além de sua superfleidade, outro aspecto da sepultura mostra como ela aponta para uma relação mais aberta entre homem e “mundo”. Garante-lhe lugar de honra entre os artefatos humanos o fato de que a “memória dos mortos perpetuada no culto da sepultura e em outras maneiras visíveis [...] está ligada à representação de *crenças*” (PUMV II 45); o simples fato da sepultura e do ritual diz isso. Ora, as crenças expressam ideias, quer isto dizer: independentemente de se acreditamos nelas ou não ou as considerássemos muito estranhas caso as conhecêssemos, e mesmo que possamos não conhecer as ideias específicas de um culto fúnebre, sabemos que ideias estavam em jogo aí, “e que nessas ideias o enigma da existência e o que está além da aparência estava considerado: como continuação de tal consideração se encontra a metafísica” (PE 518; PUMV II 49). O que tudo isto quer dizer?

Para entendermos o significado de tais ideias precisamos entender que o nível humano da evolução orgânica dá um passo a mais e encontra uma nova mediação propriamente humana. E isto se deve ao fato de a liberdade da objetivação oferecer ao sujeito humano não apenas a possibilidade de fazer do “mundo” um objeto, opondo-se, portanto, a ele, mas por permitir também que ela [a objetivação] siga o seu curso ao voltar-

²⁸⁴ As observações que Jonas faz em “Werkzeug, Bild und Grab” já apareciam no não publicado *Organism and Freedom* (cf. HJ 13-11-1, Cap. 5).

se (Jonas diz que ela “pode e, por fim deve voltar-se”) para o próprio sujeito²⁸⁵. Aqui o sujeito aparece para si mesmo como tal, isto é, através da ideia (*eidos*) que ele faz de si mesmo. Esse *eidos*, ou “forma”, é aqui de uma nova espécie, “pois atinge a *relação* do Eu com toda a exterioridade”: trata-se da “dimensão da *reflexão*” ou, se se preferir, de “auto-objetivação” (PL 185; OF 260)²⁸⁶. Aí a distância se expressa em um tipo de relação sempre mais auto-mediatizada, onde as coisas estão sempre em relação a ele, o Eu, onde precisam ser trazidas por ele em “atos de intencionalidade eidética”, o que de outro modo poderíamos dizer: o conhecimento passa pela consciência.

Ao refletir sobre si, desfrutando assim de sua interioridade, o homem se vê enredado com perguntas sobre a sua própria existência, sobre a razão e o destino de seu existir (“de onde venho, para onde vou?”) e, em última instância, sobre o que ele próprio é (“o que é o ser humano?”) – para além do que ele faz e experiencia em um dado momento, isto é, para além de sua conduta (*Benehmen*) e de seu estado de espírito (*Seelebefinden*) ou disposição afetiva (*Bestimmung*). Jonas especula, inclusive, que “o conhecimento da morte pode muito bem ter sido aquilo que impulsionou o homem [na busca por tal saber de si]” (PUMV II 47). Seja como for, pensa o filósofo, “o homem emerge *em seu sentido pleno* quando ele, que desenhou o búfalo e seu caçador, volta o seu olhar para a imagem não-desenhável de seu próprio ser e disposição [*Bestimmung*]. Por causa da distância deste admirar-se, buscar, e olhar comparativo constitui-se o novo ser [*entity/Wesen*], o ‘Eu’” (PL 185; OF 260-61; PUMV II 47 [grifo nosso]). O significado da auto-objetivação para o homem se encontra no fato de o ser humano surgir com a própria imagem de si mesmo. Só por ser um particular de uma ideia ele pode dizer “eu” e se constituir como um “eu”.

Agora, nesse processo reflexivo onde o sujeito humano se pergunta sobre si, busca saber sobre si e elabora uma imagem de si mesmo, constituindo-se um Eu em relação a outros que se lhe assemelham, algo precisa ser destacado. O que Jonas destaca é o uso deliberado do termo imagem: ele serviu para enfatizar o fato de que “o homem modela, experiencia, e julga seu próprio estado interno e conduta externa depois da imagem do que convém ao homem [...] querendo ou não, ele ‘vive’ a ideia de homem [...] A imagem do homem jamais o abandona” (PL 185; OF 261).

²⁸⁵ Jonas observa que não se trata de um resultado dado automaticamente com a representação pictórica ou escultural (cf. PL 185; OF 260).

²⁸⁶ “Com isso a *reflexão* aparece como um novo modo de mediação [*Vermittlung*], que vai além do instrumento e da imagem. Não é apenas a relação do homem com o mundo que é mediável [*mittelbar*], mas também sua relação consigo mesmo. Também ao seu próprio ser ele só chega através do rodeio de idéias sobre si mesmo” (PUMV II 46).

Um resultado da auto-objetivação é claramente o alcance de uma nova forma da divisão sujeito-objeto, onde o próprio centro da vida sensitiva se divide. “Só através da distância incomensurável do ser-objeto-para-si-mesmo [*being his own object/Sich-selbst-Gegenstandseins*] pode o homem ‘possuir’ a si mesmo [...] ao passo que animal algum se possui” (PL 186; OF 261-62; PUMV II 47)²⁸⁷. O homem se constitui como um ser que não apenas é um “eu” e pode dizer “eu”, mas *tem* um “eu”. Isto é crucial, pois enquanto o único, entre todos os seres, que sabe que tem de morrer, o homem não apenas morre, mas morre *sua* própria morte, ao se reconhecer como mortal.

Esse é um *preço a pagar pela reflexão ou auto-objetivação*: do mesmo modo que suas potencialidades aumentam, também aumenta sua exposição ao sofrimento e ao risco. Isto se torna ainda mais claro com o fato de que só no homem pode-se vislumbrar o significado da palavra desespero – no alemão, destaca Jonas a palavra *Verzweiflung* oferece o sentido do que se encontra no fundo desse sentimento, a saber, a “ambiguidade” ou “dualidade” (*twofoldness*) do Eu, sua divisão interna enquanto sujeito e objeto. Do mesmo modo que o desespero, o suicídio também é um “privilegio único” do homem – um ser capaz de ser objeto para si mesmo.

Aqui é impossível não lembrar de Camus, para quem o suicídio é o verdadeiro problema filosófico. Também em Jonas o problema que o homem é para si – problema atormentador que pode levá-lo ao desespero – se estende à sua própria relação com o todo o ser. “No abismo aberto por essa confrontação do eu consigo mesmo, as maiores alturas e as mais profundas tristezas da experiência humana encontram seu lugar” (PUMV II 47). Como dissemos, não só uma nova relação consigo aparece, mas essa própria relação atinge a relação do homem com o “mundo”. À medida que o homem se torna um problema para si mesmo, enquanto se torna objeto para si mesmo, sua reflexão se desdobra em várias direções, que não podem ser consideradas senão o exercício de resolver o problema que ele se tornou para si próprio. Sua reflexão é apenas a matéria-prima para a contínua síntese e integração em uma imagem total. Se como diz Agostinho *Quaestio mihi factus sum*, [“eu me tornei uma questão para mim mesmo”] “a religião, a ética, e a metafísica são empreendimentos nunca concluídos de se deparar com essa questão [a questão do homem como problema para si mesmo, o *Quaestio mihi factus sum* agostiniano] no horizonte de uma interpretação da realidade como um todo [*total reality/Seinsganzen*] e de encontrar uma resposta para ela” (PL 187; OF 262; PUMV II 47-48).

²⁸⁷ É impossível não pensar em Plessner e na estrutura primeva da posicionalidade excêntrica que define o homem enquanto ser que é e ao mesmo tempo possui um corpo.

“Sabendo de sua mortalidade, ele não pode viver como um ser humano sem auto-compreensão, que em si mesma de modo algum é ‘auto-evidente’, mas o resultado vacilante de especulação. Do Eu individual tal especulação se expande necessariamente para o todo do ser [*Seinsganze*], no qual ele se encontra situado. Portanto, a metafísica emerge das sepulturas. Mas também a história enquanto memória do passado, tal como o mostra antes de tudo o culto dos antepassados. A preservação do elo com nossos ancestrais amplia o ‘agora’ transitório da simples existência com a continuidade da sucessão de gerações, e a memória do temporal torna-se tão supra-pessoal quanto a consideração [*Bedenken*] do eterno. Em ambas as situações o Eu [*Selbst*] se distancia de si mesmo, assim descobrindo a si mesmo – com o último sacrifício da imediação – pela primeira vez” (PUMV II 46).

Com a sepultura de seus mortos, ele comemora o eterno ao reverenciar a imagem de homem que ele mesmo carrega consigo. Agora podemos responder mais diretamente o que as crenças que acompanham a sepultura dizem: independentemente de se acreditamos nelas ou não, elas “de alguma maneira afrontam a nossa aparente finitude e avançam do visível em direção ao invisível, do sensível até o supra-sensível²⁸⁸. A sepultura é justamente o testemunho visível desta afronta” (PUMV II 45). Para repetir: “a metafísica [enquanto dimensão humana] emerge das sepulturas”²⁸⁹.

Não escapará ao leitor atento o aspecto também polêmico dessa resposta jonasiana com o que ouvimos de Heidegger em *Was ist Metaphysik?* (1929). Neste famoso ensaio, o antigo mestre de Jonas desafiava a filosofia escolar de seu tempo ao tentar mostrar que o objeto da metafísica era como tal o nada. A razão de Heidegger é simples: na disposição afetiva da angústia, que, ao contrário do medo frente a um objeto, resulta do encontro com o indeterminado que a morte escancara, estamos diante não do ente, mas daquilo que não é o ente, a saber, o nada, e é justamente essa nadificação que nos entrega o ser como um não objeto. Portanto, da angústia de morte a metafísica nasce no homem como desvelamento do nada, do ser enquanto tal – o não ente. A nadificação é o início da metafísica porque é propriamente o ir além do (eis o sentido do *meta* em metafísica) ente em sua totalidade, é transcendência. Como diz Heidegger:

“o ultrapassar o ente acontece na essência do *Dasein*. Este ultrapassar, todavia, é a própria metafísica. Nisto repousa o fato de que a metafísica pertence à ‘natureza do homem’. [...] A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do *Dasein*. Ela é o próprio *Dasein*. Pelo fato de a verdade da metafísica residir nesse fundamento abismal [*abgründigen Grundel*]” (GA 9, p. 121-122).

Jonas também quer a metafísica como expressão da existência do homem que sabe e vive sua própria condição mortal. Mas, agora, a sepultura é a resposta concreta desse ser

²⁸⁸ Em *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), diz Jonas: “Uma terceira liberdade seria a “liberdade de *transcender* tudo o que é visível e sua dimensão como tal: passar... do sensível para o supra-sensível... do temporal para o eterno...” (MGS 26).

²⁸⁹ Já em PL/OF Jonas ressaltava o significado do culto funerário como um símbolo maior: pois “do mesmo modo que a prática do homem primitivo encarnou-se em seus instrumentos, seu pensamento – diz ele – também se encarnou em sua sepultura, que ao mesmo tempo reconhecia e negava a morte. Das sepulturas se levantou a metafísica primitiva sob a forma do mito e da religião” (PL 8-9; OF 16).

metafísico que é o homem. Mas a metafísica não é mais nadificação, ela não é a suspensão no nada, mas é o ultrapassamento do visível até o invisível, ela é mesmo o próprio vislumbre do eterno no interior do transitório. E como tal é a expressão da experiência mais elevada do homem.

Assim, temos diante de nós os três artefatos privilegiados do esquema antropológico²⁹⁰. E com eles descobrimos duas faculdades unicamente humanas, a objetivação e a auto-objetivação ou reflexão. A reflexão em especial, ao representar o homem “em sentido pleno” se mostrou já como um avanço da “potencialidade transanimal” conquistada inicialmente com a mediação própria da liberdade eidética da imaginação e claramente explicitada como o fundamento tanto para o artífice (*homo faber*) como para o artista – em especial, no esquema jonasiano, o pintor (*homo pictor*)²⁹¹. Ao ser apresentado como veículo de demonstração desta faculdade fundamental que é o livre imaginar, o *homo pictor* foi considerado pelos leitores de Jonas como identificando o próprio homem em si mesmo. Mas sobre tudo isto é forçoso perguntar: e a linguagem? Não é ela que antes de tudo deve aparecer na base do *definiens* do ser do homem? O problema pode ser elucidado com essa brilhante afirmação de F. J. J. Buytendijk: “não há nascimento da palavra, nem da humanidade nem da criança. A palavra não tem origem, ela é *Ursprung* [origem e salto original]. Ela nasce em um salto como se fosse uma alteração, um desvelamento, uma mutação” (Buytendijk, 1965, p. 121)²⁹². O uso de uma terminologia evolucionista associada ao problema da linguagem é de suma importância aqui, porque levanta a questão da origem do espírito e da linguagem. Devemos antes perguntar: todas as

²⁹⁰ Também Oliveira (2011, esp. p. 56-58) apresentou de maneira resumida, mas precisa, esse esquema triádico da antropologia jonasiana.

²⁹¹ Isto não significa que uma escultura, por exemplo, não possa ser uma imagem, e nesse caso o escultor seja o representante da faculdade do livre imaginar e da imagem. No não publicado *Organism and Freedom*, Jonas chega a falar em “representação pictorial (e escultural)” (HJ 13-11-1, Cap. 5, p. 314). Se a escultura e o escultor não aparecem explicitados mais tarde em PL/OF, isto não se deve certamente ao fato de não apresentarem relação com a questão da produção (representação e criação) de imagens, mas com o significado muito estreito de *pictor*, palavra latina que significa “pintor”. Jonas também fala de “produtor de imagens”, mas esta expressão é ambígua e pode favorecer – como de fato favoreceu – a equívocos. Este fato, caso tivesse sido observado pelos comentadores, teria evitado uma série de problemas, mas ao passar despercebido ofereceu um primeiro passo para mal entendidos, pois que o homem possa pintar, sendo assim pintor (coisa que nenhum animal o pode), não quer dizer que ser-homem signifique ser-pintor, mas antes quer dizer que onde há um pintor a marca, a pegada, do humano aparece. Era dessa pegada bastante original e primitiva, segundo Jonas, que se tratava de pensar no ensaio “Homo pictor and the differentia of man”. Daí que os modelos de imagem são pinturas/afrescos [*paintings/Fresken*], desenhos [*drawing/Zeichnung*] os mais toscos, imagens [*images*], figuras [*pictures*], etc. Mais ainda: Jonas tem em mente pinturas como os afrescos feitos na caverna de Altamira (ainda que não precisem ter a mesma perfeição).

²⁹² A ideia da linguagem como salto original pode bem ter sido pensada a partir do tratado de Herder, *Über den Ursprung der Sprache*. Heidegger, por exemplo, ministrou um curso no semestre de verão de 1939 sobre este tratado de Herder, agora publicado na *Gesamtausgabe* com o título *Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes Zu Herders Abhandlung “Über den Ursprung der Sprache”* (cf. GA 85).

faculdades humanas nascem de um único salto original, e especificamente desse salto linguístico?

13.4. *A Antropologia filosófica e a filosofia da linguagem em Jonas*

Aos que estavam acostumados a pensar o homem como linguagem, o *homo pictor* parece um escândalo. Aos insatisfeitos com tal costume, o *homo pictor* apareceu como uma possível solução. A defesa desse salto no interior da faculdade da *livre* imaginação (e principalmente seu aspecto produtivo) gerou para Jonas três grandes mal entendidos. No campo da *Bildwissenschaft* [ciência da imagem], que em seu desenvolvimento levou à necessidade de uma filosofia da imagem, os teóricos da imagem encontraram em Jonas uma suposta chave para explodir o mito do *Ursprung* linguístico da humanidade. O trabalho de Jonas é aproximado nesse campo da filosofia da imagem aos trabalhos de Vilem Flusser e Sartre²⁹³. Em tal campo (cf. Bombassaro, 2006; Lotz 2007; Jörg Schirra e Klaus Sachs-Hombach, 2010) têm se ressaltado a diferença do paradigma visual frente ao modelo linguístico, destacando inclusive a primazia do elemento visual sobre a linguagem em Jonas. No folder de apresentação de um congresso recente dedicado à filosofia da imagem, “Tagung des DFG-Netzwerks Bildphilosophie, Homo pictor und animal symbolicum: Zu den Möglichkeiten und Grenzen einer Bildanthropologie 25. – 26. März 2010 in Essen”, encontramos a afirmação de que “o *Homo pictor* aparece aqui [ele se refere à perspectiva de uma antropologia da imagem] como condição de possibilidade de um *animal symbolicum*”. Mais ainda: a relação pensada entre *homo pictor* e *animal symbolicum* é pensada aí como uma questão de qual das duas rubricas tem primazia sobre a outra – nunca sobre o plano de uma simultaneidade. Christian Lotz pensa, por exemplo, que “a teoria de Husserl sobre as imagens [*pictures*], a qual está baseada no que Wollheim chamou de ‘seeing-in’, é superior ao modelo linguístico, uma vez que leva em consideração a representação *visual*, algo que a teoria linguística comunicativa não consegue lidar” (Lotz, 2007, p. 184), e salienta que uma tal consideração pode ser encontrada em Jonas, Belting, e também em Sartre.

²⁹³ Wiesing, por exemplo, salienta que o ensaio de Jonas sobre o *Homo pictor* se tornou um protótipo para o *approach* antropológico que se encontra na *Bildwissenschaft*. Ele afirma que tal como Jonas, Flusser constrói sua *Bildtheorie* a partir da convicção de que a atividade especificamente humana não é o falar, mas a *Bildproduction*. Também Sartre, com seu livro de 1940 sobre *L’imaginaire*, é alinhado a essa perspectiva. Nesse sentido, todos os três seriam ícones para o estabelecimento dos princípios centrais de uma *anthropologischen Bildtheorie*. (cf. Wiesing, 2010, p. 8-23 [original: Wiesing, 2005]). É nessa direção que ao elaborar sua *Bild-Anthropologie*, Hans Belting já enfatizara, por sua vez, que o *Bildbegriff* só pode ser entendido plenamente enquanto conceito antropológico (cf. Belting, 2001).

Esse primeiro mal entendido em relação à antropologia filosófica jonasiana²⁹⁴, a saber: pensar que o *homo pictor* responde pelo *definiens* do homem, peca entre muitas outras coisas ao não fazer prova da própria obra jonasiana como um todo. Em *Wandel und Bestand* (1969), encontramos nas duas claras afirmações que se seguem (que não devem aparecer senão a contragosto dos teóricos da imagem) o primeiro testemunho de uma filosofia da linguagem em Jonas:

“nas obras de suas mãos [das mãos do homem], discernimos o artífice, o produtor de imagem, e o desvendador de mistérios. Muito poderia ser acrescentado aqui, considerando, por exemplo, o que encontramos representado nas imagens, especialmente na mais eminente de todas elas – aquela do próprio homem em sua graça, majestade, ou caricatura. Entretanto, *é tempo de nomearmos por fim o que não foi nomeado em todas aquelas características, mas estava pressuposto em cada uma delas: a linguagem*. Sem ela, nenhum dos outros fenômenos poderia existir; para cada uma delas, isto estava tacitamente assumido. Isto é verdade, inclusive, para a esfera orgânico-biológica. A refeição humana (embora não a defecação) é social, como já o era sua aquisição – a caça, a coleta, e daí por diante” (Jonas, 1971, p. 519; PE 253 [grifo nosso]). E: “A filosofia da linguagem deve estar no centro de toda antropologia filosófica” (Jonas, 1971, p. 521; PE 254).

Um novo testemunho do lugar central da linguagem na antropologia jonasiana se encontra no ensaio *Sight and Thought* (1970). O ensejo para tal elaboração do problema fora fornecido pelas teses que Rudolf Arnheim, que de certo modo também pode ser enquadrado entre os teóricos da imagem, defende em seu livro *Visual Thinking* (1971), onde o autor destaca que o conceito é única e exclusivamente uma faculdade visual, isto é, tomar o pensamento como resíduo da imagem apenas. Portanto, temos um testemunho de uma investida de Jonas contra sua assimilação por uma concepção que tenta colocar a imagem no lugar de honra em detrimento da linguagem²⁹⁵.

Jonas observa problemas graves na forma com que Arnheim lida “com as distâncias mais elevadas que o pensamento alcança e com coisas como linguagem, lógica, prova, etc.” (PE 229). Aqui o argumento de Arnheim se vale do conceito de “imagens do pensamento”, pensadas como “integrais ao pensamento” e como sendo “de algum modo da família das formas visuais”. O questionamento de Jonas é aqui o seguinte:

“O espírito sempre pensa ‘com’ imagens? Ou há pensamento sem imagem? Tais questões são de pouco proveito enquanto não estiver claro se ‘com’ significa ‘acompanhado por’ ou ‘assistido por’ ou ‘por meio de’ ou ‘a respeito de [about]’ imagens; e especialmente enquanto (tendo-se eliminado a ação associativa, alusiva e ilustrativa das fantasias [*phantasms*]) não se distinguir cuidadosamente entre a função *representativa* ou puramente *significativa* de qualquer conteúdo sensível (incluindo as palavras) que possa estar presente no pensamento conceitual. Apenas a primeira exige uma relação isomórfica

²⁹⁴ E não se trata de um erro apenas de pensadores não especialistas do pensamento jonasiano, mas também se pode encontrar, por exemplo, em comentadores como Pinsart, que afirma erroneamente que Jonas “define a diferença antropológica enquanto capacidade de ‘fazer imagens’ [*faire des images*]” (Pinsart, 1993, p. 72).

²⁹⁵ Este não é o caso com todos os teóricos da imagem, que como vimos reclamavam apenas um lugar de privilégio, a saber, o de ser condição de possibilidade da linguagem. Também este é o caso de Arnheim, mas nele, como veremos, há também um certo desdém pela linguagem.

ou de algum modo “pictórica” com o objeto, enquanto a segunda não o exige de modo algum – o que é exatamente sua força, não sua fraqueza. Arnheim nunca faz a distinção propriamente e consequentemente deixa escapar o que há de importante no pensamento semântico. Aqui ele paga o preço por não se valer dos *insights* de Husserl sobre a natureza e o modo de funcionamento da intencionalidade” (PE 229).

Para Jonas, a tese de Arnheim segue este:

“silogismo: (maior): todo pensar opera com imagens; (menor): alguns pensamentos são muito abstratos; (conclusão): algumas imagens são abstratas. Submersos nisso estão silogismos corolários: conceitos são imagens; imagens são sensíveis; conceitos são sensíveis. E: conceitos retratam objetos; conceitos são sensíveis; objetos são sensíveis. Tomando-se então a visão como o modo mais perfeito da percepção sensível, e certamente o mais apto para imagens, a última conclusão corresponde a dizer: o pensamento lida com objetos visíveis apenas = existem apenas objetos visíveis = o invisível é impensável – um resultado estranho depois dos primórdios platônicos da teoria no Ocidente” (PE 229n).

Todo esse resultado é, para Jonas, absurdo. Aqui, vale lembrar que junto com Arendt, Jonas ministrou no primeiro semestre de 1968 um curso sobre o *Teeteto*, de Platão²⁹⁶. Não é sem motivo que mais à frente ele não tenha problemas em se lembrar do velho discípulo de Sócrates: “a ‘linha dividida’ de Platão deveria ter advertido Arnheim sobre a questão de uma ‘ruptura’” (PE 230) entre a informação sensível e as ideias teóricas mais gerais. Aí Jonas lembra antes da “unidade”, afirmada no *Banquete* por Diotima, da passagem dos corpos belos até a beleza como tal. O erro de Arnheim seria, para Jonas, “sua mudança da correta proposição de que ‘formas são conceitos’ para a proposição altamente duvidosa de que ‘conceitos são formas’” (PE 230).

Jonas, então, resume esse segundo passo do argumento de Arnheim em sete pontos: (1) Representações pictóricas são os instrumentos do raciocínio abstrato; (2) Os conceitos são imagens perceptivas isomórficas aos objetos; (3) O pensar não pode ir além dos sentidos; (4) A imagem do pensamento sensível encarna todos os aspectos de uma parte do raciocínio; (5) O que os sentidos nos entregam é confiável; (6) O meio visual é superior a todos os outros, porque ele oferece equivalentes estruturais para todas as características de objetos, eventos, relações; e (7) “A linguagem, outro meio perceptivo, é imensamente inferior à visão e aos outros veículos sensoriais primários do pensamento [*primary sense-vehicles of thought*] quanto a poderes de representação isomórfica em função de sua pobreza estrutural: ela [a linguagem] é superestimada, mas não indispensável para o pensamento, apenas útil para afixar etiquetas à mão para as imagens do pensamento” (PE 230).

²⁹⁶ Para mais informações sobre esse curso, ver *Apêndice I*.

Jonas começa suas observações sobre esse segundo passo de Arnheim concentrando-se primeiro na última das proposições acima, sobre a linguagem (ponto 7). Já de saída, ele chama a noção de Arnheim sobre a linguagem e sua relação com o pensamento de “absurda”. As razões são dadas como se segue:

Antes de tudo, Jonas se pergunta sobre a origem da noção de Arnheim sobre a linguagem enquanto “resposta às exigências da ‘representação’ e por isso ser considerada como deficiente” (PE 231). Ao salientar que o próprio autor não percebe a linguagem como totalmente deficiente por ser capaz de oferecer correspondências isomórficas em princípio tão pictóricas como a representação de dois cachorros como dois modelos de linha separados, Jonas sinaliza a limitação da concepção de Arnheim: “Ao dizer ‘dois cachorros’ ao invés de ‘cachorro cachorro’ (por favor, continuem até trinta cachorros!), Arnheim explode seu próprio mito sobre o que é a linguagem”, pois é fácil perceber que os signos da linguagem e as configurações de signos – como no caso “dois cachorros” – *não retratam* nem tentam retratar seu objeto em sua própria morfologia física, uma vez que “nada da projeção ou do mapeamento conformal está envolvido na função semântica” (PE 231).

Além disso, Jonas destaca que “Arnheim, preocupando-se com a forma, a estrutura e o isomorfismo, deixa passar o único e verdadeiro elemento ‘representacional’ que *per accidens* está às vezes conjugado com a função significativa da linguagem (natural) – a saber, a qualidade onomatopoiética e sensivelmente expressiva de certas palavras” (PE 231). Aqui basta pensar no caso de palavras como tin-tim, tintinar; cacarejar, cocoricar, pipilar, ou no inglês, *bang, whimper, smooth, prickly, gurgle, glide, hit, stop, slow*. “Bang”, por exemplo, ganha a própria expressão de um estrondo. Jonas chama tais palavras, inclusive, de “oportunidades ‘expressivas’ da linguagem” (PE 231). Para ele, este caráter expressivo da linguagem é “uma propriedade acidental das palavras” e “está confinada a uma classe especial de nomes acusticamente descritivos (de origem provavelmente imitativa)” (PE 231).

Esse elemento importante é, entretanto, acidental. “O verdadeiro ofício da linguagem – diz Jonas – se torna possível pela emancipação desse terreno sensitivo e da intenção imitativa; do mesmo modo que na evolução da escrita ideográfica ela foi a superação da semelhança pictórica que liberta os resíduos estilizados por funções semânticas” (PE 231). Não se trata de um processo de generalização e abstração, mas se encontra aí a verdadeira “ruptura para uma nova dimensão” (PE 231).

Portanto, ao concentrar-se no isomorfismo Arnheim “deixa escapar completamente a diferença entre representação e significação: a linguagem *não* está em competição com a

percepção na tarefa de representação pela semelhança, mas sobrepõe a ela uma esfera de pura significação, não-pictórica, livre das amarras da semelhança, e portanto o veículo genuíno do pensamento intelectual e supra-sensível” (PE 231). Mais ainda: em sua própria consideração da linguagem e do pensar, ele faz a “característica verdadeiramente criativa da semântica encolher até o emprego de utilidade do mero etiquetar” (PE 232). Ora, mas a linguagem não é simplesmente “uma coleção de *nomes* (a visão de linguagem como dicionário e vocabulário) disposta em classes de perceptos”, nem o ato de falar [*speech*] é a mera “recuperação dos itens desse depósito para o uso como substitutos à mão, mas pálidos, isto é, cognitivamente estéreis, para as imagens realmente informativas” (PE 232). Este seria o caso se a linguagem se limitasse a expressar algo como “o gato é preto”. Certamente, a visão oferece uma representação muito mais vívida do que uma tal sentença. Mas e o que dizer da sentença “*nosso* gato é preto”? A introdução da relação possessiva ultrapassa a ordem perceptiva, pois a posse é invisível. Do mesmo modo, é invisível a compreensão de que se deveria ter feito alguma determinada coisa ao invés de outra. Jonas dá um exemplo bastante sugestivo:

“uma menina de quatro anos de idade que acabara de voltar de uma incumbência que havia recebido de sua mãe: “se você tivesse me dado uma cesta maior, eu poderia ter trazido mais coisas”? [...] Nem a mais viva imaginação de cestas, tamanhos, capacidades de volume, tamanhos de alimento – todos eles certamente itens perceptivos – forneceriam o pensamento *lógico* transmitido na *construção* da sentença com sua cláusula “irreal-condicional”: sobre o que a mãe *poderia* ter feito, mas *não* fez, e o que *teria* acontecido se ela tivesse feito, mas não aconteceu porque ela não tinha feito (para não falar da intimação co-expressada na crítica – “você deveria ter”, a habilidade – “eu tinha a força”, e a vontade – “eu teria ficado contente”). Por natureza não há representação perceptiva para o *todo* dessa complexa declaração – e um todo ele é, a saber, um todo intelectual ou lógico: não apenas para algumas (não todas) de suas partes, que podem ser figuradas uma a uma mentalmente em imagens visuais como o todo está sendo [...] Os perceptos são muitos, a afirmação é uma só” (PE 232).

Esses testemunhos, entretanto, são completamente desconhecidos (pelo menos, não citados) pelos teóricos da imagem, e eles oferecem o ensejo para uma aparente contradição nas análises de Jonas sobre a relação entre imagem e linguagem. Munida com essa informação, uma comentadora atenta como Frogneux não poderia incorrer no lapso de pensar que a produção da imagem está simplesmente na base da linguagem. Ela, entretanto, erroneamente vê na tensão imagem-linguagem não mais uma relação genética, mas de evolução no pensamento jonasiano. Isto ela o faz por causa de sua “leitura cronológica dos ensaios antropológicos” (Frogneux, 2001, p. 228). Segundo ela a partir do ano de 1965 uma “constelação de critérios hierarquizados substitui a um limite característico único e desloca a especificidade humana em direção às funções menos sensíveis e cada vez mais ligadas às capacidades superiores da razão e da linguagem, voluntariamente evitadas nas análises precedentes” (Frogneux, 2001, p. 225). (Sobre o fato

de ser “voluntariamente evitada” Frogneux nada fala, e como veremos isso será um ponto decisivo para a refutação de sua tese).

Com *Wandel und Bestand* (1970) ela pensa ter encontrado já uma primeira grande diferença: (1) a “imagem-pintura” (como ela chama agora o conceito imagem em Jonas, por ver nele um sentido duplo) “não é mais que o signo de uma simbolização intermediária, de segunda ordem”, pois é a linguagem “uma simbolização de terceira ordem” (Frogneux, 2001, p. 219). E isto porque, pensa ela, “a compreensão repousa, portanto, sobre o possível criado pela linguagem antes que sobre o percebido, onde o inventário é aliás incontestavelmente menos rico” (Frogneux, 2001, p. 219). Assim, “a linguagem como subjacente à representação imaginada” (Frogneux, 2001, p. 220), ao que ao contrário do que supostamente fizera anteriormente, pensa Frogneux, “Jonas lhe atribui [à linguagem], portanto, um papel primordial na diferença antropológica” (Frogneux, 2001, p. 220). Assim, ao invés da imagem ser condição de possibilidade, como pensam os teóricos da imagem, em *Wandel und Bestand* a linguagem seria subjacente à imagem – diferentemente do que supostamente, segundo ela, era o caso em PL/OF. Mas não só o fato de ser-subjacente mostra a mudança no pensamento jonasiano. Como se não bastasse ela ainda (2) se aplica em três críticas. Depois de salientar que mesmo as necessidades vitais humanas são já sociais por causa da linguagem, ela diz:

“ele [a] não presta conta ainda de sua função representativa [da linguagem]. [b] Sem prefiguração, a dimensão social, totalmente ignorada em seu enraizamento corporal no animal, vê-se em alguma medida empurrada para a frente da cena para justificar que a linguagem se encontra à base da diferença antropológica. Com efeito, [c] a intersubjetividade não é senão evocada e não recebe elaboração satisfatória: a pluralidade e as pequenas comunidades onde a palavra ganha lugar são preteridas em benefício seja do indivíduo seja da espécie-humanidade” (Frogneux, 2001, p. 220).

Como núcleo implícito nessas três críticas, eis o que a comentadora oferece como suposta razão da mudança na antropologia jonasiana: “com efeito, depois de 1965 Jonas é cada vez mais dividido entre a vontade de afirmar a continuidade da evolução do vivente e a exigência de atribuir um estatuto não apenas específico, mas também superior, ao homem e de hierarquizar as funções que o caracterizam. Enquanto em ‘Image-making’ a linguagem pressuposta era aquela da representação e da nomeação, torna-se em ‘Wandel und Bestand’ aquela da comunicação e a condição de possibilidade de toda simbolização estritamente humana que é sempre coletiva” (Frogneux, 2001, p. 220). Frogneux chega ao ponto de dizer que é com a análise hermenêutica da compreensão histórica (elaborada em *Wandel und Bestand*) que Jonas “parece (re)descobrir a dimensão comunicacional” (Frogneux, 2001, p. 221). Em dois ensaios posteriores ao seu livro principal (e, portanto, já sob a possibilidade do material não publicado), Frogneux continua defendendo que é

possível encontrar auto-correções no pensamento de Jonas para a sua “Anthropologie des einsamen Menschen” [antropologia do homem solitário], mas elas se mostram por fim como insuficientes para se pensar uma verdadeira “antropologia relacional”. Nem com o conceito de natalidade Jonas teria feito avanços, porque tal conceito é pensado como renovação do mundo e por isso apenas fonte de espontaneidade, mas não de verdadeira pluralidade antropológica, e mesmo a linguagem é pensada como “um meio entre o homem e o mundo, não, entretanto, uma possibilidade de relação com os outros” (Frogneux, 2003b, p. 40-41; 2007a, p. 180). Para corroborar este argumento, Frogneux acredita que o paradigma do *homo pictor* é de importância crucial, porque o que nele se salienta é o elemento essencial do homem como representação simbólica do mundo. A autora ainda adianta e se defende de possíveis críticas à sua tese, salientando que Jonas não se esquece da pluralidade humana totalmente, já que o plural e a diferença das visões de mundo se encontram evidentemente claras em seus textos. Não obstante, diz ela ainda que esse aparecimento se dá sempre em “sentido diacrônico”, cujo exemplo seria a acusação jonasiana ao arquétipo de Robinson Crusoe, não, entretanto, porque este vive sem parceiros e contemporâneos, mas porque falta crianças (Frogneux, 2003b, p. 43; *ibid.*, p. 181-82).

Se no ensaio “Homo pictor” a linguagem aparecia, segundo ela, prefigurada pela imagem, isto é, se o enraizamento sensível da capacidade simbólica era condição para o poder de abstração, em 1973, na importante recensão de Jonas sobre o livro *Visual Thinking* de Arnheim, ela vê se confirmar o deslocamento operado já em *Wandel und Bestand* e enxerga ainda um novo passo adiante, que encontraria agora “a transcendência da linguagem”, quer dizer, assistiríamos ao que ela chama de uma inflexão transcendental, pois ao invés das potencialidades conceituais da percepção visual, “‘Sight and Thought’ coloca o acento sobre a irredutibilidade da linguagem a um conjunto de nomes separados” (Frogneux, 2001, p. 222). Resoluta, ela afirma ainda que Jonas defende aqui de forma inédita a linguagem como oferecendo “categorias transcendentais à percepção” (*ibid.*, p. 223). Assim, a recensão *Sight and Thought* ofereceria segundo ela “uma nova caracterização da transcendência humana” (Frogneux, 2001, p. 224). Devemos estar atentos porque aqui Frogneux pensa mesmo que “a imagem não pode testemunhar da transcendência humana na consideração do sensível. Jonas privilegiara cada vez mais as funções racionais, e esta análise acabará por conduzir a uma nova definição da diferença antropológica: a especificidade da razão humana repousa sobre a sua capacidade especulativa e normativa, que transcende o descritivo e a representação” (Frogneux, 2001, p. 224). Haveria em Jonas,

assim, algo como um “deslizamento racionalista e logocêntrico da antropologia jonasiana” (Frogneux, 2001, p. 225), pois “a preocupação essencial se desloca consideravelmente para uma transcendência da razão e do espírito humano em suas funções as mais especulativas e sua capacidade metafísica” (Frogneux, 2001, p. 227). Aqui vemos onde Frogneux busca chegar, isto é, o ponto central de sua tese toda: na tentativa de demonstrar que no pensamento de Jonas há um crescimento da visão metafísica. Tudo isso justifica por que também *Macht und Ohmacht der Subjektivität* [Potência e Impotência da Subjetividade] (1981)²⁹⁷ é interpretada por Frogneux, em sua “Présentation” à edição francesa desse livro, como uma solução dualista do problema psicofísico que se assemelharia a pensadores como Popper, Eccles e Searle; solução que ela pensa mesmo falar de uma “virada idealista” no pensamento jonasiano a partir dos anos 80 (cf. Frogneux, 2000b, p. 20-24).

Todas essas considerações de Frogneux, entretanto, são um erro patente. O caso Frogneux em nossa tese pode parecer uma insistência recorrente, mas antes de tudo é apenas expressão de um desacordo fundamental em relação ao resultado da tese central da autora, que se baseia numa suposta evolução do pensamento jonasiano. No caso da antropologia filosófica, os pontos tratados oferecem ainda um bom ponto de partida para a discussão dos elementos que ficaram por tratar na antropologia jonasiana.

Ora, sobre tudo isso, devemos dizer: não há evolução alguma do pensamento antropológico no sentido que Frogneux lhe afere. O homem como ser de linguagem e razão aparecem no palco desde o início. Que a linguagem apareça já no texto sobre o “Image-making” e seja pensada como subjacente à imagem (representada) – isto se pode mostrar de vários modos.

O primeiro passo para se entender isso está relacionado ao experimento mental elaborado por Jonas em seu texto inaugural sobre a antropologia. Um dado importantíssimo aqui, mas que Frogneux junto com os teóricos da imagem parecem não ter lido ou se esqueceram, refere-se ao que Jonas diz ser a “vantagem hermenêutica” da imagem como “pista” do humano. A ideia do experimento é achar um traço humano do qual não se tenha dúvida, e não o traço mais original e determinante – embora primitivo o bastante para falar de tal originalidade – da diferença específica. Todos os comentários e recepções do texto jonasiano parecem pecar neste aspecto. Para determinar a evidência buscada seria necessário uma discussão dos méritos das várias pistas – como ferramentas, fogueiras,

²⁹⁷ Esse texto foi originalmente escrito em inglês e foi escrito com o propósito de fazer parte de PV, mas sua versão ampliada e definitiva é alemã e data de 1981.

sepulturas (e a linguagem)²⁹⁸. Sem se deter nessa tarefa preliminar, Jonas, entretanto, escolhe a “produção de imagem [*image-making*]” por causa de seus resultados. Mas ele logo observa: “nenhuma defesa de validade exclusiva <no alemão: significado exclusivo> está implicada na escolha” (PL VII 157; OF IX 227), antes, complementa ele, “todos os outros três fenômenos [*Erscheinungen*] poderiam ser tomados como ponto de partida” (OF IX 227). A “vantagem hermenêutica” de se partir do fenômeno da imagem, entretanto, e não da fala (*speech/Sprechen*), deve-se a pelo menos três motivos: (1) sua relativa simplicidade em relação à complexidade do fenômeno da fala – que é indicada, inclusive, como “mais central à natureza do homem... <e> certamente mais abrangente...” (PL VII 158) e como um “fenômeno humano constitutivo e central” (OF IX 227); (2) por sua própria forma, o fenômeno da fala comprometeria o experimento mental elaborado; e (3) tal como os conceitos de “razão” e “pensar”, “o conceito de ‘linguagem’ [*Sprache*] se tornou muito controverso e incerto na filosofia contemporânea” (PL VII 158; OF IX 227). Há mais “acordo sobre o que é uma figura [*Picture/Bild*] do que sobre o que é uma palavra. De fato, uma compreensão da faculdade para a imagem pode contribuir em alguma coisa para a compreensão do fenômeno mais elusivo da fala” (PL VII 158; OF IX 227).

Mas não só a dificuldade da pista linguística é evocada para a escolha da imagem. O privilégio da imagem como uma pista do humano se deve por fim a essa última faceta salientada. Valendo-se da narrativa bíblica (Gn 2: 19), Jonas destaca o lugar fundamental da linguagem para uma definição da essência humana: ele dá um passo além da criação, e até excede a sabedoria dos anjos (segundo uma *Haggada* da referida passagem bíblica) exatamente por dar nome aos animais, visto pela narrativa do *Genesis* como “o primeiro feito do homem recém-criado e como o primeiro ato distintivamente humano” (PL VII 173; OF IX 245; PUMV II 44).

Ao dar um nome específico a vários animais semelhantes, o homem faz com que o nome se torne algo geral, e desse modo “preserva a ordem arquetípica da criação face à sua infinita repetição no individual” (PL VII 173; OF IX 245; PUMV II 44). O dar nomes é assim uma renovação da própria criação em seu aspecto formal e opera uma espécie de duplicação simbólica do mundo e ao mesmo tempo uma ordenação do mundo.

²⁹⁸ Note-se que Jonas já adianta o que vai aprofundar em “Werkzeug, Bild und Grad”, com a diferença de que PL/OF as “fogueiras” são consideradas e em “Werkzeug, Bild und Grad” desaparecem. Na verdade uma consideração detalhada de todas essas pistas já se encontra no não publicado *Organism and Freedom* (cf. HJ 13-11-1, Cap. 5). É verdade, entretanto, que o método de apresentação da antropologia se altera, e pode-se dizer que em “Werkzeug, Bild und Grad” Jonas tenta apresentar mais um esquema do que propriamente um todo articulado. Mesmo em “Homo pictor” a tarefa era ainda mais modesta.

O que importa perceber disso é o fato que confirma a afirmação acima de que onde há imagem há linguagem: “A generalidade do nome é a generalidade da imagem” (PL VII 173; OF IX 245; PUMV II 44). A diferença se encontra apenas no fato de que o sinal fonético é a abreviatura daquilo que a imagem (p. ex.: um desenho) é, a saber: um análogo do nome, só que não abreviado. Da mesma forma que o dar nomes é uma “duplicação simbólica do mundo”, a produção de uma imagem “repete a cada vez o ato criativo, que se oculta no resíduo do nome: o refazer simbólico [*symbolische Noch-einmal-machen*] do mundo” e nisso ela “demonstra o que o uso dos nomes toma por garantido: a disponibilidade do *eidos*, enquanto algo acima e além das coisas particulares, para a apreensão, a imaginação e o discurso humanos” (PL VII 173; OF IX 245; PUMV II 45). E a esse respeito Jonas ainda acrescenta em WBG: “nos signos ideográficos, então, visivelmente se encontram ambas: imagem e palavra” (PUMV II 45).

É em função dessa estreita relação – deve-se falar mesmo de relação de identidade – entre nome e imagem que depois de todo o percurso de sua reflexão inaugural sobre a doutrina do homem Jonas retorne ao experimento heurístico que tinha proposto para salientar que caso os astronautas exploradores do universo encontrassem representações pictóricas (*pictorial representation/bildliche Darstellungen*) poderiam estar certos de que se trata de “entes possuidores da liberdade mental e corporal que chamamos de humana” (PL VII 174; OF IX 246), podendo também tirar, inclusive, as seguintes conclusões sobre tais entes: “que também deram nomes às coisas, isto é, *que possuem uma linguagem*. Podem estar certos de que existe a *possibilidade de comunicação com eles*” (PL VII 174; OF IX 246 [grifo nosso]). A passagem do não publicado *Organism and Freedom* é ainda mais reveladora: “há que se suspeitar, entretanto, que o modo animal de comunicação se transformou em linguagem humana pela operação da mesma faculdade mental que encontra sua visível expressão na arte da representação pictorial [...] o aparecimento da semelhança artificial seria então a evidência mais palpável de algo que também inclui linguagem entre suas expressões, e permitiria a inferência imediata de que os produtores dessas pinturas tem que possuir fala [*speech*] também” (HJ 13-11-1, p. 324)²⁹⁹. Quinze anos depois e contra todas as expectativas de uma evolução da antropologia jonasiana em “Werkzeug, Bild und Grab”, ouvimos a mesmíssima coisa, com a diferença de algumas vírgulas: “podemos deduzir”, diz Jonas, “algo mais da evidência das mais primitivas imagens: aqueles que as criaram também

²⁹⁹ Todo o sentido da seção VI de *Organism and Freedom*, intitulada “O nome e a imagem”, é mostrar que a imagem tem a mesma função dos nomes, e nesse sentido ela aponta para o fato de que os pintores também já são seres linguísticos (não necessariamente escritores, mas falantes sem dúvida) (cf. HJ 13-11-1, p. 343). Um complemento é inclusive riscado/cortado: “ou estão a ponto de desenvolvê-la [a linguagem] ou assim o farão” (ibid.).

possuíam linguagem. O que se pode apenas conjecturar no caso do instrumento fica comprovado no caso da imagem. Pois ela faz de forma visível o que o nome faz invisivelmente: proporciona às coisas uma nova existência através do símbolo” (PUMV II 44).

Portanto, em contraposição ao núcleo da crítica de Frogneux: a linguagem pressuposta não é aquela da nomenclatura apenas, mas da comunicação. No texto “Homo pictor”, Jonas é explícito em dizer que dos produtores de imagem devemos considerar que eles falam e se comunicam. Que o nome apareça aparentado à imagem isso não significa que a linguagem seja nominativa ou representacional apenas. No não publicado *Organism and Freedom*, Jonas trata já da linguagem em seu sentido semântico pleno (cf. HJ 13-11-1). Que ela sugira algo como uma desconsideração da “função representativa da linguagem” é uma crítica tão ingênua que se quer precisamos discutir, já que, como vimos, estava explicitada claramente em PL/OF. Se ela se dá a esse trabalho é porque o conceito de linguagem representativa só aparece na resenha do livro de Arnheim, como vimos acima.

Ademais, também é falso que Jonas exclua o aspecto social nos animais. O que ele afirma é que esse aspecto não é perpassado pelo elemento simbólico. Quando Jonas fala em social, ele está se referindo ao simbolismo próprio da socialidade humana. Uma das grandes diferenças que no não publicado *Organism and Freedom* Jonas estabelece em relação à semelhança formal (diferentemente de uma analogia ontológica essencial) entre organismo e sociedade é que no caso da primeira a relação entre os indivíduos (células) é espacial enquanto no segundo é simbólica. Social e simbólico caminham lado a lado. Tibaldeo, que distingue a existência de uma intersubjetividade constitutiva e comunicativa em Jonas, também se opõe a leitura crítica de Frogneux a uma suposta não consideração da intersubjetividade no pensamento jonasiano (cf. Tibaldeo, 2009, p. 284-285)³⁰⁰. Antes

³⁰⁰ Para contradizer essa acusação de Frogneux a respeito de um suposto esquecimento da intersubjetividade deixaremos dois testemunhos eloquentes o bastante: “essa imagem [a imagem de homem] é elaborada e nutrida na intercomunicação verbal [verbal *intercommunication*/ *redenden Kommunikation*] da sociedade, e portanto os indivíduos a encontram já pronta e confiada a ele. Do mesmo modo que ele aprende com outros a ver as coisas e a falar sobre elas, ele também aprende com eles a ver a si mesmo e a expressar o que ele vê aí ‘na imagem e semelhança’ do padrão estabelecido. Mas aprendendo isso, aprendendo a dizer ‘eu’, ele potencialmente descobre sua própria identidade em sua solitária unicidade. Uma objetividade privada do Eu [*self*/ *Selbst*] está assim em constante relação de conformidade com a imagem pública de homem e através de sua própria exteriorização contribui para o contínuo refazer da última – a contribuição de cada Eu na história de todos... em raros casos, ele pode se afirmar ao ponto de propor-se a si mesmo como uma nova imagem de homem e a impor à sociedade, no sentido de substituir a imagem anterior” (PL 186; OF 261). Em MGS (1988), diz ele: o espírito “se forma primeiro, e somente, da comunicação – no início completamente receptiva, e depois visivelmente recíproca – do recém-nascido com os sujeitos mentais (*geistigen Subjekten*) já existentes, que o rodeiam e se comunicam com ele. Sem um ambiente lingüístico e atraente, o jovem animal humano, mesmo que sobreviva corporalmente e cresça, não se tornaria de modo algum um ser humano. Que a linguagem seja algo aprendido daqueles que já falam significa que o espírito também é algo que se deve aprender de um espírito pré-existente” (MGS n10).

precisamos passar a consideração do que, para continuar com Tibaldeo, se pode chamar mesmo de “mediatez simbólica” (Tibaldeo, 2009, p. 275; 285). Mostraremos como essa mediatez é pensada por Jonas em dois níveis: aquele da natureza humana e àquele da socialidade ou se se preferir, do ser-com que Frogneux tanto nega em Jonas. Segundo Levy, Jonas dá duas funções à linguagem: ela “faz mais do que expressar os elementos constantes na condição humana; ela é também [...] o veículo da historicidade e o *medium* através do qual, sobre o fundamento basilar de nossa humanidade comum, a existência histórica única de cada cultura é constituída ao longo do tempo através de atividade compartilhada e inovação criativa” (Levy, 2002, p. 75)³⁰¹.

Para entendermos isso, basta-nos pensar o que Jonas aborda em WB sobre a compreensão em geral. Ele parte do problema do “conhecimento de outras mentes” e mostra que a resposta usual erra ao afirmar que um tal conhecimento é resultado de introspecção e conseqüente transferência ou projeção, pois justamente o inverso é o caso: a interioridade é resultado de aprendizagem e pré-compreensão. Aqui, contra toda suposta ideia de um diacronismo no modo de tratar a linguagem, Jonas mostra que o ser-com é a base do ser-si-mesmo. Ao assim fazer, ele, entretanto, não cai nas malhas do pragmatismo historicista e relativista do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*. E isto é assim por que para além do aspecto da aprendizagem, enquanto expressão de uma intersubjetividade comunicacional, Jonas observa outro nível de compreensão, relacionado com o que poderíamos chamar de “intersubjetividade constitutiva” (Tibaldeo). Esta se observa em dois níveis. Antes de tudo, num nível mais natural, o sorriso (mas não só com ele) enquanto uma resposta presente já na criança recém-nascida aponta para a função inata do instinto animal, que oferece assim a ferramenta para o agir. Trata-se aqui de uma compreensão espontânea (natural e artificial) do mesmo pelo mesmo. Compreendemos a dor pela dor, o amor pelo amor. Que esta não seja toda a verdade, não significa que não seja verdadeiro também. De qualquer forma, a compreensão analógica não é a única possibilidade de compreensão: compreendemos também, segundo Jonas, pela novidade (alteridade) de um exemplo, isto é, através dos reconhecimentos das possibilidades inimagináveis da alma: Romeu e Julieta podem me despertar para as potencialidades do amor, e Termópilas, para o heroísmo sacrificial, embora nunca tenha vivido algo igual. “Essa experiência do potencial, mediada pelos símbolos, é precisamente o que se entende por ‘compreensão’” (PE 510). Arendt, em sua carta a Jonas a respeito de *Wandel und Bestand*, mostra não gostar

³⁰¹ Um dos méritos de Levy foi ter percebido a importância da linguagem como núcleo da antropologia filosófica de Jonas. Não obstante, Levy peca ao não utilizar textos-chaves da AF em Jonas, deixando sem resposta questões importantes como a relação entre linguagem e a liberdade pictórica.

do termo potencialidade e atualidade porque esconde o significado do inteiramente novo³⁰². Mas ao que parece o sentido de potencial não é mera prefiguração: “essa jamais escutada *combinação* de significados familiares nas palavras de uma comunicação produz um *novo* significado no receptor, e abre a porta para novos domínios internos de vida. O que foi, portanto, revelado [*disclosed*] pela primeira vez na alteridade do paradigma pode então ser acrescentado pelo que ele colocou em movimento em nós mesmos” (PE 510-11). Embora não se trate de uma prefiguração da interioridade de cada um, o é da natureza humana como tal, revelando que a compreensão a “humanidade comum” entre os homens “esse fundamento comum é efetivo, não pelos paralelos correlativos entre o que *está aí* no Eu e no outro, mas ao permitir a voz do outro apelar às possibilidades que se encontram latentes na alma do homem ou que podem ser extraídas de sua natureza” (PE 511). É esse fundamento que também (embora não apenas isso) possibilita o conhecimento de outras mentes: “Compreendemos através de nossas possibilidades, não necessariamente através de exemplos atuais em nossa própria experiência. Em outras palavras, compreendemos e respondemos com nosso possível ser muito mais do que com nosso ser atual” (PE 511). Jonas ainda mostra que isso não é em si mesmo uma limitação e, contra algo como um princípio prefigurador necessitarista, diz que a “possibilidade” “é imprevisível e se revela em novidade infundável” (PE 511), e nesse sentido nos abre a uma verdadeira alteridade. Diferentemente da contemporânea filosofia da linguagem, em Jonas a transcendência humana se realiza não através da mera conversação linguística, mas antes “mediante a individuação de uma estrutura fundamental (prático-simbólica) do espírito humano, que através da linguagem age e se exprime no mundo” (Tibaldeo, 2009, p. 258).

³⁰² Esta carta de 8 de agosto de 1969 (portanto, um pouco antes de Jonas apresentar seu ensaio sobre a compreensão da história) pode hoje ser encontrada tanto em “Hans Jonas, Hannah Arendt Papers, General Correspondence, 1938-1976” (Washington, D.C.: Manuscript Division, Library of Congress, n.d.) bem como no *Arquivo Hans Jonas* em Konstanz. Nesta carta sugere a filósofa: “No fundo, todo o problema da compreensão depende do problema da ‘vida interior’. Que a tão chamada natureza do homem não se alterou em sua aparência, isto é certo. Portanto, a pergunta pela natureza ‘interna’ – o modo de pensar, o modo de sentir, etc. – e sobre como ela é, independentemente de sua ‘expressão’, de sua manifestação, disso não sabemos. A compreensão *espontânea* – o sorriso de uma mulher, etc. – aparece, escreve você (p. 12), através de ‘nossas possibilidades, não necessariamente através das precedências factuais de nossa experiência’. Note bem aí uma pequena contradição com o que se encontra na [p.] 8, 11 (linha 5 em diante): nós não compreenderíamos a expressão ‘eu estou com fome’ sem a nossa própria experiência de fome”. Mas nós a compreenderíamos se soubéssemos que a palavra ‘fome’ quer dizer: não-ter-comido; [...] Essa compreensão não depende de modo algum daquilo que eu posso abranger [*nachvollziehen*]. Mesmo o mais calmo dos calmos, nunca tendo ele próprio se enfurecido, sabe bem o que é raiva – mas ele certamente percebeu isto através de outrem. Agora, que ele saiba: isso é raiva, não significa, entretanto, que ele próprio ficará de algum modo com raiva, já que ele não precisa realizar possibilidade alguma em si mesmo, por mais que tenha a possibilidade de fazê-lo. Deste ponto surge o *problema* da compreensão em função da posição conseqüentemente solipsística da ‘má metafísica’: eu ‘compreendo’ apenas aquilo de que pelo menos tenho a possibilidade”. Arendt parece, inclusive, ter sido a responsável pelos esclarecimentos mais detalhados que Jonas oferecerá em seguida sobre a compreensão potencial diferentemente da compreensão espontânea no texto publicado. Vale observar que Arendt assume essa perspectiva em solução ao questionamento que Eric Voegelin lhe dirigiu quando da recensão do livro *The Origins of Totalitarianism*, de Arendt (cf Voegelin, 1953, p. 68).

Enfim, a compreensão do novo se deve ao fundamento de nossa humanidade comum que é em si possibilidade e não algo em si determinado. Aqui, vemos explicitado de forma positiva o que já fora explicitado de maneira negativa com a afirmação da possibilidade da compreensão histórica face às contradições das perspectivas que negam tal possibilidade.

Agora, tudo isso não ultrapassa totalmente o simbolismo da imagem como se pode pensar (e como pensa Frogneux). É o fato de a imagem abstrata passível de ser acessada sem a presença do objeto representado que faz dela a “matéria” da experiência da distância que se chama de simbólica. Uma imagem é um símbolo, e nesse sentido a compreensão se encontra no âmbito da produção da imagem como da experiência interpretativa de uma imagem. A experiência que temos diante de um quadro é a experiência da compreensão propriamente. Essa compreensão, embora linguística em si, é de tipo diferente da compreensão que ocorre numa conversa, e como no caso da linguagem escrita levanta a própria questão da compreensão histórica, a qual não deve ser pensado pelo simples aspecto temporal, mas antes e principalmente por seu caráter monológico:

É “o caráter absolutamente monológico da comunicação histórica”, diz Jonas, “que cria a situação peculiar da compreensão histórica. A esse respeito, a compreensão da história está em pé de igualdade com a compreensão de uma obra de arte. Na obra de arte também – seja ela o resultado de palavras, de som, ou de forma – estamos frente a uma entidade enclausurada em si mesma e definitiva que nada pode nos dizer sobre ela mesma além do que ela já é. Com sua criação terminada e entregue ao mundo, ela assumiu aquela infinidade silenciosa de um potencial passivo à interpretação e experiência reiterada que ela compartilha com o passado” (PE 514).

Paolo Piccolella acertadamente destacou que embora os três artefatos caros a Jonas tenham como base a linguagem, a imagem e os outros são monológicos, e a palavra [fala] não, enfatizando assim a distinção (com relação aos interlocutores e à finalidade que se aplica) entre “linguagem monológica” e “linguagem dialógica” (cf. Piccolella, 2006, p. 257).

Portanto, imagem e nome se identificam ao apontarem igualmente para o simbólico, e isto quer dizer, para a faculdade da linguagem em geral, que pode ser pensado seja em seu caráter monológico ou dialógico. No homem, todo o “fundamento natural [da expressividade animal] é sobreposto de sistema sobre sistema de expressões e símbolos inventados, construídos, e livremente manipulados, culminando na linguagem e na imagem, que abrem dimensões inteiramente novas de compreensão e incompreensão, de abertura e encobrimento [*concealment*], de verdade e falsidade” (PE 510)³⁰³. Como se vê, não só a linguagem, mas a imagem abre horizontes de compreensão.

³⁰³ Jonas chega mesmo a chamar a linguagem e a imagem de artefatos.

O que devemos entender da relação entre imagem e linguagem, portanto, é o simbolismo comum a elas. E esse simbolismo tem uma fonte comum que é a liberdade eidética da imaginação ou, se se quiser, trata-se de falar de uma imaginação transcendental. É ela que fala da *differentia specifica* do homem em sua base e é ela que responde pelo que usualmente chamamos de a faculdade da linguagem. É por isso que como conclusão do problema da compreensão em geral Jonas reclama uma natureza transcendente do homem, a linguagem, que não encontra seu lugar senão numa teoria da imaginação:

“O fato de a natureza humana ser uma ‘possibilidade’ antes que um fato determinado depende, inclusive, de nossa compreensão empática daquelas experiências de outras almas – atuais ou fictícias – que jamais podemos ser capazes de duplicarmos em nós mesmos. Isto quer dizer que o mesmo uso da *linguagem* para a geração da novidade psicológica – uma ampliação real do estado da alma – depende desse *traço transcendente de nossa natureza* através da qual sempre somos indefinidamente mais do que nosso presente ser. Pois é a *linguagem* que deve conjurar o que até então era inimaginável. Sem esse poder mágico das palavras, não existiria poesia, nem história também, além da mera narração dos eventos. *O problema das ‘outras mentes’ está, portanto, estreitamente ligado à filosofia da linguagem, que não pode existir sem uma teoria da imaginação.* Ela está da mesma forma estreitamente ligada à filosofia da arte. A teoria de Sócrates da ‘rememoração’, na qual a ideia de ‘possibilidade’ está prefigurada, é com todas as suas mitológicas armadilhas mais adequada aos fatos do ‘diálogo’ entre mentes do que o é a moderna teoria da inferência analógica e da projeção” (PE 511-12 [grifo nosso]).

Enfim, o que se deve entender é, na verdade, algo muito simples: o simbólico é o lugar da faculdade da linguagem. Como lembra bem Tibaldeo, já desde seu primeiro livro, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), Jonas relaciona de modo direto a “simbolicidade” com a estrutura fundamental do espírito (cf. *Augustin* 113-14)³⁰⁴. E a imaginação livre ou imaginação produtiva (não a simples faculdade da imagem) é o simbólico e, portanto, responde pelo que usualmente chamamos de faculdade da linguagem.

13.5. *Animal symbolicum e animal rationale*

Uma última confusão, entretanto, precisa ainda ser desfeita. Se Jonas distingue, como vimos, dois tipos de linguagem, representativa e significativa, e se o segundo tipo não se reduz ao primeiro, isto não quer dizer que ambas as funções venham separadas nem quer dizer que um nível é mais originário que outro por ser mais simples (a linguagem representativa). A marca do *homo pictor* é a marca também da fala, que como indicado por Jonas é semântica (significativa)³⁰⁵. E isto é assim porque a própria função sintética da

³⁰⁴ Sobre isso, ver também Tibaldeo (2009, p. 261n41), Böhler (1994b, p. 52-53), e Bianco (2004, p. 307-308).

³⁰⁵ Já no não publicado *Organism and Freedom*, Jonas oferecia a seguinte definição puramente semântica de linguagem, isto é, como “sistema de símbolos sensíveis e fisicamente reproduzíveis para significados mais ou menos definidos e mais ou menos univocamente correlatos com eles” (HJ 13-11-1, cap. 5, p. 312). A comunicação humana, se ela não quer ser apenas uma diferença de grau, precisa ser pensada a partir do fato

linguagem significativa se encontra na imaginação produtiva, como é o caso, por exemplo, de quando, ao representar um boi com um sinal qualquer, a imagem dá lugar a escrita e aos primeiros hieróglifos. Ao não atentar para este elemento do problema, Frogneux cai no erro de considerar os dois tipos de linguagem (representativa e significativa) como dois tipos de conceitos aos quais ela chama de universais concreto e abstrato (cf. Frogneux, 2001, p. 223).

Mas antes de tudo é preciso dizer: Jonas não utiliza essa distinção terminológica originalmente hegeliana (cf. *Wissenschaft der Logik*, II, livro III, seç. I, cap. I, A), e fala em dois tipos de “conceitos abstratos” (PE, XI, 234)³⁰⁶: o primeiro tipo de conceito se refere aos conceitos que se seguem do concreto, isto é, conceitos que se referem a perceptos, como o conceito gato, cão, etc.

Coisa diferente é o tipo de conceito abstrato onde os conceitos são a base da qual o concreto é a manifestação: é o caso de conceitos como validade, contradição, proposição, lei, justiça, etc. A respeito deles, diz Jonas: “foi Sócrates quem descobriu que conceitos como esses, longe de serem derivados de experiências e as resumirem, tornam possíveis e governam as experiências apropriadas – tornando, inclusive, possível a própria existência de seus objetos” (PE 233). Além dos exemplos tirados da esfera do direito, Jonas ainda acrescenta o caso da iconografia medieval. Aqui é impossível não lembrar do inferno e dos anjos, que ganharam materialidade nos quadros e esculturas. “Aqui, a ‘palavra’ vem primeiro no sentido mais profundo, e as imagens sempre se esforçam por se tornarem carne” (PE 234). Jonas ainda acrescenta em nota:

“com receio de que seja pensado que apenas com tais coisas invisíveis como as que escolhi o *logos* pode ser ‘a priori’ (no sentido literal) em relação ao *phainomena*, permitam-me acrescentar para a reflexão aqueles objetos completamente físicos de nosso meio como carros, dínamos, computadores, isto é, produtos de alta tecnologia, onde o conceito (encarnando elementos transperceptivos de teoria com sua lingüística) levou a origem das coisas, e seu eventual ‘aspecto [look]’ (ao qual se liga o ‘conceito’ superficial, uma vez que os produtos pertencem aos equipamentos visuais de nosso mundo) é um puro acidente de escolhas e obstáculos construcionais. A palavra ‘computador’ aponta, então, para um percepto ou para um conceito? Aponta para ambos, uma vez que computadores estão aí. Mas alguém pode ter um conceito perfeitamente adequado de um computador, mesmo de um tipo lógico particular, sem sequer ter visto um, de fato sem ainda imaginar que ‘aspecto’ terá sua execução em um *hardware* real – o que, claro, é o que aconteceu no caso do fato histórico. Mesmo mais tarde, o conceito não é um destilado de perceptos, mas sua iluminação pelo entendimento” (PE 234-235n6).

no qual signos (*signs*) são “símbolos para significados objetivos e não expressões de estados de sentimento, percepção e volição servindo como sinais [*signals*]” (HJ 13-11-1, Cap. 5, p. 312).

³⁰⁶ Os conceitos são em si abstratos porque são resultados de abstração perceptiva, primeiro, e intelectual, em segundo lugar. Jonas se vale também do termo universal abstrato, mas para ele conceitos como justiça e verdade “são ‘universais abstratos’ em um sentido inteiramente diferente de gato, preto, mamífero, vertebrado, animal.” (PE XI 233). Portanto, “gato” ou “mamífero” são universais abstratos, mas de tipo diferente de “justiça” e “bem”.

Nesse sentido, para Jonas a sobrecarga de trabalho que Arnheim coloca sobre a pretensão cognitiva da visão só pode acabar sendo desapontada. A última expressão desse desapontamento só pode vir com a conclusão de Jonas a respeito de três casos onde ao contrário do que pensa Arnheim se explicita a anterioridade do pensamento sobre a percepção (visual): (1) Ao contrário do que pensa Arnheim, o desenho de jovens simbolizando, por exemplo, o bom e o mau casamento, a democracia, etc., mostram certamente que noções não-visuais podem encontrar expressão em formas visuais (acompanhadas por explicações verbais), mas jamais mostram que as representações pictóricas são bons exemplos de raciocínios abstratos. Pois fato é que “o artista teve que ‘falar’ para si mesmo, e por sua vez, teve que nos falar também. A tradução visual é secundária em relação ao pensamento que fora traduzido, e ela não pode sequer falar por si mesma” (PE 235). (2) Ao contrário do que pensa Arnheim, seu exemplo a respeito da representação (visual) geométrica do quadrado de $a + b$, embora forneça uma melhor intuição do que a notação algébrica, não o faz quando aplicado a $(a + b)^3$, onde antes fica clara “a superioridade do método não-visual” (PE 235) (notação algébrica) em relação à representação (visual) geométrica. E, por fim, (3) a geometria indiana mostra que o fato dos incomensuráveis, e com isso o conceito de números irracionais, é algo que contradiz todos os padrões e expectativas visuais. Jonas lembra, inclusive, que o próprio Platão tratou a incomensurabilidade como a pedra de toque do entendimento (*Leis*, 819c-820c).

Só para que se tenha a noção de quão importante é essa resenha sobre o pensamento visual ao trazer a relação entre linguagem e conceito, basta percebermos que ao falar de uma “ordem ascendente dos poderes e funções orgânicas”, aquilo que em *The Phenomenon of Life* (1966) ocupava na escala progressiva da liberdade o lugar derradeiro, isto é, o “espírito” (*mind*), em *Organismus und Freiheit* (1973) e “Evolution und Freiheit” [Evolução e Liberdade] (1983-84) é substituído por “conceito” (*Begriff*) (cf. OF 4; PUMV 12). A escala progressiva seria: metabolismo, movimento e desejo, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito (ou espírito). Aquilo que é o poder e função próprios do espírito é o conceito (ou linguagem)?

Ora, uma vez salientado essa diferença entre os tipos de conceitos abstratos, restamos ainda dizer que é em função do segundo tipo de conceito, ao qual se seguem perceptos (e não o contrário), que Frogneux pensa descobrir um inédito apriorismo da razão³⁰⁷ em

³⁰⁷ “Neste contexto, é interessante notar com a visão crítica de Hans Jonas, de outono de 1971, sobre *Visual Thinking*, in the *Journal of Aesthetics and Art Criticism* (1969), de Rudolph Arnheim, onde ele [Jonas] rejeita a posição ingênua de Arnheim de que a linguagem meramente dar nome a entidades perceptivas. Jonas afirma que a linguagem, de fato, *cria* ideias, tais como validade e justiça, e essas são então usadas para criticar entidades perceptivas tais como comportamentos humanos. Os conceitos de validade e justiça não se

Jonas com os textos *Wandel und Bestand* e “Sight and Thought”. De modo algum devemos nos arriscar na aventura de dizer que não há transcendentalismo em Jonas. Mas é fácil perceber que se de fato ele existe já deve ser afirmado desde PL/OF. Em especial, a linguagem semântica (que Frogneux alinha a tal conceito abstrato) é claramente considerada já no não publicado *Organism and Freedom* (1954-57). Ademais, o caráter especulativo da reflexão, que leva direto à religião, à ética e à metafísica está claramente explicitado na *Transição* de PL/OF³⁰⁸.

O erro de Frogneux (e também de Tibaldeo³⁰⁹, neste caso específico) se deve à confusão de identificar linguagem e razão, pois que na produção da imagem já esteja dada a condição de possibilidade, ou, melhor dizendo, a potencialidade da razão, não significa que seja potencialidade da linguagem (*speech*), pois, para Jonas (como para Cassirer), linguagem simbólica e linguagem racional não são a mesma coisa³¹⁰. Para demonstrar isto, devemos apontar para essa importante declaração de Jonas:

“[dos produtores de imagem se deve pensar] que também deram nomes às coisas, isto é, *que possuem uma linguagem*. Podem estar certos de que existe a possibilidade de comunicação com eles. E como uma possibilidade, ele podem antecipar que a abstração mostrada naquelas semelhanças [das representações pictóricas] conduzirão em algum momento à abstração da forma geométrica e do conceito racional; e que o controle motor implícito em sua produção, em conjunção com aquela abstração, conduzirá em algum momento à tecnologia. A atualidade de tais desenvolvimentos é imprevisível, dependentes como o são de acidentes da história, mas sua potencialidade está dada com aquele tipo de ente do qual a atividade pictórica é o primeiro sinal visível e infalível” (PL VII 174; OF IX 246 [grifo nosso]).

Semelhanças artificiais então “*apontam para* o que constitui a *differentia* do homem” (PL VII 174; OF IX 246 [grifo nosso]), mas apesar disso, destaca Jonas, tal critério “não exige a razão, mas se contenta com o potencial da razão... A potencialidade reside em algo

originam na observação – aqui o *logos* e a priori aos *fenômenos*” (Doede, 2003-2004, p. 18). Note-se como o autor não explicita que “a priori” tem um sentido literal e não filosófico (como em Kant), podendo levar a mal entendidos.

³⁰⁸ Se estou certo, esta é possivelmente a razão pela qual Frogneux considera que a virada logocêntrica de Jonas começa em 1965, já que a “Transição” foi escrita para o livro publicado em 1966. Algo que sugere fortemente isso é a relação de tempo que ela estabelece entre o período de redação da “Transição” e o ensaio “The abyss of the will” (1964) (cf. Frogneux, 2001, p. 209). Mas não se pode esquecer de uma coisa: tudo isto já aparece no não publicado *Organism and Freedom* (1954-57).

³⁰⁹ Apesar de não cair nas malhas do mito hermenêutico de Frogneux e mesmo rejeitar explicitamente a ideia de uma suposta evolução da antropologia jonasiana, Tibaldeo coloca o acento de sua leitura no conceito de “homem em sentido pleno”, isto é, o homem da mediatez reflexiva. É aqui que Tibaldeo localiza já desde o início da obra de Jonas, em PL, o lugar da linguagem enquanto responsável pelo simbolismo humano (cf. Tibaldeo, 2009, p. 279).

³¹⁰ É interessante notar que o *Essay on man* constitui uma fase tardia de Cassirer, onde se delineia uma filosofia da cultura, que a bem dizer lançou as raízes de toda uma escola da antropologia filosófica, que encontrou um grande herdeiro em Michael Landmann. Não por acaso, ao que parece, vemos a inusitada aparição de um texto de Landmann na coletânea de ensaios em comemoração aos 75 anos de vida de Hans Jonas (cf. Landmann, 1978).

que em si mesmo não é a razão (e daí em diante), e talvez nunca avance a tanto” (PL VII 174; OF IX 246 [grifo nosso]).

Qual seria o sentido dessas afirmações citadas a respeito da potencialidade da razão? A resposta poderia bem ser essa afirmação que Jonas oferece já em *Organism and Freedom* (1954-57):

“o dia que a razão alvorece muito depois do que aquele da faculdade da imagem [*image-faculty*], mas o modo peculiar de errar que o primeiro pode alcançar. Ambos são os caminhos do homem. Não pode existir homem racional, homem tecnológico, homem estético, homem religioso, homem metafísico, homem político, homem científico, sem o homem pictorial; mas o homem pictorial não é ou não é ainda tudo isso” (HJ 13-11-1, p. 344).

Dessa afirmação ainda se segue essa outra, que se encontra, entretanto, riscada: “como Ernst Cassirer afirmou em seu ‘Essay on Man’ contra a clássica definição ‘homo-animal rationale’: ‘homo-animal symbolicum’” (HJ 13-11-1, p. 344). A famosa declaração de Cassirer é a seguinte: “ao invés de definir o homem como *animal rationale*, devemos defini-lo como um *animal symbolicum*. Ao assim fazer, podemos a chamar de sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto para o homem” (Cassirer, 1954[1944], p. 44). Ora, entre as razões de Cassirer para tanto, podemos listar o fato de que nem todas as linhas (*threads*), como o mito, por exemplo, possuam estrutura racional, (ainda que o mito não seja irracional), e principalmente o fato de que a linguagem não se identifica completamente com a razão ou com sua fonte. Cassirer distingue, por exemplo, linguagem emocional e poético-imaginativa (Kant) versus linguagem conceitual-lógica e científica respectivamente. É com esses dados que o filósofo pensa ter conseguido “corrigir e alargar a definição clássica de homem” (Cassirer, 1954[1944], p. 44). Não sem motivo, e no mesmo estilo de Cassirer, em PL/OF (e já no não publicado *Organism and Freedom*) Jonas defende sua definição do homem a partir do *homo pictor* como exigindo um critério mais modesto do que a especulação antiga sobre o homem: no caso do século 18, o “testemunho conclusivo para o *homo sapiens*” que deveria ser adotado pelos astronautas imaginados por Jonas seria encontrar “nada menos que figuras ilustrando teoremas geométricos. Este é certamente um critério infalível, mas significa também exigir demais” (PL VII 174; OF IX 246). Colocar a *differentia* nesta faculdade pictorial não é diminuir a estatura do homem, pois “o fosso entre a relação animal com o mundo e a mais simples tentativa de representação é infinitamente mais ampla do que aquela entre a última e qualquer construção geométrica: é um fosso metafísico, em comparação com o qual o outro é de grau apenas” (HJ 13-11-1, p. 345, PL

VII 174; OF IX 246)³¹¹. Então, ao que parece, Jonas distingue linguagem simbólica e linguagem racional, a primeira englobando todo e qualquer universo simbólico (representativo ou significativo), e a segunda relacionando-se apenas com o segundo tipo de conceitualidade abstrata que salientamos acima.

Esse mesmo resultado se confirma de forma ainda mais clara na entrevista concedida a Hösle (em 1990), onde ouvimos um belo resumo de tudo isso:

“o homem é, para Aristóteles, o animal que possui *logos*, isso é, linguagem ou razão. É uma boa definição, não perfeitamente adequada certamente, mas pode ser considerada, entretanto, como uma boa definição de trabalho, que suscita algumas interrogações, das quais a primeira é a seguinte: esta razão torna realmente o homem o que ele é? Sabemos de fato que o homem não é somente razão. Se nos voltarmos para o grande mundo da arte, prestando atenção, por exemplo, na cúpula da Capela Sistina ou em alguma outra grande obra, se escutarmos uma sinfonia de Beethoven, com efeito não encontramos pela frente a obra exclusiva da razão, mesmo que a razão do artista tenha certamente desempenhado seu papel. Na criação dessas obras, o trabalho da razão não exaure certamente a virtude, a riqueza e o fascínio, caso contrário os artistas poderiam ser considerados como simples cientistas. Trata-se antes de um complexo inteiro de funções, de formas do comportamento, de criatividade e da criação de um mundo artificial, trata-se da capacidade de transformar o mundo que aí está dado em alguma outra coisa, e são justamente estas características que distinguem o homem de todas as outras criaturas. Uma interpretação do homem em chave racionalista se transforma então em uma questão de gosto e inclinação dos intérpretes, que depende da situação particular da antropologia filosófica do passado, que exaltaram a razão acima de todas as outras coisas. Mas eu dei, ao invés, alguma preferência também à liberdade do jogo da imaginação, ao fato de que o homem, graças à sua capacidade imaginativa, pode e quer mudar as imagens e as ideias que estão em sua cabeça, substituindo aquelas impressões do externo com aquelas criadas por ele mesmo em sua própria mente, alterando assim as impressões externas. Esta atividade contínua de criação e de invenção está na base das habilidades mais elevadas da razão, naturalmente está também na base de todas as suas perversões, já que o homem pode inventar as coisas mais terríveis e as mais contrárias à excelência que também a pode criativamente imaginar” (Jonas & Hösle, 2000 [1990], p. 59-60).

A faculdade do conceito abstrato (inclusive, em seu aspecto matemático), evocado com a linguagem é certamente a representação da figura do *homo sapiens*, mas não se deve pensar que o dualismo retorna aqui. Na mesma entrevista, Jonas faz questão de dizer que a sedução do dualismo ele a enxerga justamente com Pitágoras:

“A este respeito, o meu exemplo favorito é Pitágoras, que, descobrindo o seu famoso teorema, compreendeu que este era válido não só no momento de sua descoberta, mas eternamente, independentemente de que isto seja sabido ou não. Esta capacidade transcendente da mente há muito seduziu a filosofia, induzindo-a a contrapor duas entidades, ou, melhor dizendo, dois pólos da existência, referidos a dois âmbitos diversos do ser: o âmbito da matéria e da substância física, de um lado, o âmbito da mente, do pensamento puro, do outro” (Jonas & Hösle, 2000 [1990], p. 54)³¹².

³¹¹ Mais do que isso: Jonas afirma que para uma evidência conclusiva para um *homo sapiens* seriam necessárias nada menos que figuras de proporção geométrica. Assim o critério da imagem e sua semelhança sensível é um critério mais modesto, mas também ainda uma evidência completa da liberdade humana, que sinaliza um “hiato metafísico” em relação ao animal, enquanto a diferença entre este e o nível vegetal é apenas de grau.

³¹² No ensaio “Vergangenheit und Wahrheit” [Passado e Verdade] (1990-91) se pode ouvir ainda a defesa que Jonas oferece da *adaequatio intellectus ad rem*, a “maneira mais ingênua, mas legítima, da teoria da adequação da verdade: o conhecimento é *adaequatio intellectus ad rem*, a adequação do entendimento à coisa. Isto significa que uma afirmação é verdadeira quando, ao colocarmos a mesma ao lado do fato, este lhe corresponde. Como a colocamos “ao lado”? Para isto a coisa deve estar “aqui” e não apenas em nossa representação. Ela deve ter sua própria permanência para que possamos a ela recorrer. Este é o caso quando se trata principalmente de

Mas Jonas parece não se deixar seduzir pelo dualismo nem mesmo aqui no cume do pensamento. E é o corpo orgânico que é mais uma vez chamado a responder pelo ponto de encontro. Aqui que reaparece a diferença que ele tanto fizera questão de distinguir entre pensar *com* imagens e pensar *sobre* imagens. Que a razão tenha que se valer da imaginação, e esta tenha em última instância uma base orgânica (a visão), eis por que o pensamento “puro” ainda não pode ser considerado como do outro mundo³¹³. Nesse sentido, Jonas recusa não só a ideia de uma “auto-suficiência cognitiva [da percepção visual] que ignora seu débito com os outros sentidos (e com as mãos)”, mas também “no outro pólo oposto do espectro, o excesso genuíno do pensamento puro sobre qualquer pensamento sensível [*sensuous thought*], incluindo a visão” (PE 225). Como questionamento final que resume todo seu comentário e reflexão sobre o trabalho de Arnheim, Jonas conclui sua análise do seguinte modo: “a percepção [*sense*] foi defraudada em louvor ao pensamento por uma longa tradição que vai de Platão até Kant. Agora vemos o pensamento defraudado em louvor da percepção [*sense*]. Precisamos ter sempre uma verdade a expensas da outra? Não pode existir verdade com justiça?” (PE 236). Aqui ainda resiste a verdade para Jonas de que “nosso próprio ser [...] *com* sua transcendência permanece parte do todo” (WPE I 20)³¹⁴. No homem, diz Jonas ainda em *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), todo o mundo animal é “mais uma vez sobrelevado em um salto qualitativo e a liberdade da reflexão é, por assim dizer, um modo eminente desta ‘transcendência imanente’” (MGS 27). Mais do que isso: “apenas em razão do meio representacional e sensível que é a linguagem permanece ela

coisas eternas e atemporais que sempre estão “aqui” e disponíveis, e é a elas que se ajusta melhor o modelo da adequação, porque o curso do tempo não tem importância alguma. Pode-se dizer com seguridade que a lei da soma dos ângulos em um triângulo – que a soma dos ângulos interiores é igual a 180° – era tão válida há um milhão de anos como hoje, ainda que naquele tempo não existisse qualquer espírito capaz de o reconhecer. Trata-se de objetos atemporais, e o passado, o presente e o futuro não os mudam. Isto significa que para afirmações sobre objetos atemporais temos sua presença em uma dimensão atemporal, a qual também podemos assentir e na qual podemos fazer a prova da adequação. Podemos juntar a afirmação e a coisa. Se coincidirem, a afirmação é correta, se não, é falsa. Nosso sim ou não reflete a presença atual da coisa” (PUMV VIII 176-77).

³¹³ Eis o que diz Jonas na entrevista concedida a Hösle: “o dualismo não é sustentável, antes de tudo porque não podemos formular o conceito de uma alma que não tem nada de corpóreo, e isto não só uso o meu corpo, por exemplo, para falar e proferir os sons, mas também porque uso algo de corpóreo também no formar os meus pensamentos, formulando-lhes depois os sons que constituem a linguagem. Deste modo, todo conceito que uso é de algum modo necessitado ou pelo menos permeado de experiência corpórea e física” (Jonas/Hösle, 2000[1990], p. 57).

³¹⁴ Wilhelm Magnus, matemático de profissão e amigo de Jonas, dedicou-lhe um ensaio no livro *Organism, Medicine and metaphysics*, publicado em homenagem aos 75 anos de Hans Jonas. Ali, ao comentar a ideia de uma *adaequatio imaginis ad rem* como primeira forma de verdade, Magnus diz que uma tal ideia “contém a chave para uma compreensão da significância transcendental das teorias matemáticas e mesmo da própria matemática. Tentando formulá-la mais explicitamente, eu diria: reconhecemos nos modelos matemáticos da física de partículas e nos teoremas da topologia ou da teoria do número a última metamorfose da habilidade distintiva humana: elas são imagens de elementos de ordem atual ou potencial inerente no universo” (1978, p. 230)

ainda vinculada ao mundo dos sentidos” (MGS 26-27). Neste trecho vemos confirmado o que dissemos até aqui quanto à linguagem: ela torna possível o pensamento que se eleva à mera representação e está sempre ligado ao elemento sensível, embora o ultrapasse. E disso tudo temos que entender, por fim, o seguinte: “constituído, portanto, com uma liberdade dupla, espiritual e corporal, o homem trilha seu caminho e engendra seu mundo artificial [*Kunstwelt*], enquanto obra desta liberdade, no mundo natural [*Naturwelt*]” (WPE, II, 36). O mundo humano, mediado pela imagem, pela técnica, pela razão, é, portanto, um “mundo artificial” sobreposto ao “mundo natural”. Não sem motivo diz Jonas, por exemplo, em *Dem bösen Ende näher*: “nossa cultura, a humanidade do homem” (BEN 22).

Este último aspecto de uma razão potencial no *homo pictor* merece uma última consideração. Ele – embora não apenas ele, como veremos com o caso da responsabilidade – aponta para uma concepção da essência humana que não é mais pensada como um dado fixo e resolvido de uma vez por todas, mas antes como potencialidade, possibilidade. Assim, o *homo pictor* não é, portanto, o *definiens* da essência humana. Dizer que o homem é o *homo pictor* não é ainda dizer tudo o que o homem é. Pois em Jonas encontramos uma multiplicação das figuras humanas. Ele é o *homo pictor*, o *homo faber*, o *homo sapiens*. Em face de tudo isso, Frogneux, entretanto, fala de uma “síndrome humana”. E de fato de uma “síndrome” se trata, mas não pela razão que pensa a autora: “esta distinção do homem como síndrome”, diz ela, “confere uma acepção flexível a uma noção mal definida, pois ela permite deduzir uma presença tipicamente humana mesmo na ausência de certos critérios” (Frogneux, 2001, p. 227). O que falta a Frogneux aqui é exatamente uma noção de essência enquanto potencialidade [cf. nossa seção dois da antropologia sobre o problema da essência do homem e a história]. É só nesse sentido que se pode entender o que Jonas diz sobre uma humanidade empobrecida sem a presença da metafísica e sobre uma potencialidade da razão, da tecnologia e da história. Mais diretamente, o que se deve entender é que as semelhanças artificiais produzidas pelo *homo pictor* “apontam para o que constitui a *differentia* do homem” (Frogneux, 2001, p. 227 [grifo nosso]). Apontar não significa ser o traço decisivo nem o único. Jonas não está preocupado em estabelecer um único traço distintivo e mais importante; “o nível do homem é o nível das possibilidades que são indicadas (*não definidas, e certamente não asseguradas*) pela faculdade pictórica: o nível de uma mediatez não-animal na relação com os objetos, e de uma distância da realidade sustentada e ultrapassada por esta mediatez ao mesmo tempo” (PL VII 174; OF IX 246 [grifo nosso]). Tíbaldeo percebeu isto muito bem quando diz que com suas considerações antropológicas a respeito das realizações humanas (acidentais e imprevisíveis) como

atualizações de uma potencialidade emergente da liberdade humana, Jonas se mete a desenvolver uma “ontologia potencial”, que em sua revolução ontológica “recupera em uma roupagem profundamente renovada conceitos aristotélicos como potência (potencialidade) e ato (efetiva realização, forma)” (Tibaldeo, 2009, p. 270, 272, 281 e 285).

Essa direção é resultado de uma posição que busca ultrapassar o lugar comum que tende a ver o homem apenas como *animal rationale*. A antropologia filosófica que se esboça no interior da obra de Jonas não é de natureza *monolítica, mas pluridimensional*³¹⁵. Em *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), sob a rubrica da “liberdade transcendente do espírito”, aparecem agrupados não apenas um ou dois níveis, mas quatro níveis de liberdade:

“através do próprio pensamento, ao testemunho vital é acrescido o testemunho antrópico, e *com isso* certamente se abre um horizonte de transcendência. Ela se evidencia em três *liberdades* do pensar que vão além de tudo o que se atribui à matéria (à qual se soma ainda a dimensão da interioridade como tal), e, portanto, além de toda a “natureza”: (1) A liberdade de auto-determinação do pensamento na escolha de sua própria temática: o espírito (ao passo que as necessidades momentâneas da vida não têm a primeira palavra) pode refletir seriamente, distraidamente, e mesmo frivolamente, sobre o que quiser. (2) A liberdade de *transformar* o dado sensível em uma imagem interior auto-criada (preferencialmente para o olho e ouvido internos): a liberdade inventiva da imaginação, portanto – a serviço do interesse cognitivo ou estético, da veneração e da angústia, do amor ou da repugnância, da utilidade ou mesmo pela pura diversão de inventar histórias, etc. E finalmente, (3) levada pelas asas simbólicas da linguagem, a liberdade *de ir além de* tudo o que é pré-determinado e sua dimensão como tal: da existência para essência, do sensível para o supra-sensível, do finito para o infinito, do temporal para o eterno, do condicionado para o incondicionado. O simples fato de poder compreender a *idéia* do infinito, do eterno, e do absoluto, como até os mais jovens são capazes de o fazer, aponta já para esta liberdade transcendente do espírito, a qual um próprio eros impulsiona.” (MGS 26-27).

§14 – A diferença ética: a razão prática e o modelo acústico do *homo respondens*

No cenário antropológico até agora pintado estão, portanto, representados o *homo pictor*, o *homo faber*, o *homo sapiens*. E essas várias figuras do humano, que apontam também para as suas distintas mediações, devem ser trazidas juntas enquanto possibilidades ou potencialidades do humano como tal. Mais do que isto: elas sinalizam a pluridimensionalidade própria da antropologia filosófica, que mantém o princípio de que a respeito do transanimal no homem “pode ficar em aberto se o que é peculiar ao homem – a *differentia specifica* em sua definição – é uma única propriedade ou várias propriedades; e no caso de várias, se uma ou outra pode ser considerada como decisiva” (PUMV II 34). É com esta mesma lógica que uma nova figura do humano precisa ser pensada para que o

³¹⁵ Padre Vaz afirma, inclusive, que “a filosofia contemporânea inclina-se, assim, a conceber o homem como um *ser pluriversal*, no sentido de que, na representação de sua situação em face da realidade, opera-se uma inversão na direção dos vetores que circunscrevem o lugar ontológico do sujeito: para o homem *universal* esses vetores convergem segundo a metáfora da reflexão sujeito-realidade; do homem *pluriversal* esses vetores irradiam segundo a modalidade da abertura do sujeito às várias regiões do ser que se oferecem ao seu conhecimento e à sua ação” (1998[1991], p. 141).

quadro antropológico de Jonas ganhe contornos finais. Trata-se daquela figura que gostaríamos de chamar, seguindo o uso da terminologia latina, de *homo respondens*, ou o homem responsável. É aqui que encontraremos o significado definitivo do que Jonas chamava de “modesto início” para uma antropologia filosófica enquanto “parte integrante de toda ontologia” ou biologia filosófica: considerar que “o homem é o único ser conhecido por nós que *pode* assumir responsabilidade” (PUMV 130). A partir deste postulado inicial, é preciso pensar, então, *por que* o homem pode assumir responsabilidade e *o que significa* poder – ou *como* se pode – assumir responsabilidade. Quanto à razão pela qual o ser humano pode assumir responsabilidade, a resposta dependerá de uma reconsideração da relação entre as faculdades teóricas que encontramos até agora e a noção de vontade. É sobre este último ponto que teremos que tratar daqui para frente, antes de passarmos ao “como” da responsabilidade.

Ora, desde Aristóteles ficou famosa a definição do homem como *animal rationale*. Da igualmente forte tradição bíblica se destacou sobretudo a ideia da *imago Dei*. Estas são, portanto, as duas grandes expressões que representaram o conceito de homem da tradição filosófica e teológica. Em *Sein und Zeit*, adiantando já o que depois ganharia notoriedade em sua “Carta sobre o humanismo”, Heidegger demonstra sua insatisfação com a definição do homem como ζῷον λόγον ἔχον, no sentido de *animal rationale* (que ele traduz por “ser vivo racional” (*vernünftiges Lebewesen*) pelo fato de que “o modo de ser do ζῷον é compreendido neste caso como estar-aí e como encontrar-se diante”, ao qual é acrescentado o λόγος enquanto um “condicionamento superior, cujo modo de ser é tão obscuro como o do ente assim composto” (SZ 48). Também a *imago dei*, em seu viés teológico, não satisfaz Heidegger. Aqui, entretanto, vale salientar que ele enxerga uma desteologização da definição cristã na época moderna, embora a ideia de “transcendência” tenha sempre desempenhado importante papel, mesmo sem ter sido transferida para a esfera ontológica. Heidegger, que aqui segue dois teólogos protestantes (Calvino e Zwingli) para explicitar seu breve comentário, tem em mente um sentido muito específico da *imago dei*: ela representa o fato de que o homem é mais do que sua inteligência, e isto quer dizer: ele é algo nascido mais perto de Deus e que busca contato com Ele. O *homo religiosus* é mais do que o *animal rationale*.

Também Jonas parte de uma reinterpretação crítica dessas duas tradições, grega e judaico-cristã, como fontes principais da determinação da imagen de homem que a tradição nos legou. Não obstante, da segunda tradição, é ao elemento principalmente judaico, e não ao cristão, que Jonas se atém – ao contrario de Heidegger. Esta não é uma diferença

pequena. Para que se entenda, se no ensaio sobre o *homo pictor*, o homem, enquanto criatura superior entre todos os animais, era interpretado como aquele que dá nomes, em “Werkzeug, Bild und Grab” (1985-86), Jonas oferece uma consideração distinta: “a ênfase bíblica”, diz ele, “recaiu sobre a capacidade de distinguir entre o bem e o mal, que é vista como o principal significado da fórmula ‘*imago dei*’” (PUMV II 34)³¹⁶. Ao lado do *homo sapiens* da tradição grega, a tradição bíblica é, portanto, interpretada como oferecendo o homem como ser moral, isto é, interpelado por Deus, tal como se encontra no famoso chamado “sede santos como eu, o senhor seu Deus, sou Santo”. Então se a tradição cristã concebia um homem além do racional, enquanto ente que transcende o mundo em direção a Deus, Jonas interpreta agora a “imagem de Deus”, desde a perspectiva judaica, como aquilo que ultrapassa a racionalidade em direção ao reconhecimento do bem e o mal. Jonas faz questão de salientar que essa faculdade de distinguir entre bem e mal não pode ser reduzida à faculdade do conhecer pura e simplesmente, pois diz o filósofo: “esta propriedade pressupõe a linguagem e a razão, mas não coincide simplesmente com elas” (PUMV II 34).

Essa diferença com Heidegger a respeito da atenção ao aspecto moral aparece claramente em “Heidegger and Theology” (1964). Com esta conferência – que ele descreveu como seu “momento de prestação de contas” com Heidegger e que “fez sensação”, com direito a primeira página do *New York Times* – Jonas dirigiu um forte ataque contra a adequação da linguagem “oracular” do último Heidegger para a teologia. Para além desse elemento teológico mais específico, dois outros pontos são considerados por Jonas como centrais em seu texto: (1) elucidar “até que ponto o ‘apelo do Ser’ em Heidegger pode se mostrar ambíguo” (*Erinnerungen* 305), como o comprovava a adesão de Heidegger ao nazismo; e (2) confrontar “a concepção heideggeriana de homem, ‘pastor do Ser’, com a exigência simples da Bíblia e com a falência da humanidade em nossa época. ‘O homem seria, portanto, o pastor do Ser – não de criaturas existentes, mas do Ser!’” (*Erinnerungen* 305). O “apelo do Ser” professado por Heidegger mostrara-se altamente duvidoso tanto por não salvá-lo do chamado demoníaco do nazismo bem como por se mostrar desatento às criaturas existentes. Portanto, a percepção de que o homem salta à simples capacidade da verdade – não para além dela, mas em outra direção *com* ela – se verifica no fato de que o diabo também faz parte da voz do ser. Ao homem aberto para a verdade do ser resta ainda uma última dimensão, a dimensão do Bem, a dimensão moral, isto é, há que se falar da “natureza moral do homem” (BEN 13). Se a verdade do Ser em Heidegger se atém apenas

³¹⁶ Esta não é, entretanto, uma mudança no pensamento jonasiano, pois já em ensaios do período de *The Phenomenon of Life*, a vinculação entre *imago Dei* e santidade já estava presente (cf. PE IV e VIII).

ao elemento teórico, Jonas vê a necessidade de trazer o elemento prático (moral) para a esfera da verdade.

Este aspecto da *alétheia*, Jonas já o indicava em *The Phenomenon of Life* (1966): para além de um conceito teórico de verdade que busca sua origem na experiência, tal como já se encontra na *adaequatio imaginis ad rem* e não apenas na *adaequatio intellectus ad rem*³¹⁷, Jonas diz que algo diferente é o que ele chama de a “verdade moral”. Ele salienta que *a-léthés* e *alétheuein* (não fingir ou não dissimular o que se tem como intenção) têm antes de tudo esse significado moral de verdade, contrariando, portanto o que Heidegger afirmava. Mais explicitamente, Jonas afirma que “o verbo *alétheuein* nunca significou, transitivamente, “revelar” [“*un-deceive*”/“*ent-bergen*”] ou desvelar [“*un-conceal*”/“*ent-täuschen*”]; em seu uso pré-teórico ele sempre significou, intransitivamente, se abster de esconder [“*concealing/Verheimlichens*”] e de encobrir [“*deceive/Täuschens*”], tornando-se transitivo apenas no sentido de ‘tornar verdadeira’ a promessa ou a esperança de alguém, ou prever verdadeiramente o que estava para acontecer” (PL181; OF 256). Apesar disso, Jonas considera de grande importância a transposição desse conceito embebido de moral para a esfera teórica, ainda que represente um desenvolvimento secundário. Originalmente, entretanto, “para os gregos – diz Jonas – a gramática nunca permitiu um *alétheuein* das próprias coisas – *tà prágmata* como objeto direto” (PL182n).

Antes de mostrarmos como esse encontro entre filosofia teórica e prática se confirma e é pensado em Jonas, isto é, antes de passarmos para a demonstração de como o *homo pictor* chegou a ser o *homo repondens*, devemos, entretanto, mostrar como apesar de sua crítica a Heidegger, Jonas se vale justamente do paradigma acústico heideggeriano, e não mais o modelo visual do *homo pictor*, para tratar do tema da responsabilidade.

14.1. *Relação entre modelo visual e acústico: razão teórica e prática*

Para além do que pensa Schnell (2003, p. 10), por exemplo, isto é, que Jonas “não realça ouvir ético [*ethisches Hören*] algum, mas uma ‘nobreza da visão’, que o fundamento orgânico possui e que a ancoragem harmônica do homem no mundo vivencia e testemunha”, é preciso destacar, entretanto, que a antropologia filosófica de Jonas não se detém em um paradigma visual, mas se abre para um paradigma também acústico, que pode ser considerado – e consideraremos – como o principal, inclusive. Aqui, Arendt pode ter aberto o caminho para Jonas elaborar uma nova consideração do valor da metáfora da

³¹⁷ E essa é já uma recusa da concepção da verdade em Heidegger, o qual claramente se afasta da ideia de verdade como *adaequatio intellectus ad rem*.

audição para a reflexão da responsabilidade como imagem última do humano nos escritos da maturidade de Jonas, isto é, em seus escritos de ética. O lugar dessa influência pode ser encontrado talvez em *A Vida do Espírito*, texto do qual Jonas tomou conhecimento antes mesmo da morte de Arendt. Ali diz ela:

“As atividades do espírito trazidas à linguagem como único meio de sua manifestação retiram cada uma de suas metáforas de um sentido corporal diferente: sua plausibilidade depende de uma afinidade inata entre certos dados mentais e certos dados sensíveis. Assim, desde o início da filosofia formal, o pensamento foi concebido em termos de *visão*. E como o pensamento é a mais fundamental e a mais radical das atividades espirituais, a visão ‘tendeu a servir de modelo para a percepção em geral, e, portanto, de medida para os outros sentidos’ [Arendt cita aqui: Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, Nova York, 1966, p. 135]” (Arendt, 1973-76, p. 85).

Ela faz, entretanto, uma observação restritiva:

“Não é de toda verdade, contudo, que, nas palavras de Hans Jonas, ‘o espírito foi onde a visão apontou’ [essa é a afirmação decisiva e final do ensaio “A Nobreza da Visão”, de Jonas]. As metáforas utilizadas pelos teóricos da Vontade raramente são extraídas da esfera da visão; seu modelo ou é o desejo como propriedade quintessencial de todos os nossos sentidos — já que servem ao apetite geral de um ser que precisa e que quer —, ou é extraída da audição, na linha da tradição judaica de um Deus que se ouve, mas não se vê. (As metáforas retiradas da audição são muito raras na história da filosofia; a mais notável exceção moderna são os últimos escritos de Heidegger, onde o ego pensante ‘ouve’ o chamado do Ser. Os esforços medievais para reconciliar o ensino bíblico com a filosofia grega atestam a completa vitória da intuição e da contemplação sobre toda forma de audição” (1973-76, p. 85)³¹⁸.

Esta observação de Arendt encontra sua confirmação na palestra “O que é isto – a filosofia?”, onde Heidegger trata a filosofia como uma espécie de *Bestimmung*. Aí ele brinca com os termos *Bestimmung* e *Stimmung*. O primeiro termo significa literalmente determinação, no sentido de um estar determinado para fazer algo, isto é, algo como uma disposição (do espírito). *Stimmung*, por sua vez, significa entre outras coisas “humor”, “estado de espírito” e “afinação”. Que ao contrário da observação e do contemplar o ouvir seja o paradigma da filosofia se resume no termo *Bestimmung*, isto não quer dizer senão que ela é uma disposição do espírito afinado, algo como uma espécie de “afinidade” para com o ser, o filósofo sendo, portanto, aquele que está disposto (ou preparado) para ouvir o apelo da verdade do ser (cfr. GA 11, p. 3-26 [esp. 21-26]).

Não obstante, parece claro que Jonas já estava de acordo com Arendt em suas observações a respeito do valor das metáforas de Heidegger sobre a audição. A pergunta central discutida em “Heidegger and Theology” (1964), enquanto tendo como tema o problema da objetivação na teologia, é justamente esta: “se a adoção da atitude do ‘ver’ da

³¹⁸ Aliás, além de Jonas, também Löwith (1977, p. 248) estabelece a diferença entre o elemento primordialmente visual do “pensamento grego” e o elemento da “audição do invisível” como próprio do “pensamento da bíblia”.

filosofia Grega fosse uma desventura para a teologia, o repúdio ou superação dessa atitude na filosofia contemporânea fornece um meio conceitual para a teologia se reformar, para se tornar mais adequada para sua tarefa?” (PL 239). Ou de outro modo: seria a metáfora auditiva de Heidegger um meio mais adequado para se falar do acesso a Deus intentado pela teologia? A resposta de Heidegger, que reclama pelo “apelo do Ser”, não aparece senão em contraposição ao que, na pessoa de Filo Judeu, Jonas identifica, entretanto, a figura judaica de um privilégio concedido à visão em termos do acesso ao conhecimento de Deus³¹⁹ – algo extraído da etimologia do nome Israel³²⁰.

Mas para o nosso assunto à mão, aqui, o importante é antes de tudo o fato de que Jonas se vale mesmo desse modelo acústico para descrever a experiência da razão prática humana, isto é, para além do *homo pictor* que se estende até o *homo sapiens*, a responsabilidade do *homo respondens* é como que o análogo da resolução em Heidegger: ela é a *resposta* à voz da consciência (*Gewissen*). Foi o que bem percebeu Greisch: “a ‘resolução’ como categoria fundamental da ‘voz da consciência’ compreendida como fenômeno existencial fundamental ganha uma nova significação [em Jonas]. Seu verdadeiro nome é agora: ‘responsabilidade’, fenômeno originário que Jonas ilustra com o exemplo da responsabilidade parental e política” (Greisch, 2006, p. 121). Isto fica ainda mais evidente com a associação da responsabilidade ao modelo acústico. Várias referências podem ser oferecidas aqui. Jonas diz, por exemplo, que a verdadeira problemática ética, política e prática do presente se permite resumir em uma única pergunta central: “em que medida podemos a partir da abertura do conhecimento [*Münde der Kundigen*] acolher as exortações e avisos que o futuro distante nos dirige? Quão amplamente podemos fazer valer tais exortações e avisos, e mesmo quão amplamente devemos ou nos é permitido – mesmo com a melhor das intenções – dar-lhes ouvidos” (Jonas, 1984, p. 82). Em “Technik, Freiheit und Pflicht” (1987), Jonas é ainda mais claro: “a quem concretamente se dirige esse apelo [*Ruf*] [à responsabilidade pela existência futura do homem]? Quem pode o obedecer?” (WPE 41). Aí ele ainda destaca a relação antiqüíssima – que remonta à Grécia

³¹⁹ Jonas dedicou um ensaio inteiro sobre o tema (cf. Jonas, 1949b). O interesse por Filo Judeu pode ser encontrado também na resenha que Jonas (1952) dedica a este autor.

³²⁰ Isto contradiz em parte, inclusive, a imagem que Arendt oferece da tradição judaica como oferecendo um privilégio ao modelo auditivo como metáfora para a relação como Deus. A ideia arendtiana de que o Deus da tradição judaica é “um Deus que se ouve, mas não se vê” também encontra dificuldades com o caso de Jó. Pois se todos os infortúnios de Jó fazem algum sentido, isto não se deve senão ao fato de que concede ao homem sofredor dos perjúrios um acesso e experiência mais profunda do Deus: “antes eu te conhecia de ouvir falar, hoje te vêem os meus olhos”. Ao passar à prova do sofrimento e ver a Deus, Jó mostra ao contrário do que nos diz Arendt, o lugar privilegiado da visão em relação à audição no que toca a experiência de Deus.

antiga – entre o ouvir e o obedecer³²¹. O modelo da audição também se encontra de forma clara na regra de ouro da heurística do temor: *in dubio pro malo*, o que quer dizer “*dar ouvidos ao pior prognóstico antes que ao melhor*” (ZOG 175 [grifo meu]). Também não devemos esquecer do título muito sugestivo da última conferência proferida por Jonas: “O Clamor das coisas Mudadas” (1993).

Como uma última observação, é preciso dizer: a responsabilidade não apenas ouve, mas também fala: Jonas se refere à “voz da responsabilidade” (WPE 46) – ela é, de fato, um substituto não só da resolução, mas da voz da consciência (Heidegger), já que Jonas lhe dá o caráter de sentido.

Assim, se para a “razão” teórica o modelo era aquele da visão, para a razão prática o paradigma é, de fato, a audição. É preciso dizer, entretanto, que o modelo acústico tem um sentido puramente metafórico, e não encontra real analogia com o modelo visual, que encontramos com o *homo pictor*, onde a visão humana realmente reclamava o salto até o pensamento, isto é, a uma liberdade teórica.

14.2. O Abismo da vontade e o lugar da possibilidade da responsabilidade

Dizer, entretanto, que a responsabilidade é a resposta a um apelo é certamente muito pouco – algo como um mero prolegômeno. Algo mais importante é compreender o que está em jogo nesse ouvir moral:

“Na compreensão dos valores, onde o conhecer passa pelo *reconhecimento* de um *apelo* que se dirige a mim por parte daquilo que é conhecido (um reconhecimento do qual depende o compromisso da vontade a algo absoluto [...]) – na passagem, portanto, do “é” para o “deves”, da qualidade observada ao mandamento de valor escutado – a liberdade *moral* do homem se junta a todas as outras anteriores. De todas, ela é a mais transcendente e a mais perigosa, pois é também a liberdade de negar-se, de surdez voluntária, e, inclusive, de escolher uma contra-opção que pode chegar até o mal radical, que (como temos aprendido) pode, ademais, adornar-se com a aparência do Bem supremo” (MGS 27).

Duas coisas precisam ser destacadas nessa passagem para além da confirmação do modelo acústico da liberdade moral. Ao considerarmos diante dos olhos aquela antiga estrutura que tínhamos estabelecido na análise jonasiana da vida, isto é, o esquema

³²¹ Bruno Snell mostrou que já os gregos possuíam um verbo que que relacionavam o entender ao ouvir e ao obedecer: trata-se do verbo *syniēnai*, que significa “entender”, só que mais especificamente está relacionado ao âmbito da audição, e não do ver. Não significa algo como uma compreensão puramente intelectual, mas reduz-se à esfera da compreensão lingüística; algo como ouvir alguém e seguir o que se diz, no sentido de “obedecer”, por exemplo. No alemão a relação entre ouvir e obedecer, tal como no grego, também está presente: isto fica bastante claro, por exemplo, nessa frase de Gadamer: “o significado da revelação cristã deve ser vivenciada e aceita [*vernommen*] como contemporânea” (Gadamer, 1987, p. 177). O passado do verbo alemão *vernehmen*, que é *vernommen*, significa aí literalmente “ouvida”, mas tem o sentido de obedecido, aceito por aquele que entra em contato com a revelação.

composto por conhecimento, ação e emoção, veremos que a ação humana se encontra entre o espaço da orelha valorativa (moral) e a liberdade da “surdez voluntária”. Estes dois polos não apontam senão para as duas coordenadas da afetividade-receptividade do conhecimento e da interioridade humana. Aquilo que na planta e nos animais inferiores era um simples impulso correspondente a certa irritabilidade, e no animal era apetite e desejo, no homem atende pelo nome de vontade!

Tal como no animal percepção à distância e apetite andam juntos, também existe uma relação direta entre o conhecimento humano e sua vontade. Para demonstrar essa relação, que caminha mesmo em duas direções (isto é, referindo-se tanto à verdade teórica como à verdade moral), prestemos atenção no seguinte resumo que Jonas oferece a partir da “raiz biológica da liberdade” em “Technik, Freiheit und Pflicht” (1986):

“O poder de disposição começa já com isso: a imaginação pode, através do conteúdo que os olhos forneceram à memória, formar à vontade a imagem das coisas, pode conceber novas, pode se representar o possível. A mão então, que está a serviço da vontade, pode traduzir a imagem interna no exterior e recompô-la em conformidade com as próprias coisas – por exemplo, em instrumentos úteis para posteriores transformações. E do mesmo modo, a serviço da vontade, também a voz molda a linguagem, este que é o meio sensível mais soberano da liberdade [*souveränste sinnliche Medium der Freiheit*]. Exteriormente, ela torna possível a sociedade como uma entidade permanente de crescente conhecimento; internamente, torna possível o pensamento que se eleva à representação sensível” (WPE, II, 36).

Como se pode notar, as faculdades humanas parecem estar sempre “a serviço da vontade”. É a vontade que permite o livre criar da imaginação, da técnica, a modulação da fala. E de fato como já no “Apêndice” para o ensaio sobre o *Homo pictor*, intitulado “Sobre a Origem da Experiência da Verdade”, a vontade é chamada a compor a base da própria verdade em sua primeira forma, aquela da *adaequatio imaginis ad rem*: “tanto a faculdade da imagem como a faculdade da negação”, diz Jonas, “podem ser guiadas pela vontade ou pelo desejo” (PL 177), ou ainda melhor: “tanto a capacidade da imagem como a liberdade da negação podem entrar em um acordo com a vontade ou com o desejo” (OF 250) e substituir a percepção com imagens que se gostaria de ter (função do pensar desejante [*wishful thinking/Wunschdenken*]) e pretende transformar (função do pensar que planeja [*projective thinking/Plandenken*]), o que quer dizer que “o poder de negar e de figurar [*picture*] também é empregado a serviço da falsidade” (PL 177) ou “o poder da negação e da figuração [*Einbildung*] também é empregado a serviço da inverdade” (OF, 251). A verdade aí só é restaurada por uma nova negação, onde vemos a passagem da “verdade potencial” para a “verdade atual”. Intrigantemente, num curso sobre a filosofia de Descartes, agora publicado no segundo volume da *Kritische Gesamtausgabe* das obras de Jonas, ao tratar das duas principais funções da alma, a saber, a percepção do entendimento e a ação da vontade,

Jonas descreve a relação entre elas de uma maneira que muito lembra o que ele próprio, Jonas, tenta fazer com seu *homo pictor*:

“o lugar da verdade ou falsidade é o julgamento, nosso julgamento relativo a, ou a respeito de, ideias. E ao formarmos um julgamento, exercitamos uma liberdade da vontade. Portanto, se existe uma regra da verdade, seria uma regra da vontade, isto é, de como aplicar-se a respeito das ideias que lhe são apresentadas. A vontade como tal não cria normalmente ideias, mas até certo ponto ela pode, isto é, ao colocar ideias que lhe são, antes de tudo, apresentadas juntas de maneira arbitrária – trata-se, claro, da imaginação, que no homem tem um certo elemento arbitrário [...] Portanto, um elemento fortemente voluntarístico está presente na concepção de Descartes sobre a natureza humana, da empresa cognitiva da mente humana, e em todas as suas concepções de como se pode se assegurar da verdade” (KGA, II/ 2, p. 151-152).

Aquilo que Jonas diz de Descartes muito se aplica a ele mesmo, isto é, um forte elemento voluntarístico entra na concepção jonasiana da natureza humana. Mas, embora a vontade já encontre participação no elemento puramente teórico da verdade, o que nos importa aqui é sua participação em relação ao agir levado a cabo a partir da orelha valorativa do homem. É aqui mais propriamente que a liberdade moral aparecerá, isto é, onde “a mais sublime e presunçosa liberdade do eu – diz Jonas – conduz ao mais imperioso e inflexível dever” (PV 182), aparece.

A primeira coisa que se deve entender é que a experiência simbólica, em sua dimensão propriamente metafísica, transforma o agir de modo absoluto, pois a partir daí o homem “pode fixar metas transcendentais para sua *conduta*” (Jonas, 1988, p. 26). Apesar disso, ao ter conhecimento do bem e do mal, à liberdade se abre a possibilidade de escolher tanto uma coisa como a outra. A respeito disso, diz Jonas:

“Ao submeter-se a um critério transcendente o próprio cuidado se transforma em algo infinito e incondicionado: ao se mover à luz da eternidade e não mais apenas lidando com os bens temporais e condicionais dos objetos finitos, e alternantes, ele se expõe às infinitas artimanhas de um sujeito emancipado de si mesmo, à ambigüidade irrevogável de todo livre arbítrio, àquilo que sempre é impuro, isto é, ao ápice da vaidade mundana, por exemplo, que traz consigo, pelo menos, o custo de nunca poder dissolver a suspeita com relação a esses motivos corrompidos. A reflexão como tal, que, em seu cuidado de si e em seu auto-exame é ao mesmo tempo introspecção, encerra em si mesma, de forma essencial, esta ambigüidade” (MGS 28).

Esta passagem um tanto enigmática não aponta senão para o polo interior da existência humana, que agora completamente desprendido de objeto externo na realidade, estabelece um verdadeiro abismo entre o homem e o mundo. Este abismo é o que Jonas diz ser o “abismo da vontade”. Aqui encontramos o ensaio “The abyss of the Will”³²²,

³²² A tese que se encontra nesse ensaio, isto é, aquela da potência da subjetividade para determinar suas ações encontra um complemento em *Macht und Ohnmacht der Subjektivität* (1978). Neste último ensaio, entretanto, a tese de Jonas é meramente negativa, isto é, contenta-se em refutar as posições materialistas que afirmam a impotência da subjetividade. De qualquer modo, as críticas que discutimos em relação à cibernética e ao emergentismo – e mesmo ao epifenomenalismo – contemplam os aspectos mais importantes das críticas de

texto com maior incubação, datando de 1929, de uma carta à Rudolf Bultmann, Jonas busca pensar o que Paulo diz em Rom. 7: 7-25 a partir de uma perspectiva existencial, isto é, a partir de uma “análise estrutural do ser humano” em relação à ideia de “pecado original”, cuja dialética operativa se mostra com a ontologia fundamental do *Dasein*. Trata-se mesmo de uma desmitologização: ao invés da elucidação do aspecto gnóstico da declaração paulina, que coloca em oposição o homem espiritual e carnal (dominado pela lei que rege o “corpo da morte”), Jonas busca pensar a ambiguidade instalada no interior da vontade humana.

Da reflexividade do cogito à reflexividade da vontade. O homem possui constitutivamente uma reflexividade essencial, isto é, ele não apenas é aquele que realiza atos intencionais (*cogitationes*), mas sabe que os realiza. Ele então não apenas pensa, mas pensa sobre o que pensa (*cogito me cogitare*). Mas não é o *cogito* a sede originária (condição) da auto-consciência e da liberdade, mas sim a vontade. Aqui, atendendo à mesma estrutura do *cogito me cogitare* encontramos o *volo me velle*. A vontade possui sua inerente reflexividade, o que a difere do mero desejo ou impulso (*appetitus*) que certamente não é reflexivo, mas diretivo.

A vontade não é função física particular (desejar, etc.) nem uma mera decisão explícita que ora aparece ora não, mas antes “a ‘vontade’ está sempre aí *a priori*, subjazendo todos os simples atos da alma... enquanto fenômenos mentais especiais” (PE 339). Em sua natureza essencial ela é “uma *decisão a respeito de si mesma*” (PE 339). A vontade é assim “o modo fundamental de ser do *Dasein* em geral” (PE 339) e significa apenas “o fato estrutural-formal de que o ser do *Dasein* é tal que em cada uma de suas atualidades alguma coisa ou outra é de seu interesse, e o interesse final em relação a todos os outros é o seu próprio ser enquanto a tarefa suprema de seu ser mesmo... ‘vontade’ significa o que Heidegger explica sob a categoria de ‘cuidado’” (PE 339 [grifo nosso]). “ser uma questão para si mesmo” é o mesmo que a “reflexão da vontade”.

A reflexividade da vontade como base do *self* e da liberdade (moral). Para além do Eu (*I*) da consciência reflexiva do cogito, a reflexão da vontade é o ato de fundamentação do Eu (*self*). É aí que se encontra a auto-constituição da pessoa moral. “Todo fenômeno da moralidade – liberdade, escolha, responsabilidade, consciência, culpa – está enraizado nessa reflexividade primordial [a reflexão da vontade]. Sua presença *a priori* é a base ontológica da liberdade” (PE 339).

Jonas desenvolvidas nesse ensaio. Por isso aqui ficaremos apenas com a parte positiva da demonstração que Jonas oferece da liberdade humana.

Esse mesmo fato, a vontade, também é (ao contrário da carne corrompida e corruptora em Paulo) a razão da falha necessária da liberdade, e aponta para uma insuficiência inerente do agente. Mas como pode ser que exista uma “insuficiência” como culpa? A primeira coisa a se perceber é que a vontade se encontra necessariamente na liberdade e na falta de liberdade (*unfreedom*). Portanto, a falta de liberdade é um *modo* inevitável da vontade, ao que a tese da insuficiência não deve ser lida como uma calúnia do homem (tal como, para Jonas, é a opinião de Nietzsche).

Para entender isso, Jonas volta à modalidade ‘representacional’ (perceptiva) enquanto inadequada para a reflexividade da existência volitiva. O modo objetificante também é fundamental para a possibilidade da liberdade, pois só ao objetificar “pode a liberdade antes de tudo criar ‘espaço’ possível para si: apenas dessa ‘distância’ genérica o Eu [*self*] desfruta da liberdade de movimento e escolha em relação à realidade circundante [*enviroming reality*]” (PE 340). Essa objetificação recai sobre o próprio homem. É nessa “clivagem” que o ego confronta-se com o mundo objetivado e consigo mesmo e pode dizer “Eu”. Uma vez que se dá essa isolamento (sua Queda) ele precisa se manter por sua própria conta. “Com a objetivação do mundo, já está dado inevitavelmente a possível e visualizante [*viewing*] objetivação do Eu [*self*]” (PE 340). A objetivação do Eu é algo essencialmente distinto da reflexão da vontade.

“Assim, a reflexão da vontade se une a uma auto-objetivação equiprimordial da ‘intuição’ (representação)” (PE 340). O *volo me velle* tem a possibilidade essencial de se transformar em *cogito me velle*. Aí a liberdade conhece a queda da “futuridade pura do engajamento incondicional com aquilo que se comprometeu na ação” até “um ‘presente’ de ‘dados’ objetivados” (PE 340), onde a curiosidade é ponto de apoio – algo que Jonas diz ser uma “obduração [enrijecimento] da temporalidade”. O que se deve entender disso tudo é que na passagem do *volo me velle* para o *cogito me velle* a Lei aparece não como apenas consistente com a santidade, mas como sendo antes causada por esta. Lei, portanto, não é aí sinônimo de heteronomia, mas sim a “exigência de liberdade sobre si mesmo” (PE 341). A dialética em jogo aqui está além da diferença entre heteronomia e autonomia. A Lei em Paulo “poderia muito bem substituir a ideia de dever em Kant enquanto oposta à inclinação” (PE 341).

Jonas considera mais de perto a questão entre heteronomia e autonomia. Quanto à heteronomia é bem claro que a autoridade divina aparece como Lei, mas ela só o pode aparecer enquanto tal se for justa, e a este respeito anda junto com uma expectativa de recompensa ou punição, mesmo que o desejo relacionado a elas não seja o determinante.

Mas a certeza nesse resultado destrói a pureza da Lei. Por outro lado, se não se deve esperar tais coisas, isto fala de um Deus que é indiferente em relação ao que acontece, então sua amoralidade retira-lha a santidade, deixando-o sem autoridade. Nos dois casos a possibilidade de uma santidade da vontade fica comprometida e é mesmo destruída.

Kant pensou que podia resolver o problema com a substituição do legislador divino pela auto-legislação da razão, isto é, com a ideia de autonomia, desligada das noções de punição e recompensa. Mas, como demonstrado acima, a pura interioridade também encontra através da auto-objetivação um tipo de auto-recompensa tão corruptiva quanto a expectativa de recompensa no além – uma recompensa que vem, inclusive, sem atraso: a saber, a vaidade.

Assim, a dupla heteronomia-autonomia é superada por aquela outra: inautenticidade-autenticidade, que sendo uma antinomia imanente ao ato (e não em relação a fatos transcendentos e futuros) representa a “antinomia existencial da esfera moral como tal, independentemente de todas as teorias concernentes à fundamentação da norma moral” (PE 342). Fica esclarecida, então, a razão pela qual, na vontade, encontra-se a “insuficiência” da liberdade: “a antinomia significa que sob a condição da ambiguidade humana a tentativa da santidade da vontade se condena a uma vontade impura [*unboly*]” (PE 342), e é esta antinomia, conclui Jonas, que “está por trás do desespero da auto-descrição paulina” (PE 342).

Mas o deslizamento na objetivação é necessária? A auto-objetivação é uma possibilidade da liberdade, mas não é necessária. Ela é necessária enquanto exame do próprio ato e nesse sentido pertence à moralidade como tal. A moralidade é reflexiva por natureza. E a desconfiança que resulta desse processo de auto-objetivação “descobre que qualquer pureza da vontade que possa ter existido no estado de inocência é perdido com a astúcia de uma ‘vontade’ instruída na desconfiança de si mesma” (PE 343).

A declaração “quando quero fazer o bem [seguir a lei] faço o mal” significa estar dominado pela lógica da recompensa. O homem que examina sua ação descobre sua ação como sempre sendo pecaminosa. Não há verdadeira santidade. Talvez Kant tenha passado por essa tomada de consciência, sendo ela a razão para sua doutrina dos postulados.

Mas por que a tentação é irresistível? Essa questão quase não se distingue dessa outra: “por que nunca se pode estar certo de se ter sucumbido a ela?”. Aqui aparece o aspecto necessitado da liberdade, isto é, a relação de suas possibilidades e a necessidade. A resposta de Jonas não se pretende mais que “alusões e metáforas” (PE 344). A liberdade é em última instância ambígua. Trata-se aqui de uma concepção oposta àquela dos estoicos,

que acreditavam que as condições externas estão fora de nosso domínio, o qual só pode ser exercido internamente. Para Jonas, o homem tem domínio das coisas, mas não sobre si mesmo.

De qualquer modo, esta ambiguidade instalada no cerne do ser humano, o abismo de sua vontade, não apaga o fato de que “onde o abismo mais profundo da perversão do ver e do querer se abre, encontramos também o lugar onde o pináculo da santidade da vontade por uma vida consagrada ao imperioso Bem se eleva ao céu e lança sobre nossa multidão mundana seu brilho celestial: uma transfiguração do temporal por um momento de eternidade” (MGS 27-28).

Ou seja, a liberdade moral, mais do que um simples livre-arbítrio, é a capacidade humana de agir e assumir responsabilidade por seus atos, ou o que é o mesmo: sua “*potencialidade* para o bem”, como diz Jonas, e também sua potencialidade para o mal. Assim, retornamos ao que, como vimos acima, seria a primeira afirmação da metafísica do homem: o homem é o ente capaz de assumir responsabilidade. Não é sem motivos que O. Depré, por exemplo, veja aí o ensejo para sugerir que em Jonas a diferença entre o homem e os outros animais não deva ser pensada como uma diferença ontológica, mas como uma diferença ética. Para ele, inclusive, “o homem não é mais um *Dasein*”, mas “talvez dever-se-ia então o designar *Dasollen*” (Depré, 2003, p. 171), o que seria o mesmo que dizer: o homem é o dever-aí, isto é, ele é responsabilidade. Que a afirmação do homem como apenas responsabilidade seja já um exagero, não altera o fato de que em última instância ele seja responsabilidade. Com isto chegamos à resposta de por que a responsabilidade é um destino do homem, enquanto parte de sua natureza moral.

14.3. *A responsabilidade pela responsabilidade: a humanidade como objeto da responsabilidade*

Mas *como* somos responsáveis? Qual é o *modo* próprio do ser-responsável? A primeira coisa que se deve perceber, então, é que ainda que seja o fardo da liberdade própria do homem, a responsabilidade não está fundada na autonomia do sujeito da liberdade – como o querem Kant e o existencialismo –, mas antes, em consonância – não total – com a ética clássica, numa própria heteronomia: “a mais sublime e presunçosa liberdade do eu – diz Jonas – conduz à [ao] mais imperiosa e inflexível escravidão [dever]” (IR, p. 97; PV, p. 182). A responsabilidade se dá *como* relacional; ela é sempre relação, pois nela “a força impositiva provém da reivindicação de um objeto, e o compromisso é com o

objeto” (IR, p. 87; PV, p. 166), ou seja, ela se estabelece *como* responsabilidade *por e perante* um “outro”. Expliquemos melhor estes dois aspectos da responsabilidade.

Ora, se a responsabilidade é relacional, não é senão porque todo poder é relacional, pois a responsabilidade está na esfera do poder. Nas palavras de Jonas:

“os atos do poder produzem o *conteúdo* do dever; este é, essencialmente, portanto, uma resposta ao que acontece. Tal coisa inverte a relação habitual entre dever e poder. O primeiro não é já o que o homem deve ser e fazer (o mandamento do ideal) e logo pode ou não pode fazer, senão que o primário é o que ele faz de fato, porque pode fazê-lo, e o dever se segue do fazer; o dever lhe é relacionado ao poder pelo *factum* causal de seu fazer” (IR, p. 128; PV, p. 230).

Quer isto dizer: O dever da responsabilidade se estabelece, portanto, no próprio marco do poder da ação do homem. A raiz do “deves” da responsabilidade se encontra no poder do homem. E um poder é sempre poder de fazer alguma coisa *a* (ou *com relação a*) algo. É, portanto, a capacidade de afetar um “outro”. Trata-se certamente de um “outro” em seu aspecto passivo; ele é o objeto *passivo* da ação, na medida em que sofre a ação. Mas é justamente o fato de, com nosso poder, o afetarmos – isto é, que seja objeto de nossa ação – que nos torna responsáveis *por* ele. E aquilo *pelo* que somos responsáveis é exatamente o próprio Ser como um todo que afetamos com nosso poder. Assim, responsabilidade é sempre responsabilidade *pelo* Ser como um todo.

Agora, falar-se em um “deves” da responsabilidade, como o fizemos acima, é ao mesmo tempo falar de uma autoridade de onde emerge um tal imperativo, isto é, uma autoridade *perante* a qual a responsabilidade “deve” alguma coisa. Em tempos de descrença certamente a autoridade perante a qual a responsabilidade deve responder não pode ser Deus; também não pode ser um “tribunal de justiça terreno”, pois mesmo o melhor e mais bem intencionado consenso humano pode se afastar do que é justo; não poderia ser nem mesmo a consciência, pois ela também atende já a um critério anterior a si. Assim, resta saber se aquilo pelo que somos responsáveis – o Ser como um todo – tem alguma autoridade que possa reivindicar um próprio “dever” da responsabilidade – isto que faz dela não apenas um princípio, mas um princípio imperativo.

A autoridade do objeto da responsabilidade só pode ser o seu valor, o que é o mesmo que dizer que só somos responsáveis por algo que, na medida em que é, tem algum valor. Nunca somos responsáveis (moralmente) pelas conseqüências das nossas ações que afetam algo sem valor. Agora, que coisa tem um valor que não seja meramente subjetivo, isto é, que seja ou tenha um valor-em-si? Aqui não podemos nos demorar com grandes explicações sobre um ponto tão complexo. Teremos que resumir o argumento jonasiano. O que Jonas defende, acompanhando a tradição filosófica, é que o Ser vale mais que o

Nada, por sua própria possibilidade de ter valor, ao contrário do nada, que não é passível de qualquer tipo de valorização. Nesse sentido, o Ser, na medida em que é a própria condição de possibilidade de todo valor, é por isso mesmo o valor por excelência, isto é: o Bem-em-si. A compreensão dos valores, por sua vez, encontra seu lugar ali “onde o conhecimento passa por um *reconhecimento* de um *direito* do que se pode conhecer (por um reconhecimento que está sujeito ao compromisso da vontade, antes mencionado, a um pensar incondicional) – na passagem, portanto, do “é” para o “deves”, da qualidade observada ao mandamento de valor escutado” (MGS 26-27). Assim, precisamos agora nos perguntar: quando este reconhecimento se concretiza? Jonas responde: quando “o objeto da *responsabilidade* é enfaticamente o perecível *como* perecível” (IR, p. 87; PV, p. 166), ou o que é o mesmo: quando “este ser é vulnerável, tal como sempre o é o ser vivo, em sua intrínseca fragilidade” (PUMV VI 102) – e não um objeto imperecível (eterno/atemporal), como na ética clássica.

Assim, chegamos ao resultado daquilo *pelo* que e *perante* o que somos responsáveis: o Ser³²³. E com este último resultado podemos, por fim, oferecer uma resposta àquela nossa questão inicial da antropologia filosófica – a questão sobre o *eidós* humano. E a resposta não é outra senão esta: *o homem é responsabilidade, porque* em sua liberdade, ao agir – isto é, ao usar seu poder –, ele, *como* ser relacional que é, tem que se haver com o valor do Ser, que exige ser reconhecido em seu valor – isto que é a autoridade *perante* a qual a responsabilidade deve responder – na medida em que somos responsáveis *pelo* que fazemos dele. Eis a razão pela qual “entre estes dois pólos ontológicos, a liberdade humana e o valor intrínseco do ser [*Werthaftigkeit des Seins*], jaz a responsabilidade como o mediador ético” (Jonas, 1985b, p. 167; PUMV VI p. 102).

Agora, uma última observação. Na medida em que encontramos vários seres – diferentes como o são – na paisagem do Ser, surge a necessidade de, no momento da ação, nos posicionarmos diante daquilo que tem mais valor. Aqui não há dúvidas: Jonas afirma claramente que o aparecimento da humanidade enquanto valor no mundo “não apenas acrescenta outro valor ao já rico valor da paisagem do *Ser*, mas supera tudo o que já existiu... Isto representa uma intensificação qualitativa do valor do *Ser como um todo*” (Jonas, 1985b, p. 171 ; PUMV VI 137). Portanto, o homem constitui-se como o valor último *do* e

³²³ Não obstante, precisamos ressaltar aqui que Jonas admite no ensaio “Imortality and Modern Temper” (1961) (Cf. PL, XI, p. 262-281; OF, XII, p. 317-339) que Deus poderia – e mesmo deveria – ser algo *pelo* qual somos responsáveis; e também em *Das Prinzip Verantwortung* Jonas não nega que a autoridade de um Deus possa fundamentar o agir daqueles que acreditam Nele. Entretanto, a fundamentação metafísica jonasiana da ética se quer relacionada apenas à imanência do Ser – o intuito é uma construção ética racional que possa fazer frente às correntes atuais do pensamento.

no Ser. Se isto é assim, então, a responsabilidade tem diante de si um ser que não é um valor entre outros, mas antes possui um valor absoluto: o homem. E como a responsabilidade é aquilo que faz do homem o que ele é essencialmente, então, a essência da responsabilidade é a essência do homem – uma essência que, claro, é uma potencialidade, possibilidade, do humano e nunca uma qualidade necessária de seu ser. Por isso, conseqüentemente, “a primeira de todas as responsabilidades – diz Jonas – é a de garantir a possibilidade de que haja responsabilidade” (IR, p. 99; PV, p. 186), isto é, ela “se torna *ela própria objeto* em que tê-la nos obriga a perpetuar *sua presença no mundo...* depois de todos os seus já diferenciados objetos contingentes, sempre tem a si mesma como um objeto ontológico, ainda que esse objeto se torne relevante apenas no caso de um risco ôntico” (Jonas, 1985b, p. 171; PUMV VI 138). “Que haja homens” é, enfim, “que haja responsabilidade”, mas também “sejais responsáveis”, isto é, a responsabilidade é este imperativo que recai sobre si mesmo, e que por assim dizer reclama a concretização da presença física desse ente capaz de responsabilidade: o humano.

CONCLUSÃO

Depois de termos percorrido todo o trajeto que traçamos, podemos agora tirar algumas conclusões, bem como algumas considerações críticas. Permitam-nos, primeiro, então apresentar os resultados sumariamente em forma de teses.

1 – A primeira tese concentrou-se em demonstrar que a biologia filosófica empreendida por Jonas representa um acesso novo e original à filosofia. Depois de se enveredar pelos caminhos da escola de Husserl e Heidegger, o aluno se rebela contra a maneira alemã – idealista transcendental e existencial – de filosofar de seus mestres. A revolta exigia um novo *approach* que colocasse no centro da filosofia a diferença antropológica – como o queriam Husserl e Heidegger –, mas sendo necessário agora conceber essa diferença desde o horizonte do *vivente* humano, e não do humano meramente. É o homem de carne e osso que possui o acesso privilegiado ao ente enquanto tal. Essa descoberta conduziu Jonas a um modo de filosofar que encontra estreita relação com o antigo movimento da Antropologia Filosófica, encabeçado por Scheler, Plessner e Gehlen, os quais, tal como Jonas, reclamam o posto especial do homem no cosmo. Vimos que tal aproximação – que não passa sem certa ambiguidade – não pode deixar de salientar, entretanto, a profunda originalidade do pensamento filosófico jonasiano.

2 – Passando à análise da biologia filosófica como tal, mostramos que ela não se confunde com disciplinas como a filosofia da biologia, a biofilosofia e a filosofia biológica, as quais não elucidam com exatidão o sentido ontológico da empresa jonasiana. Mais: em seu sentido nominal e negativo, uma biologia filosófica polemiza com uma pura biologia científica, física, e apesar da aproximação escolar que não pode deixar de ter com as ciências empíricas, reclama uma autonomia marcada pela aceitação e afirmação da diferença antropológica, isto é, do aspecto interior, psíquico, que agora se mostra com uma dimensão a ser pensada na extensão da própria existência vital como tal. Essa mudança de perspectiva torna-se especialmente perceptível no sentido substancial e positivo da biologia filosófica, que a revela como uma ontologia regional com uma dupla característica singular: antes de tudo, sua regionalidade parte do vivente humano, extraindo dele sua medida psicofísica para o acesso compreensivo até o ser como o todo. E, como consequência desse antropomorfismo metodológico, a própria reflexão sobre a regionalidade vital se permite estender até a totalidade do ente, encontrando por fim a especulação metafísica.

3 – A metafísica da vida, por sua vez, concentrou-se em revelar a natureza dialética da liberdade orgânica, a teleologia própria dessa existência propriamente vital, enfatizando-

a inclusive como um elemento não apenas da existência, mas enquanto desempenhando um papel também no próprio vir-a-ser das formas vitais. Esse vir-a-ser criativo não é entendido como puro acaso; antes é entendido como um processo que, além de ser resultado do próprio esforço individualizante das formas viventes, aproveita-se de oportunidades para realizar níveis sempre mais elevados de existência, envolvendo um distanciamento cada vez mais mediado que se encaminha desde a existência meramente metabólica das bactérias, dos protozoários, e das plantas, que apresentam apenas irritabilidade e tendência, passando então pela existência animal, dotada agora de locomoção, percepção e emoção (desejo), até encontrar, finalmente, como “coroa da criação”, a extravagância dos interesses do homem, marca de um distanciamento radical em relação a seu ambiente, possibilitando o soerguimento de uma segunda natureza mundanal.

4 – A metafísica da vida encontra-se, por fim, com aquilo que marcara seu ponto de partida: a diferença antropológica. O homem, como realização última e mais elevada do ser, é afirmado como um animal além do animal. Frustrando as expectativas de ambos, naturalistas e espiritualistas, Jonas aceita a tensão de um humano enraizado na natureza, mas ao mesmo tempo lhe dá uma nova forma: o transanimal, aquele que é mais-que-um-animal, que o ultrapassa ainda que tenha emergido dele. Frustrando também as expectativas das mais atuais formas de historicismo (evolucionista, culturalista, existencialista, e utopista), Jonas também não deixa de pensar essa transanimalidade como essência, ser, do homem como tal. Essa essência, que, entretanto, não pode ser jamais pensada como uma de tipo substancial e fixa, mas antes sendo a pura potencialidade de uma abertura radical para o mundo, evidencia-se primeiro e de forma original com a liberdade eidética da imaginação e da imagem, ou em outros termos: com a imaginação livre, ativa e produtiva do homem – diferente da imaginação reprodutiva do animal. Esse verdadeiro *Ursprung* (salto original), que marca o hiato metafísico entre o animal e o transanimal, é a potência da qual todas as outras potencialidades – a racionalidade científica, incluída – são apenas desenvolvimentos posteriores como que prefiguradas, por assim dizer, por aquela mesma potência original da imaginação livre. Este homem é, por isso, um ser que cria e se serve de objetos técnicos mediadores da sua relação com o ambiente; que cria para si também artefatos em boa medida inúteis, sem serventia alguma senão aquela do puro deleite estético; e que, ademais, constrói crenças e ideias sobre si e o mundo em que se encontra – fato que se evidencia, por exemplo, com estes produtos humanos que são as sepulturas. Tudo isto representa o mundo simbólico humano, expressão daquilo que no fundo é sua linguagem, e leva à plena realização sua cultura. Neste mundo de significação simbólica,

cabe ao homem responder pelo o que ele faz de si e da natureza à sua volta. Enquanto ser de responsabilidade, ele é mesmo chamado a considerar o destino de tudo o que é afetado por sua ação. E embora se encontre no topo da escala vital, sendo mesmo o pináculo, ele deve respeitar não apenas o valor absoluto da existência de uma humanidade no futuro, mas também daquele fundo natural do qual emergiu e que como ele afirma sempre novamente seu próprio valor, merecendo assim ser considerado na equação moral da responsabilidade humana, o que delineia, portanto, as linhas gerais de um humanismo ético sem antropocentrismo.

Não nos estendemos até as investigações mais metafísicas de Jonas – especialmente sobre as questões de Deus e a da imortalidade. O motivo principal foi fundamentalmente de economia, isto é, evitamos pesar o volume do trabalho, que na atual forma já é de grande extensão. Uma elaboração desses problemas, que não se pode, de fato, excluir da biologia filosófica, será matéria de trabalho futuro. Muito desse trabalho hermenêutico já se encontra desenvolvido, e em parte foi pressuposto em certos pontos da presente tese. Esta ausência, entretanto, não precisa nos impedir de desenvolver, aqui, algumas conclusões críticas em relação ao que analisamos.

Pois bem: como assinalamos desde o início de nosso trabalho, toda essa intrincada história do ser que Jonas nos oferece, e que seguimos em seus mais basilares aspectos, foi analisada a partir de uma perspectiva fundamentalmente compreensiva, empática. Tratava-se de aceitar os pressupostos do filósofo para assim compreendê-lo a partir de sua própria sistemática e conceitualidade, isto é, desde a torrente de seu próprio pensamento, para só então deixar saltar de dentro para fora, por assim dizer, os nós nevrálgicos a serem desenrolados, como é de se esperar da finitude de todo pensar humano.

Precisamos, pois, considerar esses nós filosóficos, facilmente detectáveis na empresa jonasiana. A primeira coisa que se deve pontuar recai sobre um aspecto fundamental da epistemologia subjacente à biologia filosófica. Como vimos, esse novo modo de filosofar precisa colocar no centro de sua análise o *a priori* corporal, e isto em função do lugar paradigmático do homem-corpo como ser que reflete sobre o próprio ser. O axioma que aparece aí é que “só a vida pode conhecer a vida”. Esta é a base da qual se vale Jonas, inclusive, para desaprovar o matemático de Jean – e também o demônio de Laplace – como candidato mais apto à tarefa de conhecer a vida. Esse axioma que, na verdade, apenas traduz em termos específicos uma orientação já conhecida da antiguidade (o conhecimento do mesmo pelo mesmo) não passa, todavia, sem problemas. É interessante notar que a capacidade cognitiva do sujeito corporal humano não garante por

si mesmo resolver – como, a princípio, se pode imaginar – o enigma da essência da vida. Há sempre um resíduo, em última instância, trans-fenomenológico que precisa complementar a descrição fenomenológica do orgânico centrada na experiência corporal. Isso fica especialmente claro no caso da indecisão de Jonas sobre o status dos vírus no todo do ser. Tal indecisão, é preciso que diga, coloca em questão o caráter de “evidência” da vida para o vivo-cognoscente-humano. Assim, se é verdade que só a vida pode conhecer a vida, não deixa de ser verdade também que nosso ser vital apenas não nos prepara totalmente para reconhecê-la em certos limiares e fronteiras. Não só os vírus, mas o estranho comportamento de sementes, cistos e certos protozoários levantam um problema que já Aristóteles passara com uma rapidez pouco compreensível, e que encontra seu análogo na mesma rapidez com que Jonas aborda a questão.

Do mesmo modo, encontra-se ainda sem uma resolução definitiva o que chamamos de problema do primado do metabolismo. Como se sabe, desde Aristóteles, pelo menos, a reprodução sempre foi tratada como um traço essencial do vivente. Jonas decidiu-se conscientemente em recusar esse antigo preceito. Em nossa tese desenvolvemos a tese jonasiana a um ponto que o próprio filósofo não tinha feito. Nesse caso em especial, pensamos que, apesar de toda problemática envolvida, Jonas parece ter mais razão do que seus detratores, mas não deixa de ser sofrível a pouca discussão que deu ao problema – mesmo considerando-se, como o fizemos, a última seção de seu livro não publicado sobre o ponto tratado, que se presta apenas em deixar o enigma menos enigmático: um tratamento negativo, que, há que se concordar, é de qualquer forma o melhor que se pode oferecer em certos casos, como nós próprios o fizemos ao deixar indicado o vírus como um exemplo de ente com faculdade reprodutiva, mas não metabolizante.

Passando de questões relacionadas ao rebelde problema da essência da vida para questões concernentes ao processo evolutivo como tal (uma consequência do próprio movimento transcendental, criativo, da vida), dois outros entraves principais acenam. Antes de tudo, é notável que a estrutura da reflexão jonasiana continua tão problemática como aquela que a inspirou – a biologia filosófica que Aristóteles elabora em seu *De Anima*. Do mesmo modo que o Estagirita, Jonas separa sua investigação em *The Phenomenon of Life* (1966) – e mesmo no sistemático *Organism and Freedom* (1954-57) – entre história, essência da vida e as potencialidades vitais – que, claro, agora são elaboradas tendo em consideração os novos dados da teoria evolucionista. E tomando especialmente a divisão das potencialidades da alma, Jonas adota ainda um escalonamento tripartite da vida (vegetal, animal e humano), de modo que chega a tratar os protozoários, por exemplo, como

animalículos, mesmo quando os concebe como tendo aparecido antes no processo evolutivo. Em certos momentos, é difícil saber se tais formas vivas são tratadas como estando em um estágio de equivalência com as plantas – por serem formas estritamente metabolizantes – ou se participam de algum modo da animalidade, já que possuem membros locomotores. De qualquer forma, é bem verdade que na época em que Jonas elaborou sua biologia filosófica, a divisão dos cinco reinos, elaborada por Robert Whittacker, em 1969, ainda não tinha ganhado a plena luz do dia, e isso explica a adesão de uma escala ainda tripartite. Mas essa divisão precisa ser repensada. Não se pode deixar de prestar homenagem a Jonas por ter considerado formas vitais como a bacteriana e a protista em sua biologia filosófica, coisa que pensadores como Scheler, Plessner e Gehlen, por exemplo, não o fizeram.

Essa consideração tripartite se complica quando se observa, entretanto, que bactérias, protozoários e plantas parecem não atender completamente ao esquema da dialética inerente à vida que oferece o significado do metabolismo vital, mas se encolhem para a mera reflexividade físico-química. Aqui, mais uma vez, só o princípio (dedutivo) da continuidade pode conceder a Jonas uma explicação eficaz – e não se pode esquecer que tal princípio representa, na exposição, a marca da diferença antropológica estendida dedutivamente a todas as formas viventes escala vital abaixo. Aqui, entretanto, Jonas poderia se sentir mais uma vez satisfeito com as audazes pesquisas de Antony Trewavas (2003), as quais dão boas indicações para novas direções na consideração filosófica da essência da existência vegetal enquanto algo bem mais complexo que o mero processo físico-químico.

Ainda no tocante à divisão da investigação jonasiana, o tratamento da imaginação acaba recebendo, tal como em Aristóteles, um lugar aporético na reflexão. Em ambos os pensadores, ela se encontra a meio caminho da animalidade e da transanimalidade. Tanto animais como homens possuem imaginação – e há que se dizer: ela é mesmo algo a mais em relação às mediações da motilidade, da sensibilidade e da emoção. Jonas equaciona o problema, ao que parece, de maneira distinta a de Aristóteles, pois não é a razão que é chamada para fundamentar a *differentia specifica*, mas uma diferença no interior mesmo da faculdade imaginativa, que no caso do animal não tem outro caráter senão reprodutivo, enquanto no humano ganha os ares da espontaneidade e da criação. Mas Jonas, tal como o Estagirita, não explicita isto muito claramente. O problema, aqui, entretanto, parece-nos muito mais da forma da apresentação do que do resultado filosófico. A tese da imaginação

produtiva como o lugar da *differentia specifica* nos parece ser, talvez, uma das maiores realizações da biologia filosófica.

Mas além desses entraves relativos à estrutura da exposição e aos aspectos problemáticos que a fundamentam, um segundo entrave é ainda mais arredo: a questão da teleologia jonasiana. A posição de Jonas não é a posição mais em voga nos círculos filosóficos e científicos. Muito pelo contrário. A visão predominante recusa a noção de teleologia universal e pensa que o desenvolvimento do cosmo é a mera expressão de processos casuais cumulativos. Naturalmente, Jonas não defende uma resposta de tipo determinista ou mesmo providencialista, em que o universo aparece como a expressão de um desenvolvimento que encontra por fim, como um resultado necessário, a emergência do homem. Antes, ele segue uma linha inaugurada por Bergson, que, em contraposição ao mecanicismo e ao indeterminismo, colocou a *tendência* no centro de *L'évolution créatrice* (1907). A teleologia jonasiana tem bem esse aspecto tendencial universal, e pensa o desenvolvimento do cosmo como um processo que, apesar de acolher o acaso, sempre se aproveita das oportunidades para se realizar o mais plenamente possível. É difícil imaginar o que Jonas, de fato, entende com esse aproveitar-se de oportunidades. É certo que estamos diante de uma concepção emergentista. Mas, ao que parece, esse emergentismo teleológico exige algo mais: ele exige algo que se aproveita de uma oportunidade. Mas o que – ou que algo é esse que – se aproveita das oportunidades? Essa pergunta serve tanto para a origem da própria vida quanto para a emergência do espírito como tal. Jonas fala às vezes de “força vital” (PRVEJ 34), de “eros cosmogônico” (MGS 7); rejeita, entretanto, um vitalismo ao estilo da “enteléquia” de Hans Driesch e do *élan vital* de Bergson. Ele quer um meio termo entre o mecanicismo (determinista ou indeterminista) e o vitalismo; ele quer um meio termo entre a teoria da pré-formação e a teoria epigenética – que são mesmo modelos para pensar a evolução universal. Mas nunca nos diz positivamente o que pode solucionar o enigma que se esconde nesse “entre” teorias. Por fim, tudo parece exigir uma substância primordial que possua em latência uma potencialidade capaz de emergir quando as condições de desenvolvimento a permitirem. Mais: tudo se mostra como se essa possibilidade ou potencialidade mais elevada fosse a própria emergência da humanidade. O que está em jogo aí é certamente uma versão do princípio antrópico, que na sua formulação mais abrangente, afirma que uma teoria cosmológica precisa oferecer uma teoria que torne a descrição do universo consistente com a existência do ser humano. Jonas se refere, inclusive, à importância do “testemunho antrópico” para a reflexão sobre a natureza das coisas (MGS 25). E toda a problemática envolvida nessa diferença antropológica marcada

pelo testemunho antrópico revela-se não apenas ao exigir o lugar do humano como um ponto final, último, da existência, mas porque reclama uma posição especial no cosmo. Consideremos esses dois últimos pontos críticos da biologia filosófica.

Como primeiro ponto, é preciso dizer que extremamente enigmático no pensamento de Jonas é sua resolução da diferença antropológica (em termos propriamente ontológicos). O problema mais grave aqui se refere ao fato de que se, por um lado, ele reivindica o enraizamento natural do humano, por outro, não pode deixar de afirmar a diferença do *anthropos* em relação ao resto do ser. Todavia, não é fácil equacionar a polaridade continuidade e descontinuidade. Esta tensão fica especialmente clara quando se percebe que o filósofo se enreda com um problema delicado ao tentar localizar a diferença específica do homem na liberdade eidética da imaginação. Pois, por um lado, ele dá a entender que se trata de algo relacionado à faculdade imaginativa propriamente; mas, por outro, o que se reclama, por fim, é a simples diferença da liberdade, isto é, da vontade livre, que se intromete na esfera da imagem para dar ao homem o seu lugar próprio. Que seja a vontade que em última instância é chamada para legitimar a diferença antropológica, eis o que mostramos quando do tratamento da condição de possibilidade da responsabilidade. Mas, além disso, o ensaio *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* [Potência ou impotência da subjetividade?] oferece uma refutação das diversas posições fisicalistas, mas ao tentar elaborar uma resposta positiva ao problema acaba por conjecturar a potência da subjetividade a partir do estranhíssimo comportamento indeterminístico de que nos fala a mecânica quântica a respeito da dualidade física partícula-onda – em última instância não representável – uma resposta que parece valer-se de uma solução dualista que não vai muito longe daquela buscada pelo próprio Descartes com a glândula pineal. O próprio Jonas evoca essa estranha aproximação (cf. MOS 114)³²⁴.

Essa indeterminação da vontade livre, enquanto aspecto distintivo do humano, dá-se a conhecer de maneira bem mais imperceptível quando Jonas busca justificar a diferença entre animal e homem, no nível da imagem e do controle motriz dela resultante, em termos da diferença muito suspeita entre instinto e não-instinto. Ele se vale, inclusive, de ideias behavioristas (pavlovianas) para evidenciar o aspecto instintivo do movimento animal, quando se tinha recusado justamente isso, já que se pretendia livrar a animalidade de uma análise que não contemplasse a ação propositada e emocional.

Sobre essa questão da diferença entre animal e homem, Jonas parece ficar aquém da solução dada pelo desconhecido filósofo espanhol Xavier Zubiri, para quem o problema se

³²⁴ Nicola Russo elaborou uma crítica bastante acurada da tentativa jonasiana de demonstração da potência da subjetividade (cf. Russo, p. 188-192).

dissolve com a consideração de que liberdade e abertura radical para a realidade são uma e mesma coisa. O intrigante a esse respeito é que, ao defender explicitamente a ideia de um “pensar visual”, Jonas se aproxima enormemente da ideia de apreensão primordial de realidade de que fala Zubiri, mas ele parece não atentar para este aspecto como estabelecendo o próprio fundamento da liberdade, isto é, como suspensão de uma resposta necessária aos estímulos externos. Como Jonas, entretanto, também Zubiri cai na falsa pista de diferenciar homem e animal a partir da antiga diferença entre liberdade e estimulidade, isto é, entre não-instintividade e instintividade. Mas isso não precisa ser assim.

Se nos permitirmos oferecer, não uma resposta ao problema, mas uma hipótese para desenvolvimento futuro, podemos dizer que, talvez, a direção a ser buscada aqui não seja apostar na diferença entre a mera instintividade animal e a abertura radical humana, mas concenter à vida animal – e por que não às formas vitais mais primitivas – o dom da invenção própria das soluções decorrentes de ensaio e erro – o que, claro, não precisa implicar necessariamente a memória em sentido representacional. Adolf Portmann, por exemplo, defendeu de forma contundente como o comportamento de certos animais salta à mera instintividade. Jacob von Üexkull, por sua vez, ofereceu a possibilidade dessa forma de pensar no caso do carrapato. Não pensamos, entretanto, que essa forma de abertura do comportamento animal apague a diferença que possui enquanto comparada à abertura radical do homem, como o parece sugerir Giorgio Agamben (2002).

Também questões complicadíssimas como a capacidade matemática do homem são tratadas de maneira tão breve por Jonas que simplesmente se torna inconcebível delimitar apropriadamente como é possível o pensamento matemático, ou de onde vêm esses conceitos não sensíveis que nos oferecem a matemática. É possível atribuir ao pensamento matemático a mesma origem que as imagens da iconografia e da ética, por exemplo? Esta não é uma questão menor para equacionar o problema concernente à relação entre o enraizamento natural e a diferença antropológica. E pensamos que justamente essa pouca clareza da exposição de Jonas sobre o tema, juntamente com aquela ideia de uma vontade livre, é, sem dúvida, uma das razões para que N. Frogneux, por exemplo, tenha a oportunidade de acusar uma inflexão ou deslocamento transcendental na filosofia jonasiana. Que se possa sugerir aí algo de um resíduo dualista ainda presente no pensamento jonasiano, eis o que não deixamos de ver como absolutamente plausível. A esse respeito, estamos de pleno acordo com N. Russo, para quem tal resíduo é uma expressão da tentativa jonasiana de salvar a humanidade do homem. Isto, entretanto, não significa que o problema apareça como uma inflexão de maturidade, antes estando

presente desde o início. De qualquer forma, não afirmamos enfaticamente que a filosofia jonasiana não supera o dualismo, e mesmo cai diante desse rebelde problema; antes enfatizamos aqui apenas que sua resposta não passa totalmente sem problemas.

Por fim, um segundo problema a ser considerado recai sobre o tratamento do homem como pináculo do processo evolutivo do ser como um todo. Vimos que ser o ponto final no vir a ser universal significava ocupar um posto último, o cume, na escala do ser. Vimos também que a tendência para a humanidade – de modo algum um vir-a-ser que necessariamente desemboca no aparecimento do homem na Terra – representa um processo de constante aprofundamento da distância entre a vida e seu ambiente; um verdadeiro contínuo do aumento de isolamento dos entes, realçando sempre mais a individualidade orgânica até chegar ao cume de tal isolamento e distância. O homem, assim dizíamos, é o ente distante por natureza, e isto quer dizer: seu isolamento é o mais profundo, sua distância, a mais espaçada, sua abertura e liberdade, a mais radical, de modo que a ele é concedido a um só tempo a bênção e o fardo de ser chamado a responder pela verdade e a preservação do ente – com especial destaque à preservação da humanidade. É aqui que duas questões precisam ser feitas à filosofia jonasiana.

A primeira segue a mesma direção da crítica que Heidegger dirigiu a Scheler, pois uma vez que consideramos a grande proximidade entre Jonas e Scheler, devemos perguntar: a crítica heideggeriana não se aplica a Jonas? Entenda-se: ao tratar a sequência hierárquica do ente como um todo, de maneira unificada, dentro do contexto de uma biologia filosófica, tomando o homem como medida, Jonas não teria seguido uma pista falsa ao pensar que o homem é o ser que unifica dentro de si mesmo todos os níveis de seres? Esta é uma pergunta que toca um ponto delicado, a saber: o humanismo jonasiano. Facilmente se pode dizer que como realização mais elevada do ser, ao ser como tal não pode faltar algo que pertence ao homem: para explicitar isto a partir da fórmula que Jonas extrai de Descartes: a causa do espírito não pode ser menos que o espírito. Não obstante, tal como em Spinoza, não se pode dizer que, para Jonas, o espírito que encontra expressão no homem não é o único atributo do ser como tal. Somos informados de que a dimensão material também deve ser considerada como um atributo a mais da substância primordial. Assim, matéria e espírito, enquanto atributos, mas não substâncias, passíveis de verificação no humano, expressam que ao ser não pode faltar tais dados. Mas isto não significa afirmar que tais atributos repondem sozinhos pela unificação total do ser enquanto tal – esta já era a resposta do próprio Spinoza, a qual parece corroborar não apenas Jonas, mas também Scheler. Deste modo, seria mais correto afirmar que a crítica heideggeriana parece ser em si

mesma deslocada e errônea, já que uma concepção ontológica monista integral não precisa se fechar na afirmação da existência de apenas dois atributos. De qualquer forma, como esses atributos podem ser unificados sem que permaneça um resíduo dualista, eis o que vimos acima como um problema do qual Jonas não consegue escapar sem complicações e respostas um tanto enigmáticas.

Se esse aspecto do problema já é bastante enigmático, o segundo ponto parece ser ainda mais. A afirmação do homem como ponto final não é apenas uma afirmação ontológica, mas visa responder também a questão ético-existencial. Nesse sentido, ao pedir que o homem seja preservado do destino de um museu paleontológico, ela exige não apenas uma reflexão ética fundamental capaz de mostrar a maior razoabilidade do dever-ser da humanidade, mas pretende também dar uma resposta à questão do sentido da existência humana desde a renovação do conceito de imortalidade, que como tal busca também oferecer uma resposta ao problema ético. Não podemos seguir esse problema aqui em toda sua extensão, mas tentaremos iluminar o que está em jogo. A imortalidade representou para a tradição uma grande resposta ao problema do sentido da vida. Mesmo em Kant, o agir por dever se mostrou como insuficiente, porque deixa sem resposta a pergunta do sentido da existência. Que sentido tem agir moralmente, se isso afasta o homem da felicidade individual? Os postulados da razão prática parecem oferecer uma tentativa de resposta a esse problema, e nesse sentido reafirmam que ao pensar não deve ser negado o impulso a conjecturar sobre as questões metafísicas últimas: a existência de Deus, a imortalidade.

Jonas segue esse impulso em direção à resposta do sentido da existência humana. Mas ele não postula mais uma alma individual imortal. A imortalidade só pode ser pensada em relação ao coletivo; só à humanidade cabe a imortalidade. E a decisão temporal (individual e coletiva) de preservação dessa humanidade no futuro é o caminho de estabelecimento dessa imortalidade. É essa a sugestão de Jonas no ensaio “Imortality and the modern temper”. Mas o que concede a essa ação preservadora o papel de garantir o sentido da existência? Por que ela afirma o valor último e absoluto da própria existência da humanidade? É aqui mais propriamente que o problema aparece em todo o seu sentido. Como é possível justificar esse valor absoluto da humanidade? Naturalmente, é a esta questão que o maior esforço de *Das Prinzip Verantwortung* foi dirigido. Não tratamos nesta tese da fundamentação metafísica de Jonas. Deixamos essa empresa para uma ocasião futura. Mas é fácil perceber que um grande número de questões se abre diante de nós no que concerne a este ponto. Ao buscar fundamentar metafisicamente a diferença antropológica enquanto diferença ética, Jonas consegue, por acaso, desvencilhar-se da ideia

de um Deus omnibondoso? Wellmer (1993) percebeu este problema, e o próprio Jonas reconheceu que não se pode escapar-lhe facilmente. Mais: além desse problema levantado por Wellmer (ao qual Jonas dá uma resposta mínima em sua carta para Bultmann, ao defender o mal como necessário, embora não na direção que os estoicos buscaram conceber essa necessidade), também o problema do sentido da existência humana fica sem resposta – e justamente quando este era um dos pontos de partida da filosofia jonasiana, isto é, a superação do niilismo. De fato, não se pode deixar de perguntar a Jonas como a ação moral pode, em última instância, dar uma resposta para o sentido da existência humana ao reduzir o conceito de imortalidade para o campo da coletividade apenas? A esse respeito, a resposta de Jonas parece ser ainda menos aceitável do que a de Kant. Esta questão se agrava se tivermos em mente que os dados cosmológicos de que dispomos até o momento anunciam para daqui a alguns milhões de anos a morte da Terra e, posteriormente, a morte do próprio Sol, que irá se tornar uma anã branca. Jonas tinha consciência desse evento, e se limitou certa vez a dizer que até lá, isto é, até que esse evento fatal ocorresse, muito se poderia fazer aqui na Terra, de modo que não precisávamos nos preocupar. Essa, entretanto, é uma resposta insatisfatória do ponto de vista filosófico. Mesmo a resposta de que o fim trágico do sistema solar não é, de fato, uma questão propriamente ética, já que não envolve a ação humana, não satisfaz à questão do sentido e valor da existência humana como tal. Estaríamos, aqui, então diante da dura realidade de que nos informara outrora Nietzsche: a saber, que o homem é um animal que não deu certo?³²⁵

Aqui, voltamos à questão acima salientada: um Deus omnibondoso poderia ainda ser resposta suficiente para o problema do sentido da vida diante de uma situação como a que agora nos encontramos? Jonas não tinha, de fato, uma resposta para essa questão. Tudo isto, entretanto, não deve apagar o poder de seu pensamento. Um pensar que não deixou outra coisa senão um esforço inestimável de oferecer uma nova via de acesso ao sentido da existência. Sua resposta era, por fim, uma de tipo extremamente pessoal, e buscava animar sua própria coragem e disposição para defender o valor de um mundo no qual ele não se sentia um estranho e estrangeiro, mas em casa. Não um mundo inóspito, mas acolhedor. E, talvez, tenha sido mesmo esse o maior de todos os esforços da biologia filosófica deste grande filósofo alemão: desvelar o mundo como uma verdadeira morada humana, e o homem, outrora desenraizado, ciente de seu enraizamento e o único responsável por si e pela própria natureza que o produziu.

³²⁵ Aqui apenas elaboramos muito livremente o importante problema que Ivan Domingues (2004, p. 173-174) levantou para a ética jonasiana.

BIBLIOGRAFIA³²⁶

I. OBRAS DE HANS JONAS

1. **Augustin und das paulinische Freiheitsproblem.** Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930. (2ª Ed. Aumentada: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).
2. **Der Begriff der Gnosis** (Teildruck). Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der PhilippsUniversität zu Marburg. Göttingen: Hubert & Co, 1930.
3. **Gnosis und spätantiker Geist I:** Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung Zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.
4. **Gnosis und spätantiker Geist II:** Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
5. **The Gnostic Religion:** the message of the alien god and the beginnings of christianity. Boston: Beacon Press, 1958.
6. **Zwischen Nichts und Ewigkeit:** Zur Lehre vom Menschen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
7. **The Phenomenon of Life:** Toward a Philosophical Biology. New York: Harper & Row, 1966 (New York: Dell, 1968/ University of Chicago: Phoenix Books, 1982/ Evanston: Northwestern University Press, 2001.)
8. **Wandel und Bestand.** Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen, Wissenschaft und Gegenwart. Geistes wissenschaftliche Reihe Heft 46, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1970. (Versão em ingles: Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History. **Social Research**, 38, 1971, n° 3, p. 498-528).
9. **Organismus und Freiheit:** Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
10. **Philosophical Essays:** From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974 (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
11. **On Faith, Reason and Responsibility:** Six Essays. San Francisco: Harper & Row, 1978. (California: The Institute for Antiquity and Christianity, 1981.)
12. **Das Prinzip Verantwortung:** Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

³²⁶ A bibliografia abaixo não representa todo o material consultado para a elaboração da tese, nem apenas também os trabalhos citados. Optamos por apresentar, além da bibliografia básica, trabalhos importantes que orientaram de alguma forma o presente trabalho sem, entretanto, aparecerem citados no corpo do texto. Ademais, boa parte dos textos listados oferece ao leitor um referencial bibliográfico capaz de servir para futuras pesquisas. No entanto, a ênfase foi dada, como se verá, a trabalhos relacionados à biologia filosófica.

- 13. Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?** Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981. (Suhrkamp, 1987 / Versão em inglês: Impotence or Power of Subjectivity: a reappraisal of the psychophysical problem. The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 205-231.).
- 14. Was für morgen lebenswichtig ist:** Unentdeckte Zukunftswerte (com Dietmar Mieth). Herder: Freiburg, 1983.
- 15. The Imperative of Responsibility:** in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- 16. Technik, Medizin und Ethik:** zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1985 (Suhrkamp, 1987).
- 17. Der Gottesbegriff nach Auschwitz.** Eine jüdische Stimme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. (Versão em inglês: The Concept of God after Auschwitz: a Jewish voice. *The Journal of Religion*, v. 67, n° 1, 1987, p. 1-13 / STERN, Fritz & JONAS, Hans. *Reflexionen finsterner Zeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984).
- 18. Wissenschaft als persönliches Erlebnis.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- 19. Materie, Geist und Schöpfung:** Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- 20. Erkenntnis und Verantwortung:** Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts". Hrsg. Von Ingo Hermann. Göttingen: Lamuv, 1991.
- 21. Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.** Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.
- 22. Philosophie:** Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- 23. Dem bösen Ende näher:** Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur/ Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- 24. Das Prinzip Leben:** Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994.
- 25. Gedanken über Gott.** Drei Versuche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- 26. Mortality and Morality:** a search for good after Auschwitz. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- 27. Erinnerungen:** Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2003.
- 28. Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas,** hg. v. Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhart, Christian Wiese u. Walter Ch. Zimmerli, Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach, 2009 ff..

II. ENSAIOS DE HANS JONAS

1922. Die Idee der Zerstreuung und Widersammlung bei den Propheten. **Der Jüdische Student**, 4, 1922, p. 30-43.

1929. Karl Manheims Soziologie des Geistes. **Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie**, 6, 1929, p. 111-114. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 175-180).

1938a. Edmund Husserl and the Problem of Ontology [em hebraico]. **Mosnaim** 7, n° 5, 1938, p. 581-589. (Tradução em inglês: Edmund Husserl and the ontological question. **Études phénoménologiques**, vol. 17, n° 33-34, 2001, p. 5-20. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 181-194).

1938b. In Memoriam, Edmund Husserl [em hebraico]. **Turim**, Tel Aviv, 1938.

1946. Rezension: Karl Barth, eine Schweizer Stimme. **Yedioth**, 38, 1946, p. 5 sqq. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 319-330).

1948. Origenes' peri archon: ein System patristischer Gnosis. **Theologische Zeitschrift**, 4, 1948, p. 101-119.

1949a. Die origenistische Spekulation und die Mystik. **Theologische Zeitschrift**, 5, 1949, p. 24 sqq. (Versão aumentada e revisada em GSGII, V; versão em inglês: Origen's Metaphysics of Free will, fall and redemption: a "Divine Comedy" of the universe. **Journal of the Universalist Historical Society**, 8, p. 3-24).

1949b. Problems of "Knowing God" in Philo Judeaus [em hebraico]. **Sefer Yohanan Lewy** (Jerusalém), 1949, p. 65-84. (Versão alemã anterior, mas só depois publicada em: GSGII, III).

1950. Causality and Perception. **The Journal of Philosophy**, 47, 1950, p. 319-324 (Versão aumentada e definitiva em PL, I, anexo I; OF, II, seção I).

1951a. Is God a Mathematician? **Measure**, 2, 1951, p. 404-426. (Também em: PL III; OF V).

1951b. Comments on General System Theory. **Human Biology**, 23, December 1951, p. 328-335.

1952. Review: H. A. Wolfson: Philo: foundations of religious philosophy in judaism, christianity, and islam. **Philosophy and Phenomenological Research**, 12, 1952, p. 442-445.

1953. A Critique of Cybernetics. **Social Research**, n° 20, 1953, p. 172-192. (Também em: PL V; OF VII).

1958. Kurt Goldstein and Philosophy. **American Journal of Psychoanalysis**, v. 19, 1958, p. 161-164. (Reeditado em: **Social Research**, 32, 1965, p. 351- 356).

1959a. In Memoriam Alfred Schutz, 1899-1959. **Social Research**, 26, 1959, p. 471-474.

- 1959b. The Practical Uses of theory. **Social Research**, 26, n° 2, 1959, p. 127-166. (Também em: PL VIII; OF X).
1961. Homo Pictor und die differentia des Menschen. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 15, 2, 1961, p. 161-176. (Reeditado em inglês como: Homo Pictor and the differentia of man. **Social Research**, 24, 1962, p. 201-220. Também em: PL VII; OF IX).
- 1962a. Imortality and the modern temper (The Ingersoll Lecture, 1961). **Harvard Theological Review**, 55, 1962, p. 1-20. (Também em PL XI; OF XII; e ZNE II).
- 1962b. The Secret Book of the Egyptian Gnostics. **The Journal of Religion**, v. 42, n° 4, (oct. 1962), p. 262-273. (Também em GR XII).
1964. Heidegger and Theology. **The Review of Metaphysics**, 18, 1964, p. 207-233. (Reeditado em alemão como: Heidegger und die Theologie. **Evangelische Theologie**, 24, 12, 1964, p. 621-642. Também publicado em PL X)
1965. Spinoza and the Theory of Organism. **Journal of the History of Philosophy**, v. 3, n° 1, 1965, p. 43-57. (Também em PE X).
- 1967a. Delimitation of the Gnostic phenomenon: typological and historical. In: **Le Origini dello Gnosticismo**. Colloquio de Messina 13-18 Aprile 1966. Ed. by Udo Bianchi. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 90-104.
- 1967b. Gnosticism. In: EDWARDS, Paul, (Ed.). **The Encyclopedia of Philosophy** (v.3). New York: Macmillan, 1967, p. 336-342.
1968. Biological Foundations of Individuality. **International Philosophical Quarterly**, v. 8, n° 2, 1968, p. 231-251. (Também em PE IX).
1969. Philosophical Reflections on Experimenting with human subjects. **Daedalus**, v. 98, n° 2, 1969, p. 219-247. (Também em PE V; TME VI).
- 1971a. The Scientific and Technological Revolutions. **Philosophy Today**, 15, Summer 1971, p. 76-101. (Também em PE III; e PUMV V).
- 1971b. Change and Permanence: on the possibility of understanding history. **Social Research**, v. 38, n° 3, 1971, p. 498-528. (Também em PE XI; Versão alemã em WB e PUMV III).
- 1972-73. Aron Gurwitsch, 1903-1973. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, 46, 4, 1972-73, p. 184 – 186.
1973. Technology and Responsibility: reflections of the new tasks of ethics. **Social Research**, 40, n° 1, 1973, p. 31-54. (Também em PE I; PV; IR)
- 1976a. Responsibility Today: the ethics of an endangered future. **Social Research**, 43, 1976, p. 76-97. (Também em PV; IR)
- 1976b. Hannah Arendt. **Social Research**, v. 43, n° 1, 1976, p.3-5. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 369-372).

1976c. Freedom of Scientific Inquiry and the public interest. **Hastings Center Report**, v. 6, n° 4, 1976, p. 15-17. (Também em TME V)

1977a. Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's philosophical work. **Social Research**, v. 44, n° 1, 1977, p. 25-43. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 257-274).

1977b. The Concept of Responsibility: an inquiry into the foundation of an ethics for our age. In: ENGELHARDT, H. T. & CALLAHAN, D. (eds.). **Knowledge, Value and Belief**. New York: Hastings-on-Hudson, 1977, p. 169-198. (Também em PV e IR)

1977c. The Right to Die. **The Hastings Center Report**, 8, 4, 1978, p. 31-36. (Versão alemã: Das Recht zu Sterben. *Scheidewege*, 14, 1984-85, p. 7-27; e também em TME XI).

1978. Straddling the boundaries of theory and practice: recombinant DNA research as a case of action in the process of inquiry. IN: RICHARDS, John (Ed.). **Recombinant DNA: Science, Ethics and Politics**. New York: Academic Press, 1978, p. 253-271. (Também em TME 5).

1979. Toward a Philosophy of Technology. **Hastings Center Report**, v. 9, n° 1, 1979, p. 34-43. (Também em TME I).

1980a. The Heuristics of fear. In: KRANZBERG, Melvin (Ed.). **Ethics in an Age of pervasive technology**. Boulder: Westview Press, 1980, p. 213-221. (Também em PV e IR).

1980b. Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr. In: KENNINGTON, Richard (Ed.). **The Philosophy of Baruch Spinoza**. Washington, D. C, Catholic University of the Americas Press, 1980, p. 121-130. (Também em: GRENE, Marjorie & NAILS, Debra (Eds.). **Spinoza and the Sciences**. Dordrecht/Boston, Reidel, 1986, p. 237-247). (Também em MOS e IR).

1980c. Response to James N. Gustafson. In: ENGELHART, H. T. & CALLAHAN, Daniel (Ed.). **Knowing and Valuing: the search for common roots**. Hastings-on-Hudson: Hastings Center, 1980, p. 203-217. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 373-386).

1982a. Technology as a subject for ethics. **Social Research**, v. 49, n° 4, 1982, p. 891-898. (Também em TME II).

1982b. Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work. **Harvard Theological Review**, 75, 1982, p. 1-23. (Também em WPE II).

1983/1984. Evolution und Freiheit. **Scheidewege** 13, 1983/1984, p. 85-102. (Também em PUMV I)

1984a. Ontological grounding of a political ethics: on the metaphysics of commitment to the future of man. **Graduate Faculty Philosophy Journal (USA)**, v. 10, n° 1, 1984, p. 47-61. (Também com o mesmo título em: SCHÜRMAN, Reiner. **The Public realm: essays**

on discursive types in political philosophy. Albany: State University of New York Press, 1989. E ainda em: PV e IR)

1984b. Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen? In: STRÖCKER, Elizabeth. (Hrsg.). **Ethik der Wissenschaften?** Philosophische Fragen. München – Paderborn, W. Fink-F. Schöningh, 1984, p. 75-86.

1985a. Ethics and Biogenetic Art. **Social Research**. 52, 1985, p. 491-504. (Reeditado em: **Social Research** 71, n° 3, 2004, p. 569-582; também publicado em alemão em TME IX).

1985b. Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik. In: MEYER, Th. Und MILLER, S. (Hrsg.). **Zukunftsethik und Industriegesellschaft**. München: J. Schweizer, 1985, p. 3-14. (Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik. In: KREBS, Angela. **Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 165-181. Versão modificada em: PUMV VI).

1985-1986. Werkzeug, Bild und Grab: vom Transanimalischen im Menschen. **Scheidewege**, 15, 1985/1986, p. 47-58. (Também em PUMV II).

1988/1989. Geist, Natur und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. **Scheidewege** 18, 1988/1989, p. 17-33. (Versão aumentada em MGS e PUMV X).

1986. “Rechte, Recht und Ethik: wie erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungstechniken?”. In: DÄUBLER-GMELIN, H. & ADLERSTEIN, W. (Hrsg.). **Menschengerecht: Arbeitswelt Genforschung — Neue Technik Lebensformen Staatsgewalt**, 6. Rechtspolitischer Kongreß der SPD. Heidelberg, 1986, p. 53-66. (Também em PUMV 147-169).

1987. “Technik, Freiheit und Pflicht”. In: **Hans Jonas: Friedenspreis des Deutschen Buchhändels Frankfurt am Main**, Verlag der Deutschen Buchhändels-Vereinigung, 1987, p. 35-46. (cf. WPE 32-46; BEN 91-102)

1990. Diskussion über Ethik und Politik heute. In: ENGHOLM, Björn & RÖHRICH, Wilfried (Hrsg.). **Ethik und Politik heute: Karl-Otto Apel, Hans Jonas, Hans Küng im Gespräch**. Opladen: Leske & Budrich, 1990. (Reeditado como: Hütung des Ebenbildes – moralische Verpflichtung der Gentechnologie (Februar 1990). In: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 189-190).

1990/91. Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen. **Scheidewege**, 20, 1990/91, p. 1-13. (Também em PUMV VIII).

1992a. The Consumer’s Responsibility. In: OFSTI, A. (Ed.). **Ecology and Ethics: A report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990**. Trondheim: Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, 1992, p. 215-218. (versão alemã com título “Die Verantwortung des Konsumenten angesichts des ökologischen Problems. Votum auf der norwegischen Konferenz „Ecology and Ethics“, Melbu (Juli 1990)”, em: BÖHLER & STITZEL (Hrsg.). 2000; também em: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 103-106).

- 1992b. The Burden and Blessing of Mortality. **The Hastings Center Report**, v. 22, n. 1, jan-fev. 1992, p. 34-40. (Tradução para português: O Fardo e a Bênção da Mortalidade. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. **Princípios** (Natal), v. 16, n. 25, 2009, p. 265-281. Versão alemã em: PUMV IV).
- 1992c. Hoffnung auf Verständigungssysteme und zunkuftsverantwortliche Erziehung. Berliner Votum (Juni 19992). In: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 57-59.
1993. Fatalismus wäre Todsünde: Ansprache des Ehrendoktors Professor Dr. Dr. h.c. mult. Hans Jonas. In: BÖHLER & NEUBERTH (Hrsg.), 1993, p. 49-51. (Também em: BÖHLER, 1994, p. 455-456; e: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 53-55).
- 1994a. Brief an Hans-Bernhard Wuermeling. In: J. HOFF & J. in der SCHMITTEN (Hrsg). **Wann ist der Mensch tot?** Organverpflanzung und Hirntod-Kriterium. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1994, p. 21-25.
1996. The Outcry of Mute Things (January 1993) In: MM, p. 198-202. (Versão alemã: Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. Ansprache [Tradução para o alemão de R. Nall und K. Daske-Bentele]. In: BÖHLER (Hrsg.), 1994, p. 21-29; também em: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 141-143).
2000. On Suffering. **Ragion Pratica**, ano VIII, n. 15, 2000, p. 46-52.
2001. **La domanda senza risposta**. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio. Trad. a cura di E. Spinelli. Genova: Il Melangolo, 2001.
- 2004a. Husserl and Heidegger. In: BÖHLER & BRUNE (Hrsg.), 2004, p. 17-33.
- 2004b. Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In: BÖHLER & BRUNE (Hrsg.), 2004, p. 71-84.
- 2004c. Hans Jonas und Ernst Bloch. Zwei Briefe von Jonas : eingeleitet und herausgegeben von Paolo Becchi. In: BÖHLER & BRUNE (Hrsg.), 2004, p. 85-93.
- 2004d. Hans-Georg Gadamer und Hans Jonas Briefe über die Zukunftsethik: eingeleitet und herausgegeben von Dietrich Böhler. In: BÖHLER & BRUNE (Hrsg.), 2004, p. 471-482.
- 2005a. **Memorias**. Trad. De Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005.
- 2005b. **Souvenirs**. Trad. Par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Rivages, 2005.
2006. **Conoscere Dio**. Una sfida al pensiero. Trad. e cura di C. Bonaldi. Milano: Albo Versorio, 2006.
2008. **Memoirs**. Trans. by Krishna Winston. University Press of New England, 2008.
- 2010a. **Problemi di libertà**. A cura di Emidio Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis. Torino: Nino Aragno Editore, 2010, 466p.

2010b. **Matéria, Espírito e criação**: dados cosmológicos e conjectura cosmogônica. Trad. de Wendell E. Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

2013. **Técnica, medicina e ética**: a prática do princípio responsabilidade. Trad. do Grupo Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

III. ENTREVISTAS, DISCUSSÕES E CONVERSAS COM JONAS

1975 - 1980

1. From Gnosticism to the Dangers of Modern Technology: an interview with Hans Jonas (April 26-27, 1975 and July 29-31, 1980). In: CULIANU, Ioan. **Gnosticismo e Pensiero Moderno**: Hans Jonas. Rome: "L'Erma" di Breitschneider, 1985, p. 133-53.

1981

2. Die Bereitschaft zur Furcht ist ein sittliches Gebot. Gespräch mit Alexander U. Martens. **Süddeutsche Zeitung**, 7/8. 10. 81. [Também em BEN, p. 84-90].

3. Podiumsgespräch mit Hans Jonas. In: **Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur**: Symposium Hotel Schloss Fuschl, Österreich, 7.-10. Mai 1981. Hrsg.: D. Rössler, E. Lindenlaub. Symposia Medica Hoechst, 17, Stuttgart, New York: Schattauer, 1982, p. 265-296. [Também em: TME XIIa, p. 269-301].

4. Im Zweifel für die Freiheit? Interview mit Hans Jonas. **Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium** 29, 1981, p. 434-439. [Também em TME XIIb, p. 301-321].

1987

5. Wissen ist Ohnmacht: Ein Besuch bei Hans Jonas. Gespräch mit Gero von Boehm. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, 26. Sept. 1987.

6. Warum haben Sie Respekt vor der Dummheit, Herr Jonas? Gespräch mit Martin Jochen Schulz. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, 9. Okt. 1987.

7. Heideggers Entschlossenheit und Entschluss: Gespräch mit Andreas Isenschmid (9. Okt. 1987). In: NESKE, Günther & KETTERING, Emil (Hrsg.). **Antwort**: Martin Heidegger in Gespräch. Pfullingen: Neske, 1988, p. 221-229. [Também em: BÖHLER, 2005, p. 61-66. Tradução em inglês: Heidegger's Resoluteness and Resolve. In: NESKE, Günther & KETTERING, Emil (Eds). **Martin Heidegger and National Socialism**: questions and answers. Trad. L. Harries. New York: Paragon House, 1990, p. 197-203].

1988

8. Geist und Natur: Carl-Friedrich von Weizsäcker und Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli [Mai 1988]. In: BOEHM, Ulrich (Hrsg.). **Philosophie heute**: Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Odo Marquard, Carl-Friedrich von Weizsäcker, Ulrich Wickert u. a. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 1997, S. 55-70.

1989

9. Mitleid allein Begründet keine Ethik. Interview mit Hans Jonas über Euthanasie und Ethik. Gespräch mit Marion Dönhoff und Reinhard Merkel. **Die Zeit**, 25. 8. 1989. [Também em BEN, p. 59-78; tradução em inglês: Not Compassion Alone: On Euthanasia and Ethics. Trans. Hunter and Hilde Hannum. **Hastings Center Report**, v. 25, n° 7, Special Issue 1995, p. 44-50].

1990

10. Wir dürfen das Leben nicht belasten, indem wir uns einfach gehenlassen. Gespräch mit Wolf Scheller. **Allgemeine Jüdische Wochenzeitung**, 18/01/90. [Também em BEN, p. 53-58].

11. Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt. Hans Jonas im Gespräch mit Reinhard Löw und anderen. In: ENGHOLM, B. und RÖHRICH, W. (Hrsg.). **Ethik und Politik heute**: Karl-Otto Apel, Hans Jonas, Hans Küng im Gespräch. Opladen: Leske & Budrich, 1990, p. 17-35.

12. De la gnose au principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas (par Jean Greisch et Erny Gillen, 14 juillet 1990). **Esprit**, Paris, n° 171, maio 1991, p. 5-21. [Tradução para espanhol como: De la gnosis al principio responsabilidad: entrevista de Jean Greisch y Erny Gillen con Hans Jonas. Trad. Alberto Drazul. **Nombres**, 6,7, Ap. 1996, p. 45-64].

13. An Interview with Professor Hans Jonas (by Harvey Scodel, spring of 1990). **Social Research**, v. 70, n° 2, Summer 2003, p. 339-68.

14. Vom Profit zur Ethik und Zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens-AG (10 Juli 1990). In: BÖHLER, 1994, p. 224-243. [Também em: BÖHLER, 2005, p. 121-140].

15. Technologisches Zeitalter und Ethik. Hans Jonas im Gespräch mit Ulrich Beck und Walther Ch. Zimmerli (1990). In: GADAMER, H-G., JONAS, H., BECK, U. & ZIMMERLI, W. Ch. **Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter**. Bamberg: Verlag Fränkischer Tag, 1991, S. 39-64. [Também em: BÖHLER, 1994, p. 341-363; BÖHLER, 2005, S. 67-90].

16. Anima & Corpo. Conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas (1990). Traduzione di Florinda Li Vigni, **Ragion Pratica**, 15, 2000, p. 53-64.

17. Antonio Gargano (intervista a cura di) Hans Jonas. Uomo, natura, futuro. Giano, Pace ambiente problemi globali, n. 6, settembre-ottobre 1990, **Idis**, p. 141-147.
1991

18. Hoffnung auf eine Kosmopoliteia. Vermeidung des Summum malum in der globalisierten Marktwirtschaft. Hans Jonas im Gespräch mit Siemens-Mitarbeitern und dem Theologen Professor Hans-Joachim Türk (21. Juli 1991). In: BAUSCH & BÖHLER (Hrsg.), 2000, p. 21-30. [Também em: BÖHLER, 2005, p. 107-120].

19. La mia controutopia. Interview par A. Bolaffi. **L'Unità**, 5/9/91, p. 17.
[A entrevista pode ser acessada no seguinte endereço eletrônico: <<http://archivio.unita.it/v2/archivio/viewer.asp?Pag=17&G=05&M=09&A=1991&foliazione=30&startpag=0&edizioni=01>>].

20. Maschinen werden niemals ein Bewußtsein haben können. Gespräch mit N. Lossau. **Die Welt**, 29/11/91. [Também em: BEN, p. 49-52].

21. **Wissenschaft und Verantwortung.** Hans Jonas im Gespräch mit Rainer Hegselmann, Gerhard Roth, Hans-Jörg Sandkuhler. Hrsg. von Christoph Marzahn. Bremen: Universität Bremen, 1991, 45p.

1992

22. Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar. Gespräch mit Ch. Schütze. **Süddeutsche Zeitung**, 11/02/92. [Também em: BEN, p. 40-48].

23. Dem bösen Ende näher. Gespräch mit M. Matussek und W. Kaden. **Der Spiegel**, 11/05/92. [Também em: BEN, p. 10-23].

24. Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung: Hans Jonas im Gespräch mit Eike Gebhardt. **Sender Freies Berlin**, 15 Juni 1992. [Também em: BÖHLER, 1994, p. 197-212].

25. Der ethischen Perspektive muß eine neue Dimension hinzugefügt werden. Gespräch mit Mischka Dammaschke, Horst Gronke und, Christoph Schulte (16 Juni 1992). **Deutsche Zeitschrift für Philosophie** (Berlin), XLI, n. 1, 1993, 91-99. [Também em: BEN, p. 24-39; BÖHLER, 1994, p. 34-44; BÖHLER, 2005, p. 91-102. Há tradução para o francês e espanhol: Surcroît de Responsabilité et Perplexité: entretien avec Hans Jonas. **Esprit**, n° 206, nov. 1994, p. 8-19; Responsabilidad y Perplexidad: entrevista com Hans Jonas. Trad. Ernestina Gabino. Nombres 6, 7, Ap. 1996, p. 31-44].

26. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer (Juni 1992) In: BÖHLER, 1994, p. 163-194. [Também em: BÖHLER, 2005, p. 154-186].

27. Plädoyer für eine planetarische Zukunft. Karl-Heins Stamm im Gespräch mit Hans Jonas (2 Juli 1992). In: BÖHLER & NEUBERTH (Hrsg.), 1993, p. 97-101.

28. Es Können schlimme Zeiten kommen. Gespräch mit Hans Jonas über Umweltschutz, Zukunftsangst und Verantwortung. (Gespräch mit Wolf Scheuer im Okt. 1992 in New Rochelle, New York). [A entrevista pode ser acessada no seguinte endereço eletrônico: <<<http://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/1993/1993-06-a-336.pdf>>>].

Data não especificada

29. Hans Jonas (im Gespräch mit Herlinde Koelbl). In: KOELBL, Herlinde (Hrsg.). **Jüdische Portraits.** Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1998, S. 166-171. [Esta entrevista se encontra agora em: KGA III/2 p. 149-157].

30. Dazu dürfen wir es nicht kommen lassen: Der Philosoph Hans Jonas zu Fragen des Überlebens (Gespräch mit Wolf Sheller). **Frankfurter Rundschau**, n. 51, 2. März 1993, S. 8.

31. Die Sünde vor der man sich hüten muß, ist der Fatalismus. **AJW**, XLVIII, n. 6, 11 Feb. 1993, 3.

IV. INÉDITOS DE (ou sobre) HANS JONAS UTILIZADOS³²⁷

HJ-1-3-4: Datiloscrito em inglês de curso ministrado por Jonas em 1970 na New School for Social Research com o título Problems of Freedom. [Uma publicação parcial desse curso se encontra em: “Problemi della libertà”, Paradigmi, 58 (2002), p. 149-164; e a publicação integral bilíngue foi publicada como: Problemi di libertà. Edited by Emidio Spinelli. Torino: Nino Aragno Editore, 2010, 466p.].

HJ-1-4-6 até -1-4-19: Datiloscrito em inglês de curso com 16 aulas sobre o *Sein und Zeit*, de Heidegger, ministrado por Jonas de 31-01-1967 até 09-05-1967.

HJ-1-6: Datiloscrito em inglês de uma conferência de Jonas proferida em 1970 com o título “The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and the Notion of God”. O texto se encontra hoje traduzido para o italiano: cf. Jonas, 2001.

HJ-1-12-1 e 2: Datiloscrito em inglês de curso ministrado por Jonas de 21 de setembro de 1966 até 11 de janeiro de 1967 na *New School* com o título geral de *Life and Organism*. [ver também HJ-16-1].

HJ-1-14-1: Datiloscrito em inglês de “Life and the scientific Spirit”, capítulo introdutório inédito do livro não publicado *Organism and Freedom* (a versão do capítulo deve ser datada não antes de 1955). Com as inscrições 1-14-1a e 1-14-1b encontram-se notas dos anos 60 relativas ao mesmo datiloscrito.

HJ-1-16-1: datiloscrito em inglês do curso *Problems of Time* (semestre de outono de 1965) [ver também HJ-17-27-1 e HJ-19-4-1].

HJ-2-12-6: Datiloscrito em inglês de “The basic mode of organic Existence”, segundo capítulo do livro não publicado *Organism and Freedom*.

HJ-4-10-8: Manuscrito intitulado *Freiheitsproblem b. Augustin*. Trata-se de um seminário (*Referat*) apresentado em 27 de janeiro de 1928 em um dos cursos de Heidegger sobre o conceito de vontade. Este texto será a base para o primeiro livro publicado de Jonas (cf. Augustin).

HJ 6-21-2. Carta de 23 de novembro de 1988, escrita por Gereon Wolters, prof. da Universidade de Konstanz, em que ele pedia a Jonas que confiasse seus arquivos póstumos ao *Philosophisches Archiv* daquela Universidade.

HJ-10-6-1: Datiloscrito em inglês de curso ministrado por Jonas em 1953, cujo provável título era *The Philosophy of Organism since Descartes*.

HJ-10-18: Carta de Hans Jonas para Hans Staundinger de 6 de fevereiro de 1951.

³²⁷ Tratam-se dos documentos conservados no *Nachlass* de Hans Jonas e hoje disponíveis no *Philosophisches Archiv* da Universidade de Konstanz (Alemanha). As notações indicativas dos documentos fazem referência às inscrições no Arquivo Hans Jonas. Foram listados aqui apenas os documentos utilizados na presente pesquisa. O *Nachlass* de Jonas é enorme e o catálogo pode ser consultado *on line*, no seguinte endereço eletrônico: <http://www.ub.uni-konstanz.de/cgi-bin/uhlemann>.

HJ-10-19-2 e -3: Anotações preparatórias em hebraico de um ciclo de aulas na Universidade Hebraica de Jerusalém entre os anos 1947 e 1948 sobre o tema *The Problem of Life in the Theory of Being*.

HJ-11-4-33: Carta de Ludwig Von Bertalanffy para Jonas, datada de 6 de fevereiro de 1950. Com a mesma inscrição podem ser encontradas a resposta de Jonas a Bertalanffy (em carta de 23 de fevereiro de 1950) e outra carta de Bertalanffy para Jonas, de 27 de fevereiro de 1950.

HJ-11-5-16: Comunicação de Roger W. Shugg (diretor da University Chicago Press) de 19 de dezembro de 1955 sobre o relatório do parecerista a respeito do livro *Organism and Freedom*, de Jonas. Com a mesma inscrição aparece a carta do diretor supracitado de 28 de dezembro sobre o mesmo assunto. A esta se segue a carta de Hans Jonas para Roger W. Shugg de 11 de janeiro de 1956 com as observações do filósofo sobre o relatório do parecerista.

HJ-11-5-17: Carta de Roger W. Shugg datada de 16 de maio de 1956 com a informação University Chicago Press de que o documento enviado por Jonas seria submetido a um referee.

HJ-11-5-18: Carta de Hans Jonas para o Editor da University Chicago Press de 30 de novembro de 1954. Com a mesma inscrição se encontra a resposta do responsável editorial, Alexander J. Morin, datada de 13 de dezembro de 1954. A esta se segue uma comunicação de Morin para Jonas em 8 de fevereiro de 1955 e uma outra carta da University Chicago Press de 16 de março onde se encontra a confirmação de recebimento o manuscrito de *Organism and Freedom*. Com essa mesma inscrição encontram-se uma carta de Jonas para Morin, datada de 29 de julho de 1955, uma carta de Jean K. Trail, secretária de Roger W. Shugg, que data de 2 de agosto de 1955, e ainda uma carta também de Shugg para Jonas, datada de 7 de dezembro de 1955.

HJ-12-1-114: Carta de Günther Anders a Jonas de 18 de setembro de 1954.

HJ-13-10-2: Carta de Jonas para um possível corretor para sua obra não publicada *Organism and Freedom*.

HJ-13-11-1: Datiloscrito incompleto em inglês com anotações e correções à mão de “Imagination and Mind”, quinto capítulo do livro não publicado *Organism and Freedom* (a versão é provavelmente dos anos 1955-1959).

HJ-13-16-1 e 3-11-1: Datiloscrito em alemão com o título *Methodologische Einleitung. Zur Hermeneutik religiöser Phänomene* [Este texto se encontra hoje traduzido em italiano: cf. Jonas, 2006].

HJ-13-31-4: Resumo da intervenção de Jonas ao 54º encontro anual do *American Philosophical Association* (27-29 de dezembro de 1957 na Harvard University). A intervenção aparece intitulada como On the “differentia” of Man: na experiment in philosophical anthropology.

HJ-13-40-34: Resumo em inglês da conferência intitulada *Is God a Mathematician?*, proferida em primeiro de dezembro de 1946 na Jerusalem Historical and Philosophical Society.

HJ-13-40-36: Carta de convite em hebraico do Reitor da Universidade Hebraica de Jerusalém, datada de 5 de março de 1947, para Jonas proferir um ciclo de lições intitulado *The Problem of Life in the Theory of Being*. [ver HJ-10-19-2 e -3]

HJ-16-1: Datiloscrito em inglês de um curso ministrado por Jonas no semestre de 1963-64 na *New School*, que traz o título de *Life and Organism*.

HJ-16-4-25: Carta de Adolf Portmann para Jonas, datada de 12 de abril de 1956, onde ele agradece por Jonas tê-lo enviado um de seus escritos (não especificado por Portmann).

HJ-16-17-1: Manuscrito em alemão concernente a um seminário com o tema *Die zeitliche Struktur der Sorge in Heideggers "Sein und Zeit"* que Jonas proferiu no contexto de um curso de Jaspers na Universidade de Heidelberg no semestre de inverno de 1928-29.

HJ-17-27-1: datiloscrito em inglês de uma conferência proferida em 12 de janeiro de 1966 sobre o *Sein und Zeit*, de Heidegger, como parte do curso *Problems of Time* (semestre de inverno de 1965-66) [ver também HJ-1-16 e HJ-19-4-1].

HJ-18-1-4, HJ 18-1-5, 18-2-1, 18-2-2, 18-2-3 e -4, e HJ 18-2-5: Anotações manuscritas de Jonas sobre as seguintes preleções de Heidegger em Marburg: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verão de 1924), *Platon: Sophistes* (semestre de inverno de 1924-25), *Zur Geschichte des Zeitproblems* e *Seminar über Descartes, Meditationen* (ambos no semestre de verão de 1925), *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (semestre de inverno de 1925-26) [para este último curso, material poder ser encontrado com a seguinte inscrição: HJ-2-17-10 e -11], e ainda *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (semestre de inverno de 1927-28).

HJ-19-4-1: datiloscrito em inglês de uma conferência proferida em 22 de dezembro de 1965 sobre a questão do tempo em Bergson como parte do curso *Problems of Time* (semestre de inverno de 1965-66) [ver também HJ-1-16 e HJ-17-27-1].

V. LITERATURA SOBRE HANS JONAS

ABE, Hiroshi.

2008. Global environment studies, the precautionary principle and homo respondens. *SANSAI*, 3, 2008, p. 105-115.

AKERMA, Karim.

2008. Toward an Ontology of Consciousness with Nicolai Hartmann and Hans Jonas. In: WAUTISCHER, H. (Ed.). **Ontology of Consciousness: Percipient Action**. The MIT Press, 2008, p. 449-474.

ALAND, B. (Hrsg).

1978. **Gnosis: Festschrift für Hans Jonas**. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

APEL, K-O.

1993. La Crise écologique em tant que problème pour l'éthique du discours. HOTTTOIS & PINSART (éds.), 1993, p. 93-130.

1996. Macroethics, Responsibility for the future and the crisis of technological Society: reflections on Hans Jonas. In: **Karl-Otto Apel: selected essays**. New Jersey: Humanities Press, 1996, p. 219-243.

ARNHEIM, Rudolf.

1971-1972. A Reply to Hans Jonas. **Journal of Aesthetics and Art Criticism**, XXX, 1971-1972, p. 111-117.

BAERTSCHI, Bernard.

1993. Le pseudo-naturalisme metaethique de Jonas. In: MÜLLER & SIMONS (Eds.), 1993, p. 17-29.

1996. L'articulation de l'être et de la valeur. **Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie**, 18, 1996, p. 303-307.

2005. La métaphysique de Jonas et les finalités naturelles. In: **Enquête philosophique sur la dignité: anthropologie et éthique des biotechnologies**. Genève : Labor et Fides, 2005, p. 79-96.

BARBARAS, Renaud.

2003. La Phénoménologie de la vie chez H. Jonas. In: **Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques**. Vrin, 2003, p. 43-54. 2008a. Life, Movement, and Desire. *Research in Phenomenology* 38, 2008, p. 3-17.

2008b. Introduction à une phénoménologie de la vie. Vrin, 2008. 2010. Life and exteriority – The problem of metabolism. In: STEWART, John Robert, GAPENNE, Olivier, DI PAOLO, Ezequiel A. (Eds.). **Enaction: toward a new paradigm for cognitive science**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2010, p. 89-122.

BATTISTRADA, Franco.

1999. **Per un umanesimo rivisitato: da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione**. Milano: Jaca Book, 1999.

BECCHI, Paolo.

1993. Tecnica ed etica in Hans Jonas. **Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova**, XXV, 1993/94, pp. 280-314.

1994. L'etica nell'età della tecnica. Elementi per una critica a Karl-Otto Apel e Hans Jonas. **Bollettino Filosofico**, 11, 1994, pp. 85-106.
2000. Hans Jonas in Italia. **Ragion Pratica**, anno VIII, 2000, n. 15, p. 149-175.
- 2002a. Technology, Medicine, and Ethics in Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, XXIII, 2, 2002, 155-182.
- 2002b. La ética en la era de la técnica: elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas. **Doxa**, 25, 2002, pp. 117-137.
- 2002c. Hans Jonas: Der Philosoph und die Wissenschaft. In: BURCKHART, Holger; GRONKE, Horst (Hrsg.). **Philosophieren aus dem Diskurs**: Beiträge zur Diskurspragmatik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, p.137-150.
2006. Technique, médecine et éthique chez Hans Jonas. In: HALDEMANN, Franck, POLTIER, Hugues & ROMAGNOLI, Simone (éds). **La Bioéthique au Carrefour des Disciplines**: Hommage à Alberto Bondolfi à l'occasion de son 60e anniversaire. Bern: Peter Lang 2006, p. 49-69.
2003. Hans Jonas e il ritorno alla metafisica. **MicroMega** (Almanacco di filosofia), 5, 2003, pp. 82-109.
- 2004a. L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica? **Paradigmi**, v. 22, n° 66, 2004, p. 389-405.
- 2004b. L'itinerario filosofico di Hans Jonas: stazioni di un percorso. In: APEL, K.-O., BECCHI, P., RICOEUR, P. **Hans Jonas**: il filosofo e la responsabilità. C. Bonaldi (a cura di) Milano: Albo Versorio, 2004, 160 pp.
2008. El itinerario filosófico de Hans Jonas: etapas de un recorrido. **Isegoria**: Revista de Filosofía Moral y Política, n. 39, 2008, p. 101-128.
- 2008a. **La vulnerabilità della vita**. Contributi su Hans Jonas. La Scuola di Pitagora, 2008, 334p.

BERNSTEIN, Richard J.

1994. Rethinking Responsibility. **Social Research**, Vol. 61 (4), 1994, p. 833-852.
2002. Jonas: A New Ethics of Responsibility. In: **Radical evil**: a philosophical interrogation. Malden: Polity Press, 2002, p. 184-204.
2008. The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions. **Shofar**: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, Vol. 27 Issue 1, 2008, p. 199-201.

BAUSCH, Thomas und BÖHLER, Dietrich (Hrsg.).

2000. **Zukunftsvantwortung in der Marktwirtschaft**: in memoriam Hans Jonas. Münster: Lit, 2000.

BERTI, Enrico.

1991. Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas. **Iride**, n° 6, janvier-juin 1991, p. 227-231.
1992. La filosofia pratica di Aristotele nell'odiera cultura anglo-americana. **Nuova Civiltà delle Macchine**, 10, 1992, p. 15-22.
1997. **Aristóteles no século XX**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BÖHLER, Dietrich.

- 1992a. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten [erheblich erw. Neufassung des Aufsatzes "Verstehen, Konstruieren, Verantworten", 1992]. In: BÖHLER (Hg.), 1994, S. 244-276.
- 1992b. Die Bedingungen für Zukunftsvantwortung bewahren und ausbauen. In: BÖHLER & NEUBERTH (Hrsg.), 1993, S. 102-112.
- 1992c. Das Dilemma von moralischer Zukunftsvantwortung und politisch-pragmatischer Erfolgsvantwortung. In: BÖHLER & NEUBERTH (Hrsg.), 1993, S. 57-61.

- 1992d. Laudatio: Hans Jonas – Stationen eines Denkens. In: BÖHLER & NEUBERTH (Hrsg.), 1993, S. 27-36.
- 1992e. Vorwort. In: BÖHLER & NEUBERTH (Hrsg.), 1993, S. 7-10.
1993. Verstehen, Konstruieren, Verantworten. In dubio contra projectum [bearbeitete Fassung des Aufsatzes von 1991]. In: SCHNÄDELBACH, Herbert; KEIL, Geert (Hg.): **Philosophie der Gegenwart** – Gegenwart der Philosophie, Hamburg: Junius, 1993, S. 235-261.
- 1994a. Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens. In: BÖHLER (Hrsg.), 1994, S. 45-67.
- 1994b. Der Dialog mit Hans Jonas geht weiter: Vorwort des Herausgebers. In: BÖHLER (Hrsg.), 1994, S. 15-20.
1998. Verantwortung, Dialog und Menschenwürde. In dubio pro vita – quia semper pro responsabilitate. Hans-Jonas-Gedenkvorlesung. In: FREWER, Andreas (Hg.). **Verantwortung für das Menschliche**. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin. Reihe: Erlanger Studien zur Ethik in der Medizin. Bd. 6. Erlangen und Jena: Verlag Palm & Enke, 1998, S. 17-56.
2000. Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist. In: BÖHLER, STITZEL, u.a. (Hrsg.), 2000, S. 34-70.
- 2003a. Hans Jonas und die Zukunftsethik. Mitverantwortung in der Gefahrenzivilisation. In: Stadt Mönchengladbach (Hg.). **Hans-Jonas-Jahr 2003**. Mönchengladbach, 2003, S. 29-53.
- 2003b. In dubio pro responsabilitate [junto com Horst Gronke]. In: WIESE & JACOBSON (Hrsg.), 2003, S. 301-320; [Também em: **Synthesis philosophica**, Bd. 18, n. 35-36, 2003, S. 137-52].
- 2004a. Hans Jonas – Werk, Einsichten, Aktualität. Ein Nachwort. In: BÖHLER (Hrsg.), 2004, S. 235-268.
- 2004b. Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog. In: BÖHLER & BRUNE (Hrsg.), 2004, S. 97-159.
- 2004c. Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Zweiter Teil: Orientierung aus dem Dialog. Warum sich Präimplantationsdiagnostik und Embryonen ‘verbrauchende’ Forschung nicht verantworten lassen. In: BÖHLER & BRUNE (Hrsg.), 2004, S. 369-401.
- 2004d. Hans-Georg Gadamer und Hans Jonas: Briefe über die Zukunftsethik. Eingeleitet und herausgegeben von D. Böhler. In: BÖHLER & BRUNE (Hrsg.), 2004, S. 471-478.
- 2004e. Hans Jonas [junto com J. P. Brune]. In: RIESCHER, Gisela (Hg.). **Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Young**. Stuttgart: Kröner, 2004, S. 254-258.
- 2005a. Embryonen ohne Menschenwürde? In: BÖHLER (Hrsg.), 2005, S. 191-204.
- 2005b. Verstehen und Verantworten. Hans Jonas’ Einsichten für die Gegenwart der Zukunft – Kontexte und Probleme. In: BÖHLER (Hrsg.), 2005, S. 3-46.
2008. Hans Jonas – Denken zwischen Verstehen und Verantworten. In: BÖHLER, GRONKE & HERRMANN (Hrsg.), 2008, S. 145-170.
2009. **Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive**: zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik. Bad Homburg: VAS, 2009.
2011. Aktualität des Jahrhundertdenkers Hans Jonas und Volker Gerhards Irrtümer, p. 1-2. [O texto pode ser acessado no seguinte endereço eletrônico: <http://www.hans-jonas-zentrum.de/down/2011/Replik_auf_Gerhardt.pdf>].

BÖHLER, Dietrich (Hrsg.)

1994. **Ethik für die Zukunft**. Im Diskurs mit Hans Jonas. München: C. H. Beck, 1994.

2004. **Leben, Wissenschaften, Verantworten**. Stuttgart: Reclam, 2004.

2005. **Fatalismus wäre Todsünde.** Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend. Münster: Lit, 2005.

BÖHLER, Dietrich, GRONKE, Horst und HERRMANN, Bernadette (Hrsg.).
2008. **Mensch-Gott-Welt.** Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas. Freiburg i. Breisgau. Rombach Verlag, 2008.

BÖHLER, Dietrich. und NEUBERTH, Rudi (Hrsg.).
1993. **Herausforderung Zunkunftsverantwortung:** Hans Jonas zu Ehren. Münster: Lit.

BÖHLER, Dietrich, STITZEL, M. u.a. (Hrsg.).
2000. **Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft.** Reihe: Ethik und Wirtschaft im Dialog (EWD), Bd. 3. Münster/Hamburg: LIT-Verlag, 2000.

BÖHLER, Dietrich und BRUNE, Jens Peter (Hrsg.).
2004. **Orientierung und Verantwortung:** Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004.

BONALDI, Cláudio.
2003. Vita e libertà: la fenomenologia della natura di Hans Jonas. **Magazzino di Filosofia**, v. 4, n.10, 2003, p.109-142.

2004a. **Hans Jonas:** il filosofo e la responsabilità. Milano: Albo Versório, 2004.

2004b. La vista e l'immagine: Hans Jonas e la filosofia come teoria, **Paradigmi**, v. 22, n. 66, 2004, p. 333-350.

2005a. Hans Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico. In: SORRENTINO, S. **Nichilismo e questione del senso.** Da Nietzsche a Derrida. *Questiones Disputatae*, v. 2, n. 1, 2005, p. 149-170.

2005b. "L'appello della cosa stessa": Hans Jonas e la responsabilità. **Filosofia e teologia**, 19, n.1, 2005, p. 119-129.

2006. Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S. Paolo. In: JONAS, 2006, p. 11-27.

2007a. Introduzione. In: JONAS, Hans. **Agostino e il problema paolino della liberta:** Studio Filosofico sulla disputa pelagiana. Brescia: Morcelliana, 2007, p. 5-17.

2007b. **Hans Jonas e il mito.** Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza. Vercelli: Mercurio, 2007.

BORGIA, Francesco.

2006. **L'Uomo senza Immagine:** la filosofia della natura di Hans Jonas. Mimesis, 2006.

BRÜSEKE, Franz Josef.

2005. Ética e Técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Junger, Heidegger e Jonas. *Ambiente & Sociedade*, v. VIII, n° 2, jul./dez. 2005, p. 1-16.

CALLAHAN, Daniel.

2003. The desire for eternal life: scientific versus religions visions. The 2002-03 Ingersoll Lecture. *Harvard Divinity Bulletin*, v. 31, n. 2, Spring, p. 13-17.

CATAPANO, Giovanni.

2008. Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà. **Etica & Politica**, X, 2008, 1, pp. 12-27.

CIARAMELLI, Fabio.

2001. Sans abri: Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, v. 17, n° 33-34, 2001, p. 131-154.

CULIANU, Ioan.

1985. **Gnosticismo e Pensiero Moderno**: Hans Jonas. Rome, 1985.

CUNNINGHAM, Henri-paul.

1993. La sagesse pratique et les règles du concevable selon H. Jonas et P. Ricoeur. HOTTOIS & PINSART (éds.), 1993, p. 155-168.

DEPRÉ, Olivier.

1994. Philosophie de la nature et écologie: à propos de Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, 19, 1994, p. 85-108.

1996. Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas. **Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie**, 18, 1996, p. 323-327.

2001. Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité: de l'être au devoir-être chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, 17, no 33-34, 2001, 111-129.

2003a. Philosophie de la nature ou écologie? In: LORIES & DEPRÉ, 2003, p. 15-48.

2003b. Entre nature et éthique: le concept de valeur. In: LORIES & DEPRÉ, 2003, p. 137-178.

2003c. **Hans Jonas**. Paris: Ellipses, 2003.

DEWITTE, Jacques.

1988. Préservation de l'humanité et image de l'homme. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n° 8, 1988, p. 33-68.

1992. La Réfutation du nihilisme: réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité. HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1992, p. 75-91.

2001. Hans Jonas (1903-1993), philosophe de la nature. In: CAILLÉ, Alain, LAZZERI, Christian & SENELLART, Michel (éds.). **Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique**: le bonheur et l'utile. La Découverte, 2001.

2002. L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant : l'apport de Hans Jonas. **Revue Philosophique de Louvain**, 100, 3, 2002, p. 437-465.

2008. La vie est sans pourquoi: Redécouverte de la question téléologique. *Revue du MAUSS* 1, n° 31, 2008.

DONNELLEY, Strachan.

1979. Whitehead and Hans Jonas: Organism, Causality, and Perception. **International Philosophical Quarterly**, v. 19, n° 3, 1979, p. 301-315.

1988. Hans Jonas: La philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n° 8, 1988, p. 69-90.

1989. Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility. **Social Research**, Vol. 56, No. 3, 1989, p. 635-657.

1995a. Bioethical Troubles: animal individuals and human organisms. **The Hastings Center Report**, v. 25, n° 7, 1995, p. 21-29.

2001. Philosophy, Evolutionary Biology, and Ethics: Ernst Mayr and Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n° 1, 2001, p. 147-164.

2002. Natural responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas. **The Hastings Center Report**, v. 32, n° 4, JI/Ag 2002, p. 36-43.

DUCH, Lluís. La "Transanimalitat" de l'home: Hans Jonas. In: **Simbolisme i salut: Antropologia de la vida quotidiana 1**. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 55-70.

FONSECA, Lilian S. Godoy.

2009. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Belo Horizonte. Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

2012a. Martin Heidegger na visão de Hans Jonas: A relação entre mestre e discípulo de 1921 a 1930. In: VEIGA, Itamar Soares & SCHIO, Sônia Maria. (Org.). **Heidegger e sua época: 1920-1930**. 1ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012, v. 1, p. 81-94.

2012b. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? **Revista de Filosofia Aurora**, v. 24, n. 35, 2012, p. 465-480.

FOPPA, Carlo.

1993. L'être humain dans la philosophie de la biologie de H. Jonas: quelques aspects. In : HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1993, p. 169-189.

1994. L'analyse philosophique jonassienne de la theorie de l'evolution: aspects problematiques. **Laval Theologique et Philosophique**, 50(3), 1994, p. 575-593.

1996. L'insoutenable poids de la theorie de l'evolution. **Etica and Animal**, 8, 1996, p. 96-114.

FROGNEUX, Nathalie.

1996b. Hans Jonas developpe-t-il une anthropologie arendtienne? **Revue Philosophique de Louvain**, 94(4), 1996, p. 677-686.

2000a. L'homme comme bouture de l'homme: quelques enjeux anthropologiques du clonage. **Revue des Questions Scientifiques**, 2000, 171, 1-2: p. 95-119.

2000b. Présentation: la puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme. In: JONAS, Hans. **Puissance ou impuissance de la subjectivité?** Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité. Trad. par Christian Arnsperger, revue et présentée par Nathalie Frogneux. Paris: Cerf, 2000, p. 9-24.

2001. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck, 2001.

2002a. Introduction : L'être déhiscent de l'humain. **Revue Philosophique de Louvain**, 100(3), 2002, p. 357-359.

2002b. Une aventure cosmotheandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson. **Revue Philosophique de Louvain**, 100(3), 2002, p. 500-526.

2002c. La révolution des corps. Pour une anthropologie des prothèses contemporaines. In: LEBRUN, J.P. Lebrun, FROGNEUX, N., GAZIAUX, E., LESCH, W., CADORÉ, B. (éds.). **Habiter et vivre son corps**. Bruxelles: Lumen Vitae, 2002, p. 35-63.

2003a. La Souffrance Humaine Maximisée en Dieu: una lecture du mythe de Hans Jonas. *Filosofia*, **Revista da Faculdade de Letras e da Universidade do Porto**, série II, vol. 20, 2003, p. 125-142.

2003b. Die Spur der «Amöbe» in Hans Jonas Anthropologie. **Journal Phänomenologie**, 20/2003, p. 33-43.

2007a. Pluralität à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers ? In: SEIDEL, Ralf & ENDRUWEIT, Meiken (Hrsg.). **Prinzip Zukunft: im dialog mit Hans Jonas**. Paderborn, Mentis, 2007, S. 167-183.

2007b. O medo como virtude de substituição. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Ed. SENAC São Paulo: Edições SESC SP, 2007, p. 187-207.

2008. L'imposture du moi idéal: une lecture de Paul par Hans Jonas. In: BOURGINE, Benoit, FAMEREE, Joseph et SCOLAS, Paul (Ed.). **L'invention chrétienne du péché**. Paris: Cerf, 2008, p. 69-84.

2011. Les conditions transhistoriques d'une juste liberté humaine: une lecture de Hans Jonas. In: BOUTON, Christophe & BÉGOUT, Bruce (Éds.). **Penser l'histoire**. De Karl Marx aux siècles des catastrophes. Éditions de l'éclat, 2011.

2012. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: Leitura Antropológica do Princípio Responsabilidade. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 24, n. 35, 2012, p. 435-464.

FRANKENHEIM, Emil L.

2008. In Memory of Leo Baeck and Other Jewish Thinkers in "Dark Times": once more, "After Auschwitz, Jerusalem". In: MORGAN, Michael L. & POLLOCK, Benjamin (Eds.). **The philosopher as witness: Fackenheim and responses to the Holocaust**. New York: State University of New York, 2008, p. 3-14.

FRANZINI TIBALDEO, R.

2004. Introduzione. In: JONAS, H. **Heidegger e la teologia**. a cura di R. Franzini Tibaldeo. Milano: Medusa, 2004, p. 5-20.

2006. Postfazione. L'abisso della libertà e la vertigine del pensiero. In: JONAS, Hans. **Potenza o impotenza della soggettività**. a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo. Milano: Medusa, 2006, p.114-141.

2009. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas**: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà". Milano: Mimesis, 2009.

2011. Filosofie dell'organico. **Il Giornale di Filosofia**, Luglio 2011, p. 1-19 [O ensaio pode ser consultado no seguinte endereço eletrônico: <www.giornaledifilosofia.net>].

2012. Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig Von Bertalanffy. **Philosophy and Social Criticism**, 38 (3), 2012, p. 289-311.

FURIOSI, Maria Loredana.

2003. **Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas**. Milano: Vita e Pensiero, 2003.

FURNARI, Marianna Gensabella.

2000. **Tra autonomia e responsabilità**: percorsi di bioetica. Soveria Manelli: Rubbettino, 2000.

2005. Un'idea del nostro tempo: la responsabilità di Hans Jonas. In: GIORDANO, Giuseppe (a cura di). **Filosofia ed Etica**: studi in onore di Girolamo Cotroneo. Messina: Rubbettino, 2005, p. 185-219.

2006. From the Ontology of Temporality to the Ethics of the Future: care and responsibility in Hans Jonas. In: SIEGAL, Laura V. (Ed.) **Philosophy and ethics: new research**. Nova Publishers, 2006, p. 131-157.

GARELLI G.

1998. La legge contro la legge: San Paolo, Kant, Jonas. **Paradosso**, IV, 1, 1998, p. 59-80.

GERHARDT, Volker.

2011. Ein Jahrhundertdenke wird ediert. Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. In: **Neue Gesellschaft**/Frankfurter Hefte. Hg. v. der Friedrich-Ebert-Stiftung, 1-2/2011, S. 97-102.

GIACÓIA JR. Oswaldo.

1999. Hans Jonas: Por que a técnica moderna é um objeto para a ética. **Natureza Humana**, 1(2): 1999, p. 407-420.
2001. Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade, ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, Mafredo Araújo. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 193-206.
2004. Um direito próprio da natureza? Notas sobre ética, direito e tecnologia. **Fragments de Cultura**, Goiânia, v.14, n.4, 2004, p. 637-654.
- 2008a. Sobre Ética Animal. **Cad. AEL**, v.13, n.24/25, 2008, p. 43-64.
- 2008b. Ética e Sociedade. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol. 3, n. 1, 2008, p. 13-32.

GIUDICE, Armando Del.

2007. Hans Jonas: la bioetica come problema di storia della filosofia. Napoli: Giannini.

GREISCH, Jean.

- 1992a. Conclusión. In: COLIN, Pierre (éd.). **De la nature: de la physique classique au souci écologiques**. Paris: Beauchesne, 1992, p. 143-150.
- 1992b. “Serviteurs et Otages de la nature”? La nature comme objet de responsabilité. In: COLIN, Pierre (éd.). **De la nature: de la physique classique au souci écologiques**. Paris: Beauchesne, 1992, p. 319-359.
1994. L’amour du monde et le principe responsabilité. Autrement. In : VACQUIN, M. (Ed.). **La responsabilité: La condition de notre humanité**. Paris: Editions Autrement, 1994, p. 72–89.
- 1998a. Présentation. In: JONAS, Hans. **Le Principe Responsabilité**. Paris, Flammarion, 1998, p. 9-14.
- 1998b. L’heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas? In : MÉDEVIELLE, G. Et DORÉ, J. (éds.). **Une parole pour la vie**. Hommage à Xavier Thévenot. Paris : Cerf, 1998, p. 103-122.

GRONKE, Horst.

2003. Geht nicht nach Utopia! Hans Jonas’ mahnende Worte an die Fortschrittsgesellschaft und ihre Ethikkommissionen. **Synthesis-Philosophica**, 18(1-2), 2003, p. 227-244.
2009. Einleitender Kommentar zu diesem Band. In: KGA I/1, p. LXXVIII-CXLVIII.

GUIDETTI, Luca.

2007. **La materia vivente: Un confronto con Hans Jonas**. Macerata: Quodlibet, 2007.

HARMS, Klaus.

2003. **Hannah Arendt und Hans Jonas**. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung. Berlin: Verlag, 2003.

HARRIS, Errol E.

1972. Materialism and Existentialism, **The Human Context**, IV, Summer 1972, p. 339-349.

HILLEBRAND, I.

2008. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas: der naturalische Fehlschluß – eine partielle Apologie. In: BÖHLER, HERRMANN, & GRONKE (Hg.), 2008, S. 341-363.

HIRSCH, Hadorn Gertrude.

- 2000a. **Umwelt, Natur und Moral**: Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht. Gertrude Karl Alber Verlag GmbH, 2000.
- 2000b. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 54, 2000, S. 218-237.

HÖSLE, Vittorio.

1990. The Greatness and Limits of Kant's Practical Philosophy. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, 13 (2), 1990, p. 133-157. [Também em: **ibid. Objective Idealism, Ethics, and Politics**. University of Notre Dame, 1998, p. 41-64.]
1992. Versão alemã: Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie. In: **Praktische Philosophie in der modernen Welt**. München: Beck, 1992, S. 15-45; Tradução para o espanhol: Grandezas y Limites de la Filosofía Moral de Kant. In: **El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos**. Bogota: CEJA, 2003, p. 69-95.]
1994. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. In: BÖHLER, 1994, S. 105-125. [Versão em inglês: Ontology and Ethics in Hans Jonas. In: **Objective Idealism, Ethics, and Politics**. University of Notre Dame, 1998, p. 65-82. Reeditado em: **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23, n° 1, 2001, p. 31-50.]
1997. Formalismus und Materiale Ethik: Das Begründungsproblem der Ethik. In: **ibid. Moral und Politik**. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1997, p. 154-160.
2002. Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel und Jonas. In: HERMANNI, Friedrich & BREGER, Herbert (Hrsg.). **Leibniz und die Gegenwart**. Munich: Fink, 2002, p. 27-51. [Tradução para o português: Estratégias de Teodicéia em Leibniz, Hegel e Jonas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 201-222].
- 2003a. Jonas, Hans. In: MAZOUR, I.I.; CHUMAKOV, A.N.; GAY, W.C. (Eds.). **Global Studies Encyclopedia**. Moscow: 2003, p. 309.
- 2003b. Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. In: WIESE & JACOBSON (Hrsg.), 2003, p. 34-52. [Versão em inglês: Hans Jonas' Position in the History of Germany Philosophy. In: TIROSH-SAMUELSON & WIESE (Eds.), 2008, p. 19-37.]

HOTAM, Yotam.

2009. Overcoming the mentor: Heidegger's present and the presence of Heidegger in Karl Löwith's and Hans Jonas' postwar thought. **History of European Ideas**, v. 35, n. 2, 2009, 253-264.
2007. Gnosis and Modernity: a Postwar German Intellectual Debate on Secularization, Religion and "Overcoming" the Past. **Totalitarian Movements & Political Religions**, Vol. 8, n. 3/4, 2007, p. 591-608.

HOTTOIS, Gilbert.

1993. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. In: HOTTOIS & PINSART (éds.), 1993, p. 17-36.
1995. Deux réactions bio-éthiques au nihilisme (H. Jonas et H.T-Engelhardt). **Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses**, 17, 1995, p. 99-122.

HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.)

1992. **Aux Fondements d'une Éthique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992.

HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Eds.).

1993. **Hans Jonas**: nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993.
- ILLIES, Christian
2007. Technik, Mensch, Natur: Eine Metaphysische Ortsbestimmung Im Anschluss an Hans Jonas. In: SEIDEL & ENDRUWEIT (Hrsg.), 2007, S. 275-290.
- JACOB, Eric.
1996. **Martin Heidegger und Hans Jonas**: Die Metaphysic der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation. Tübingen & Bassel: Francke, 1996.
- JANICAUD, Dominique.
1988. En Guise d'Introduction à Hans Jonas. **Esprit**, juillet-août, 1988, p. 163-171.
1992. L'adieu critique aux utopies. In: HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1992, p. 93-106.
- KAJON, Irene.
1993. Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz. Perugia: Benucci, 1993.
1994. Hans Jonas and Jewish Post-Auschwitz Thought. **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, v. 8, p. 67-80.
2004. Mythos e Midrash in "Ilconcetto di Dio dopo Auschwitz" di Jonas. **Paradigmi**, 22, 66 (2004), p. 319-332..
- KAMPOWSKI, Stephan.
2007. Attualità della biologia filosofica di Hans Jonas. **Aquinas** 50, 2007, p. 181-189.
- KASS, Leon R.
1995. Appreciating the Phenomenon of Life. **The Hastings Center Report**, v. 25, n° 7, special issue 1995.
2001. Appreciating the Phenomenon of Life. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n° 1, 2001, p. 51-69.
- KERSTEN Fred.
1997. **Galileo and the "Invention" of Opera**: A Study in the Phenomenology of Consciousness. Kluwer Academic Publishers, 1997.
2001. Image-making and the nature of the imagination: (La fabrique d'image et la nature de l'imagination). **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, p. 47-89.
- KUHLMANN, W.
1994. Prinzip Verantwortung versus Diskursethik. BÖHLER (Hrsg), 1994, p. 277-302.
- LENZIG, Udo. D.
2006. **Wagnis der Freiheit**. Der Freiheitsbegriff im philosophische Werk von Hans Jonas aus theologische Perspektive. Stuttgart: 2006.
- LEVY, David J.
2005. Hans Jonas: **The Integrity of Thinking**. Columbia and London: University of Missouri Press, 2002.
- LIESMANN, Konrad Paul.
Despair and Responsibility: Affinities and differences in the thought of Hans Jonas and Günter Anders. In: TIROSH-SAMUELSON & WIESE (Ed.), 2008, p.131-147.
- LINDBERG, Susanna.

2005. Hans Jonas' theory of life in the face of responsibility. **Phänomenologische Forschung**, 2005, p. 175-191.

LIPPE, Rudolf zur. Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas. In: MÜLLER, Wolfgang E. (Hrsg.). **Hans Jonas** – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik. Kohlhammer, 2003, p. 85-100.

LOPES, Wendell E. S.

2010. A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. **Princípios**, v. 17, 2010, p. 47-70.

2011. Sobre a fundamentação da ética: o sentimento de responsabilidade em Hans Jonas. In: SANTOS, OLIVEIRA, & ZANCARANO (Orgs.), 2011, p. 129-153.

LORIES, Danielle.

2001. Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens? **Études Phénoménologiques**, 17, no 33-34, 2001, p. 21-46.

2003a. Continuité du vivant et latence de l'éthique. In: LORIES & DEPRÉ, 2003, p. 49-78.

2003b. Figures de Dieu pour une phénoménologie de la vie. In: LORIES & DEPRÉ, 2003, p. 79-108.

2003c. Phénoménologie des sens: phénomène de la vie, VI. In: LORIES & DEPRÉ, 2003, p. 109-136.

LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier

2003. **Vie et liberté**: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin.

LÖW, Reinhard.

1994. Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas. In: BÖHLER, D. (Hg.), 1994, p. 68-79.

MAGNUS, W.

1978. The Philosopher and the Scientists: Comments on the Perception of the Exact Sciences in the Work of Hans Jonas. In: *Organism, Medicine and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas*. SPICKER (Ed.), 1978, p. 225-231.

MANCINI, Sandro.

1993. Per una interpretazione fenomenológica di Hans Jonas. **Rivista di Filosofia Neoscolastica**, 83, 1, 1993, p. 43-72.

1996. Il Principio Responsabilità di Hans Jonas. In: **Umano e nonumano**. Lévi Strauss, Jonas e la ragione dialettica. Mimesis, 1996, p. 99-128.

MANN, Fritz.

1992. Un Regard ratio-critique sur le rôle du sacré. In: HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1992, p. 237-248.

MAURON, Alex.

1993. Le finalisme de Jonas à la Lumière de la biologie contemporaine. In: MÜLLER & SIMON (éds), 1993, p. 31-50.

MICHELINI, F.

2006. H. Jonas, Evoluzione e libertà. In: **Natura senza fine**. Il naturalismo moderno e le sue forme, a cura di P. Costa e F. Michelini, Dehoniane, Bologna 2006, 335-354.

2008. Modelli dell'organico. Helmuth Plessner e Hans Jonas a confronto. **Fenomenologia e società**, XXXI, 2008, p. 78-93.

MICHELIS, Ângela.

2007. Libert  e Responsabilit : la filosofia di Hans Jonas. Roma: Citt  nuova, 2007.

MÜLLER, Denis & SIMON, R. ( ds).

1993. **Nature et Descendance**: Hans Jonas et «le principe responsabilit ». Genève, Labor et Fides, coll. „Le champ  thique“, 1993.

MÜLLER, Wolfgang Eric.

1988. **Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas**. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.

1989. Zur Problematik der Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas. **Zeitschrift für evangelische Ethik**, 33, S. 204-216, 1989.

1993. La responsabilit  peut-elle être bas e sur un impératif? In: HOTTOIS & PINSART ( ds.), 1993, p. 141-154.

2008. **Hans Jonas**: Philosoph der Verantwortung. Darmstadt, 2008.

MÜLLER, Wolfgang Eric (Hrsg.)

2003. **Hans Jonas**: von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik. Stuttgart Kohlhammer, 2003.

MÜLLER, Ulrich.

1988. Mühe mit den Begründungen. W.E. Müller: “Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas”. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, 27. Aug. 1988.

NEPI, Paolo.

1999. Hans Jonas: l'Etica come Responsabilit  per il Futuro dell'Uomo. In: MARCO, Chiara di (a Cura di). **Percorsi dell'etica contempor nea**. Mimesis, 1999, p. 73-94.

2000. Hans Jonas: l'etica della co-responsabilit . Individui e persona: L'identit  del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas. Roma: **Studium**, 2000, p. 159-221. (FAJE)

2004. Hans Jonas: Etica della “convinzione”, etica della “responsabilit ”. **Paradigmi**, vol. 22, n  66, 2004, p. 367-388.

OGATA, Keiji.

2002. Rückkehr zur Metaphysik: Versuch einer Verteidigung und Weiterentwicklung der Philosophie der Natur von Hans Jonas gegenüber der Diskursethik. BURCKHART, Holger; GRONKE, Horst (Hrsg.). **Philosophieren aus dem Diskurs**: Beiträge zur Diskurspragmatik. Wurzburg: Konigshausen & Neumann, 2002, S. 645-656.

OLIVEIRA, Jelson.

2011. A “transanimalidade” do homem: uma premissa do princ pio responsabilidade. In: SANTOS, Robinson dos, OLIVEIRA, Jelson & ZANCARANO, Lourenço (Orgs.), 2011, p. 41-60.

2012. Por que uma  tica do futuro precisa de uma fundamenta o ontológica segundo Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 24, n. 35, 2012, p. 387-416.

2013. Introdu o   edi o brasileira. In: Jonas, Hans. **Técnica, Medicina e  tica**. Trad. do grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013, p. 9-18.

2014. A interpreta o analógica das rela es entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas. **Síntese**, v. 41, n. 129, 2014, p. 101-127.

PEROLI, Enrico.

2000. Hans Jonas: Dialética della libertà. In: ALICI, R., PICCOLOMINI, R., PIERETTI, A (a cura di). **Esistenza e libertà: Agostino nella filosofia del novecento**. Roma: Città Nuova, 2000, p. 147-74.

2003. Dialética della libertà: Hans Jonas interprete di Agostino. In: **Dio, uomo e mondo: la tradizione etico-metafisica del platonismo**. Milano: Vita e Pensiero, 2003, p. 477-507.

PICCOLELLA, Paolo.

2006. **Il limite di Promoeteo: Pensare Uomo, Natura e Dio con Hans Jonas**. Roma: Lithos, 2006.

PINSART, Marie-Geneviève.

1993a. Introduction. In: HOTTOIS & PINSART (éds.), 1993, p. 17-36.

1993b. Nature humaine ou expérimentation humaine. HOTTOIS & PINSART (éds.), 1993, p. 69-92.

2002. **Hans Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques**. Paris: Vrin, 2002.

POMMIER, Éric.

2012. **Hans Jonas et le principe responsabilité**. Paris: Presses Universitaires de France.

2013. **Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas**. Paris: Vrin.

RASINI, Vallori.

2006. Recenti sviluppi nella ricezione di Hans Jonas, una rassegna bibliografica. **Esercizi Filosofici**, 1, 2006, p. 75-82.

2010. Hans Jonas e l'antropologia filosofia tedesca. **Rivista di Filosofia**, v. 22, 2010, p. 269-284.

RICOEUR, Paul.

1991. La responsabilité et la fragilité de la vie: éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. **Le Messager Européen**, 5, Gallimard, 1991, p. 203-218.

1992. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. In: **Lectures 2: la contrée des philosophes**. Paris: Seuil, 1992, p. 304-319 [Tradução em português: Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas. In: **Leituras 2: a região dos filósofos**. SP: Edições Loyola, 1996, p. 229-244].

1995. Le Concept de Responsabilité: essai d'analyse sémantique. In: **Le Juste**. Paris: Ed. Esprit, 1995, p. 41-70.

1995b. **La Critique et la conviction**. Paris: Calmann-Levy, 1995.

RICHARDSON, William J.

1965. Heidegger and God – and Professor Jonas. **Thought**, 40, n° 156, 1965, p. 13-40.

ROBBERECHTS, Bruno. La technique dans son rapport à l'organisme: l'outil et après. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 100, n. 2, 2002, p. 361-384.

RUBENSTEIN, Alan.

2009. Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics. **Society**, v. 46, N. 2, March, 2009, p. 160-167.

2010. Judaism and nature: Reviewing the Jewish Dimensions of Hans Jonas. **Religious Studies Review**, vol. 36, n. 1, 2010, p. 15-21.

- RUSSO, Nicola.
2004. **La biologia filosofica di Hans Jonas**. Napoli: Guida, 2004.
- SANTOS, Robinson dos, OLIVEIRA, Jelson & ZANCARANO, Lourenço (Orgs.).
2011. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: São Camilo, 2011.
- SCHIRRA, Jörg R. J. & SACHS-HOMBACH, Klaus. Homo pictor and the linguistic turn: revisiting Hans Jonas' picture anthropology. *Linguistic and Philosophical Investigations* 9, 2010, p. 144–181.
- SCHNELL, Martin W. Hans Jonas und die Phänomenologie. **Journal Phänomenologie**, n. 20, 2003, p. 5-10.
- SCHUCHMANN, P.
1978. A Message from his Students. In: SPICKER (Ed.), 1978, p. XV-XVI.
- SCHÜRMAN, Reiner.
1993. Hans Jonas (1903-1993). **Social Research**, v. 60, n° 1, Spring 1993, p. 1-2.
- SCHÜTZE, Ch.
1995. The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas. **The Hastings Center Report**, V. 25, n° 7, p. 40-44, 1995.
- SCHULTZ, R.
2003. Organismus und Freiheit: Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie. In: MÜLLER (hrsg), 2003, p. 63-84.
- SCHWARTZ, Michael A. and WIGGINS, Osborne P.
2010. Psychosomatic medicine and the philosophy of Life. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 5, 2, 2010, p. 1-5.
- SCOTT, Charles E.
1966. Heidegger Reconsidered: a response to Professor Jonas. **The Harvard Theological Review**, LIX, N. 2, 1966, p. 175-185.
- SEIDEL, Ralf and ENDRUWEIT, Meiken (Hrsg.).
2007. **Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas**. Paderborn: Mentis Verlag, 2007.
- SÈVE, Bernard.
1990. Hans Jonas et l'Éthique de la Responsabilité. **Esprit**, novembre, 1990, p. 72-88.
1992. La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion. In : HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1992, p. 107-125.
- SIMON, R.
1993. Le fondement ontologique de la responsabilité e de l'éthique du futur. In : MÜLLER & SIMON (éds), 1993.
- SONG, Ahn-Jung.

2000. **Organismustheorie im ethischen Diskurs**: Eine Untersuchung zur Philosophie des Lebens bei Hans Jonas. Münster: Universität Münster, 2000, 191p.

SPICKER, Stuart F. (Ed.)

1978. **Organism, Medicine and Metaphysics**: essays in honor of Hans Jonas on his 75th birthday. *Philosophy and Medicine* 7, Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company.

SPINELLI, Emidio.

2000. Hans Jonas: le radici greche del concetto di libertà. **Ragion Pratica**, VIII, n. 15, 2000, p. 71-84.

2001a. Introduzione. In: JONAS, 2001, p. 11-35.

2001b. Hans Jonas: Freedom and Determinism in the Ancient World. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, 23 (2001), n.1, pp. 71-84.

2002. Hans Jonas: Il mondo antico e i problemi della libertà. *Chaos e Kosmos*, 3, 2002, p. 1-15. [Texto pode ser consultado em: <http://www.chaosekosmos.it/pdf/2002_03.pdf>].

2004a. Causalità e libertà in Hans Jonas. In: FULCI, F. e SCIUBBA, E. (a cura di). **In margine all'epistemologia**. Roma: Editrice Universitaria, 2004, p. 67-82.

- "Dalla parte di Eraclito...": Hans Jonas e la questione dei diritti degli animali. **Paradigmi**, 22, n. 66, 2004, p. 351-366.

TAFFEL, David.

2001. A Meditation on Hans Jonas' "The Abyss of the Will: Philosophical Meditations on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans". **Graduate Faculty Philosophy Journal**, 23(1), 2001, p. 165-180.

TAMINIAUX, Jacques.

2001. Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit. **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, p. 91-110.

1991. Sur une éthique pour l'âge technologique. **Le Messager Européen**, 5, Gallimard, 1991, p. 187-202.

TELARETTI, Francesca Paola.

2000. Vita e etica in Hans Jonas. **Iride** 13(29), Ap. 2000, p. 151-169.

THORENS, Adele.

2001. L'ecocentrisme a l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas. **Revue de Théologie et de Philosophie** 133(2), 2001, p. 131-147.

TINLAND, Franck.

1992. L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature. In: HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1992, p. 53-73.

2002. De la diversité des l'être à l'être human. **Revue philosophique de Louvain**, 100, 2002, n. 3, p. 385-417.

TIROSH-SAMUELSON, Hava & WIESE, Christian.

2008. **The Legacy of Hans Jonas**: Judaism and the Phenomenon of Life. Leiden – Boston: Brill, 2008.

UHLEMANN Brigitte.

2001. Le Nachlass de Hans Jonas aux archives philosophiques de l'Université de Constance. **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, pp. 155-162.

UHTES R.

2006. **Metaphysik des Organischen**. Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads Projekt. Bochum-Freiburg, 2006.

WEBER, Andreas.

2002. Feeling the signs: The origins of meaning in the biological philosophy of Susanne K. Langer and Hans Jonas. **Sign Systems Studies**, 30,1, 2002, p. 183-200.

WEBER, Andreas & VARELA, Francisco j.

2002. Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 1, 2002, p. 97-125.

WEYEMBERGH, Maurice.

1992. Before and After Virtue. In: HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1992, p. 181-204.

WELLMER, Albrecht.

1993. Der Mito vom leidenden und werdenden Gott: Fragen an Hans Jonas. In: **Endspiele: die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 250-56. [Tradução em espanhol: El Mito del Dios sufriente y en devenir: preguntas a Hans Jonas. In: **Finales de Partida: la modernidad irreconciliable**. Madrid: Cátedra, 1996, p. 266-272].

WETZ, Franz Josef.

1994. **Hans Jonas zur Einführung**. Hamburg: Junius Verlag, 1994.

WIESE, Christian.

2003. **Hans Jonas: "Zusammen Philosoph und Jude"**. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, 2003.

2004. Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo. **Paradigmi**, 22 2004, n.66 p. 281-301.

2007. **The life and thought of Hans Jonas: Jewish dimensions**. Trad. Christian Wiese and Jeffrey Grossman. Hanover/London: University Press of New England, 2007.

WIESE, Christian und JACOBSON, Eric (Hg.).

2003. **Weiterwohnlichkeit der Welt**. Zur Aktualität von Hans Jonas. Berlin: Philo Verlag, 2003.

WIGGINS JR, Osborne P.

1978. The Phenomenon of Life. **The Journal of Medicine and Philosophy**, vol. 3, n. 2, 1978, p. 158-165.

WILLE, Bernd.

1996. **Ontologie und Ethik bei Hans Jonas**. Dettelbach: Röhl, 1996.

WOLLIN, Richard.

1997. The philosopher of life. **The New Republic**, Jan 20, 216, 3, 1997, p. 30-38.

2001. Hans Jonas: The philosopher of life. In: **Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001, p. 101-133.

WOLTERS, Gereon.

1994. **Metaphysik, Leben, Verantwortung:** zur Einheit von Philosophie von Hans Jonas. *Aus Vergangenheit und Gegenwart*, n. 11, 1994, p. 3-21.

2001. Hans Jonas' Philosophical Biology. **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23, n° 1, 2001, p. 85-98.

VIANA, Wellistony Carvalho. O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 26, n. 38, jan-jun2014, p. 391-403.

VOGEL, Lawrence.

1995a. Hans Jonas' Diagnosis of Nihilism: the case of Heidegger. **International Journal of Philosophical Studies**, 3, n° 1, 1995, p. 55-72.

1995b. Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding? **The Hastings Center Report**, v. 25, n° 7, special issue 1995, p. 30-9.

1996a. Hans Jonas' Exodus: from german existentialism to post-holocaust theology. In: *MM*, p. 1-40.

1996b. "The Outcry of Mute 'Things'": Hans Jonas's Imperative of Responsibility. In: David Macauley (Ed.). **Minding Nature: the philosophers of ecology**. New York/London: Guilford Press, 1996, p. 167-185.

2001a. Jewish Philosophies After Heidegger: Imagining a Dialogue Between Jonas and Levinas. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, 23, n° 1, 2001, p. 119-146. [também como: Jewish Philosophies after Heidegger: Levinas and Jonas on Responsibility. In: DAVIS, Winston (Ed.). **Taking Responsibility: comparative perspectives**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001, p. 121-146].

2001b. Foreword. In: JONAS, PL, p. xi-xxi.

2006. Natural Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass. **The Hastings Center Report**, 36, n° 3, 2006, p. 32-44.

VOLPI, Franco.

1992. Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à la technique. In : HOTTOIS & PINSART (Éds.), 1992, p. 163-179.

ZANER, Richard M.

1978. Ontology and the Body: and Reflection. In: SPICKER (ed.), 1978, p. 265-281.

ZSOSTAK, W.

1997. **Teleologie des Lebendigen**. Zu Poppers' und Jonas' Philosophie des Gesites. Frankfurt, 1997.

VI. OUTRAS OBRAS

AGAMBEN, Giorgio.

2002. **L'aperto**. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati boringhieri, 2002.

ALMEIDA, Jorge.

2009-2012. Introdução. In: ALMEIDA, Jorge de & BADER, Wolfgang. **Pensamento Alemão no Século XX**: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. São Paulo: Goethe-Institut, Cosac & Naify, 2009-2012.

ANDERS, Günter.

1983[1961]. Commandments in the Atomic Age. In: MITCHAM, Carl & MACKEY, Robert (Eds.). **Philosophy and Technology**: readings in the philosophical problems of technology. New York: The Free Press, 1983, p. 130-135. [extraído de: *Burning Conscience*. New York: Monthly Review Press, 1961].

ARENDT, Hannah;

1958. **The human condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich.

2000. **Within Four Walls**: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968. Ed. Lotte Kohler. Transl. Peter Constantine. New York: Harcourt, 2000.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin.

2002. **Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse** (3. ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002, 439p. [Tradução em português: ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin; LUDZ, Ursula; CASANOVA, Marco Antonio. Hannah Arendt, Martin Heidegger: **correspondência 1925/1975**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 336p.]

ARENDT, Hannah; JONAS, Hans.

n.d. **General Correspondence**, 1938-1976. Washington, D.C., Papers, Manuscript Division, Library of Congress, n.d.

ARISTÓTELES.

Physique (tome I e II). 2ª ed., Trad. Henri Carteron. Paris: Lês Belles Lettres, 1952.

De Anima. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed 34, 2006.

Metafísica. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

Ética a Nicômaco. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 205-436.

Ética Nicomachea. In: **Le tre etiche**: testo greco a fronte. saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Arianna Fermani. Milano: Bompiani, 2008, 1370 p.

ARLT, Gerhard.

2008. **Antropologia Filosófica**. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 2008.

ARNHEIM, Rudolf.

1997[1969]. **Visual Thinking**. Berkeley: University of California Press, 1997.

ATLAN, Henri.

1996. El "genético" no è nel gene. DNA: programma o dati? **Pluriverso**, 1, 2, 1996, p. 90-98.

2003. *O Livro do Conhecimento: as centelhas do acaso: ateísmo das Escrituras*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, v. 2, 472p.

AYALA, Francisco.

1974. Introduction. In AYALA & DOBZHANSKY (Eds.), 1974, p. 9-16.

AYALA, Francisco Jose & DOBZHANSKY, Theodosius (Eds.). **Studies in the philosophy of biology**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974.

BARBER, Michael D.

2004. **The Participating citizen: the biography of Alfred Schutz**. Albany: University New York Press, 2004.

BELTING, Hans.

2001. **Bild-Anthropologie**. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München: Fink, 2001.

BERTALANFFY, Ludwig von, HEMPEL, Carl G., BASS, Robert E., and JONAS, Hans
1951. General Systems Theory: A New Approach to Unity of Science. **Human Biology** 23 (December 1951): 302-361.

BERTALANFFY, Ludwig von.

1951. General System Theory: a new approach to unity of science. Problems of general system theory. **Human Biology**, 23/4, 1951, p. 302-312.

1989. **Teoría General de los Sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones**. 7ª Ed., traducción de Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

BORSARI, Andrea.

2003. Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporâneo. **Iride** 39, XVI, agosto 2003, p. 255-360.

2009. Notes on "Philosophical Anthropology" in Germany: An Introduction. **Iris**, I, 1 April 2009, p. 113-129.

BOSE, Sarojini G.; CARMICHAEL, Wayne W.

1990. Plasmid distribution among unicellular and filamentous toxic cyanobacteria. **Journal of Applied Phycology** 2, 1990, p. 131-136.

BUBER, Martin.

1949. **Qué es el Hombre?** México: Fondo de cultura Economica, 1949.

BUCHANAN, Allen et al.

2000. **From Chance to Choice: genetics & justice**. New York: Cambridge University Press.

BUCHANAN, Brett.

2008. **Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze**. Albany: University of New York Press, 2008.

BUYTENDIJK, F. J. J.

1965. **L'homme et l'animal: essai de psychologie comparée**. traduit de l'allemand por Remi Laureillard. Paris: Gallimard, 1965.

BRÜNING, Walter.

1960. **Philosophische Anthropologie**: Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart: Klett, 1960.

CASSIRER, Ernst.

1954. **An essay on man**: An introduction to a philosophy of human culture. New York: Doubleday, 1954.

CHAGEAUX, & RICOEUR, Paul.

1998. **Ce qui nous fait penser**: La nature et la Règle, Paris, Odile Jacob Poche.

D'AGOSTINI, Franca.

1997. **Analitici e Continentali**: guida Allá filosofia degli ultimi trent'anni. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.

DEFILIPPIS, Victor et al.

2001. Lateral Gene Transfer or Viral Colonization? **Science**, v. 293, 10 agosto de 2001, p. 1048.

DERRIDA, Jacques.

2002. The Animal That Therefore I Am (More to Follow). Trans. David Wills. **Critical Inquiry**, Vol. 28, No. 2 (Winter, 2002), p. 369-418.

DESCARTES, R.

1967a. **Discours de la Méthode**: pour bien conduire as raison et chercher la verité dans les sciences (1637). In: **Ouvres Philosophiques** (tome I). Ferdinand Alquié (Ed.), Paris: Garnier Frères, 1967, p. 567-650.

1967b. Méditations. In: **Ouvres Philosophiques** (tome I). Ferdinand Alquié (Ed.), Paris : Garnier Frères, 1967, p. 404-504.

DIETZE, Carola.

2007. **Nachgeholtés Leben**: Helmuth Plessner 1892-1985. 2ª Edição. Göttingen: Wallstein, 2007.

DOMINGUES, Ivan.

2004. Técnica, Ciência e Ética. **Kriterion**, Belo Horizonte, n° 109, Jun/2004, p. 159-174.

2009. **O Continente e a Ilha**: duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola.

2011. A filosofia, as ciências e a questão antropológica. **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 15 n° 1, 2011, p. 13-48.

2012a. Introduction. In: DOMINGUES (Ed.). 2012, p. 7-29.

2012b. Biotechnologies and the great oppositions – ontological aspects: establishing and canceling. In: DOMINGUES (Ed.). 2012, p. 61-89.

DOMINGUES, Ivan (Ed.).

2012. **Biotechnologies and the human condition**. Heather Jean Blackemore, Translator of texts originally written in Portuguese; Thomas LaBorie, reviser. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

DRAWIN, C. Roberto.

2012. Neurosciences and Ethics: bases for preliminary critical reflections. In: DOMINGUES, Ivan (Ed.), 2012, p. 129-156.

DYSON, Freeman.

2004. **Origins of Life**. 2ª Ed., Cambridge University Press, 2004.

FAHRENBACH, H.

1970. Heidegger und das Problem einer “philosophischen Anthropologie”. In: **Durchblicke**: Martin Heidegger zum 80 Geburtstag. Frankfurt a.M., Klostermann, 1970.

FISCHER, Joachim.

1995. Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft. In: FRIEDRICH, Jürgen und WESTERMANN, Bernd (Hrsg.). **Unter offenem Horizont**. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Mit einem Geleitwort v. Dietrich Goldschmidt, Frankfurt a. M. 1995, p. 249-280.

2005. Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus. In: GAMM, Gerhard, GUTMANN, Mathias, und MANZEL, Alexandra (Hrsg.). **Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie**: zur Renaissance Helmuth Plessner im Kontext der Modernen Lebenswissenschaften. Bielefeld: Transcript-Verlag, 2005, p. 159-183.

2008. **Philosophische Anthropologie**. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg and Munich: Alber, 2008.

2009. Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen. **Iris**, I, 1 April 2009, p. 153-170.

FLUSSER, Vilém.

2005. **Towards a philosophy of photography**. Reaktion Books, 2005.

GADAMER, Hans-Georg.

1987. Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik (1963). In: **Gesammelte Werke, Band 4**: Neue Philosophie 2: Probleme – Gestalten. Tübingen: J. C. B. Mohr.

2006[1993]. **O Caráter Oculto da Saúde**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 14-24.

GADAMER, Hans-Georg; VOGLER, Paul (Org.).

1977. **Nova antropologia**: o homem em sua existência biológica, social e cultural. São Paulo: EPUSP, 1977. 7v.

GEBAUER, Gunter & WULF, Christoph.

2009. After the “Death of Man”: From Philosophical Anthropology to Historical Anthropology. **Iris**, I, 1 April 2009, p. 171-186.

GEHLEN, Arnold.

1950[1940]. **Der Mensch**: seine Natur und seine Stellung in der Welt [1940]. 4ª ed. Bonn: Athenäum, 1950, 444 p.

1983. **Gesamtausgabe, vol. 4**: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Hrsg. von Kart-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

1990[1983]. **Antropologia filosófica e teoria dell’azione** [1983]. Trad. Gennaro Auletta. Napoli: Guida, 1990.

1993. **El hombre**: su naturaleza y su lugar en el mundo. Ediciones Sígueme. (1993).

2009[1983]. **Essais d’Anthropologie Philosophique**. Trad. Olivier Mannoni. Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme, 2009.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo.

2012. Human nature. In: DOMINGUES, Ivan (Ed.), 2012, p. 91-117.

GILSON, Etienne.

1971. **D'Aristote a Darwin et retour**: essai sur quelques constantes de la biophilosophie. Paris: Vrin, 1971.

GRENE, Marjorie.

1996. Review. H. Jonas, *The Phenomenon of Life*. **Commentary**, vol. 42, 1966, p. 94-95.

GUARARIBE, Hélió.

2001. **Um Estudo Crítico da História**. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Paz e Terra, 2001, esp. p. 207-242.

HABERMAS, Jürgen.

1977[1968]. Philosophische Anthropologie: Ein Lexikonartikel. In: **Kultur und Kritik**: Verstreute Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, p. 89-111.

HARRIS, John.

2007. **Enhancing Evolution**: the ethical case for making better people. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2007.

HARTMANN, Nicolai.

1949. German philosophy last 10 years. *Mind*, New Series, Vol. 58, No. 232, Oct., 1949, p. 413-433.

HEIDEGGER, Martin.

- **Sein und Zeit** [1927]. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

- **Gesamtausgabe, Band 3**. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.

- **Gesamtausgabe, Band 9**: Wegmarken. (1919–1961), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976, 2nd edn. 1996, 3rd edn. 2004, X, 488p.

- **Gesamtausgabe, Band 17**: Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24). Hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994, 332p.

- **Gesamtausgabe, Band 18**: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924). Hg. M. Michalski. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002, 418p.

- **Gesamtausgabe, Band 19**: Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25). Hg. I. Schüssler, 1992, Frankfurt a. M.: Klostermann, 668p.

- **Gesamtausgabe, Band 20**: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925). Hg. P. Jaeger, 1979, 2nd edn. 1988, 3rd edn. 1994, Frankfurt a. M.: Klostermann, 448p.

- **Gesamtausgabe, Band 21**: Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26). Hg. W. Biemel, 1976, 2nd edn. 1995, Frankfurt a. M.: Klostermann, 418p.

- **Gesamtausgabe, Band 22**: Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926). Hg. F.-K. Blust, 1993, 2nd edn. 2004, Frankfurt a. M.: Klostermann, 344p.

- **Gesamtausgabe, Band 23**: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Wintersemester 1926/27). Hg. H. Vetter, 2006. Frankfurt a. M.: Klostermann, 248p.

- **Gesamtausgabe, Band 22**: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). Hg. F.-W. von Herrmann, 1975, 2nd edn. 1989, 3rd edn. 1997, Frankfurt a. M.: Klostermann, 474p.

- **Gesamtausgabe, Band 25:** Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28). Hg. I. Görland, 1977, 2nd edn. 1987, 3rd edn. 1995, Frankfurt a. M.: Klostermann, 436p.
- **Gesamtausgabe, Band 26:** Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928). Hg. K.Held, 1978, 2nd edn 1990, Frankfurt a. M.: Klostermann, 292p.
- **Gesamtausgabe, Band 61:** Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22). Hg. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 1985, 2nd edn. 1994, Frankfurt a. M.: Klostermann, 204p.
- **Gesamtausgabe, Band 40.** Einführung in die Metaphysik. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- **Gesamtausgabe, Band 58:** Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921). In: **Gesamtausgabe, Band 60:** Phänomenologie des religiösen Lebens. Hg. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995, p. 160-299.
- **Gesamtausgabe, Band 63:** Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923) Hg. K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988, 116p.
- “Sobre a Essência do Fundamento”. **Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, s.d. 2011. **Os conceitos fundamentais da metafísica:** mundo – finitude – solidão. 2ª Ed. tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2011.

HEIDEGGER, Martin & JASPERS, Karl.

2003. **Correspondencia (1920-1963).** Walter Biemel, Hans Saner (eds.). Trad. de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Sintesis, 2003, p. 81.

HÖFFE, Otfried.

2003. **Breve historia ilustrada de la filosofía.** El mundo de las ideas a través de 180 imágenes. traducción: José Luis Gil Arístu. Barcelona: Península, 2003.

HÖSLE, Vittorio.

2007. **O Sistema de Hegel:** o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

2004[1997]. **Morals and Politics.** Transl. Steven Rendall. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.

HONNETH, Axel.

2009. Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen’s Anthropological Ethics. **Iris**, I, 1 April 2009, p. 187-194.

HONNETH, Axel und JOAS, Hans.

1980. **Soziales Handeln und menschliche Natur:** Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main and New York: Campus, 1980. [**Social Action and Human Nature.** Trans. R. Meyer, forward by Ch. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 1985].

HORKHEIMER, Max.

1974[1935]. Observaciones sobre La antropología filosófica (1935). In: **Teoria Crítica.** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974, p. 50-75.

HOTTOIS, Gilbert.

2005. Quel Cadre Temporal pour Penser les Générations Futures? In: HERVÉ, Christian et ROZENBERG, Jacques (Eds.). **Vers la fin de l'homme?** De Boeck Université, p. 67-88.

HUSSERL, Edmund.

1941[1931]. Phanomenologie und Anthropologie [1931]. **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 2, N. 1, 1941, 1-14.

Husserliana II: Die Idee der Phänomenologie. Hg. von Walter Biemel. Haag: Martins Nijhoff, 1950.

Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hg. von Walter Biemel. Haag: Martins Nijhoff, 1976.

Husserliana VII: Erste Philosophie (1923-1924). Hg. von Rudolf Boehm. Haag: Martins Nijhoff, 1956.

Husserliana XVII: Formale und transzendente Logik. Hg. von Paul Janssen. Haag: Martins Nijhoff, 1974.

HUSSERL, Edmund; HEIDEGGER, Martin.

Fenomenologia: Storia di un dissidio (1927). R. Cristin (A cura di). Milano, Unicopli, 1999.

INGENSIEP, Hans Werner.

2006. Organism, Epigenesis, and Life in Kant's Thinking – Biophilosophy between transcendental philosophy, intuitive analogy, and empirical ontology. In: WISSEMAN, Volker (Hrsg.). **Annals of the History and Philosophy of Biology**, vol. 11. Universitätsverlag Göttingen, 2006, p. 59-84.

JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo.

2008. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 .

JONSEN, Albert.

1998. **The birth of bioethics**. New York: Oxford University Press, 1998.

KANT, Immanuel.

1980. **Crítica da Razão Pura**. Trad. por Rohden/ Moosburger (col. Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KELLER, W.

1977. Antropologia filosófica – Psicologia – transcendência. In: GADAMER & VOGLER (Orgs.), 1977, p. 1-28.

KISIEL, Theodore.

1993. **The Genesis of Heidegger's *Being and Time***. Berkley/Los Angeles/London: University California Press, 1993.

KOHN, Jerome. Arendt's alacrity: a vignette. **World Policy Journal**, 23, 4, December 2006, p. 91-92.

KOZO-POLIANSKI, Boris Mikhaïlovich.

2010. **Symbiogenesis: A New Principle of Evolution**. Ed. By Victor Fet, and Lynn Margulis. Cambridge, MA: Harvard UP, 2010.

KRÜGER, Hans-Peter.

2007. Philosophical Anthropologies in Comparison: The Approaches of Ernst Cassirer and Helmuth Plessner. In: ROSENGREN, M. und SIGURDSON, O. (Hrsg.). **Papers of the Swedish Ernst Cassirer Society** – Göteborg Universität, vol. 3, 2007, p. 7-36.

2008b. Anthropologie, philosophische. In: GOSEPATH, S., HINSCH, W. und RÖSSLER, B. (Hrsg.). **Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie**. Berlin: de Gruyter, 2008b.

KRÜGER, Hans-Peter. und LINDEMANN, Gesa. (Hrsg.).

2006. **Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert**. Berlin: Akademie, 2006.

LACHTERMAN, David. Translator's Introduction. In: SCHELER, Max. **Selected Philosophical Essays**. Transl. and introduction by David R. Lachterman. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. xi-xxxviii.

LAMARCK, Jean-Baptiste.

1983. **Philosophie zoologique** [1809]. Tome premier. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1983.

LANDMANN, Michael.

1961. **Antropología filosófica**: auto interpretación del hombre en la historia y en el presente. México: UTEHA, 1961, 295p.

1962. **De homine**. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg-München: Karl Alber, 1962, 620p.

1969. **Philosophische Anthropologie**. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte u. Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969, 222p.

1979. **Fundamental-Anthropologie**. Bonn: Bouvier 1979, 309p.

LECLERQ, Jean.

1950. "Vers la société basée sur le travail. **Revue du Travail**, v. LI, N. 3, March, 1950.

LEVERING, Bas & VAN MANEN, Max.

2002. Phenomenological Anthropology in the Netherlands and Flanders. In: TYMIENIECKA, Teresa (ed.). **Phenomenology World-Wide**. Dordrecht: Kluwer Press, 2002, p. 274-286.

LEYENDECKER, Herbert.

1913. **Zur Phänomenologie der Täuschungen**. Halle a.d.S: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1913.

LIMA, Carlos-Cirne.

1997. **Dialectics for Beginners**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

2003. Causalidade e Auto-Organização. In: LIMA, Carlos-Cirne (Org.). **Dialética e Auto-Organização**. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 17-56.

LOHMANN, Margret.

1997. **Philosophieren in der Endzeit**: Zur Gegenwartsanalyse Von Günther Anders. München, 1997.

LOTZ, Christian.

2007. Depiction and Plastic Perception. A Critique of Husserl's Theory of Picture Consciousness. **Continental Philosophy Review**, Volume 40, Number 2, June 2007, p. 171-185.

LOWE, Adolph.

1965. S ist noch nicht P: eine Frage an Ernst Bloch. In: UNSELD, Siegfried (Hg.). Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965.

LÖWITZ, Karl.

1977. Considerações em torno da problemática de uma antropologia filosófica. In: GADAMER & VOGLER (Orgs.), 1977, p. 243-252).

1950. Man Between Infinities. **Mesure: A Critical Journal** (Chicago), vol. 1, 1950, p. 297-310.

MAC DOWELL, João A.

2012. Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar. In: CARDOSO, Delmar (Ed.). Pensadores do Século XX. São Paulo: Paulus, 2012, p. 5-21.

MAHNER, Martin & BUNGE, Mario.

1997. **Foundations of biophilosophy**. Berlin; New York: Springer, 1997, 423p.

MARCEL, Gabriel.

2005. **Music & Philosophy**. Translated by Stephen Maddux & Robert E. Wood. Milwaukee: Marquette University Press, 2005.

MARGULIS, Lynn.

2002[1998]. **Planeta simbiótico**: un nuevo punto de vista sobre la evolución. Trad. Victoria Laporta Gonzalo. Madrid: Debate, 2002.

2003. **Una revolución en la evolución**: escritos seleccionados. Juli Peretó (Ed.). València: Universitat València, 2003.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion.

1995a. **Microcosmos**: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos. Trad. Mercè Piqueras. Barcelona: Tusquets, 1995.

1995b. **What is life?** New York: Simon & Schuster, 1995.

2003. **Captando genomas**: una teoría sobre el origen de las especies. Trad. David Sempau. Barcelona: Kairos, 2003.

MARGULIS, Lynn; SCHWARTZ, Karlene V.

2001. **Cinco reinos**: um guia ilustrado dos filós da vida na terra. 3. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 497p, (2001[1998]).

MARIAS, Julian.

1971. **Antropologia metafísica**: a estrutura empírica da vida humana [1968]. São Paulo: Duas Cidades, 1971, 263p.

MARQUARD, Odo.

1971. Anthropologie. In: RITTER, J. et al. (Hrsg.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 1. Basel and Stuttgart: Schwabe, 1971, p. 362-374.

1982[1963]. Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts [1963]. In: *ibid.* **Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie**: Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 122-144.

1983. Homo compensator. In: FREY, G. & ZELGER, J. (Hrsg). **Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen**. Innsbruck, 1983, p. 55-66.

1995. Der Mensch diesseits der Utopie: Bemerkungen zur Aktualität der philosophischen Anthropologie (1991). In: *ibid.* **Glück im Unglück**. Munich: Fink, 1995, p. 142-155.

1999. **Philosophie des Stattdessen**: Einige Aspekte der Kompensationstheorie, 1999. [trad. esp. de M. Tafalla: In: **Filosofía de la compensación**. Escritos sobre antropología filosófica, Barcelona 2001].

MAURER, Reinhart.

2000. O Que Existe de Propriamente Escandaloso na Filosofia da Técnica de Heidegger (1991). Trad. Oswaldo Giacóia Jr. **Natureza Humana**, 2 (2), p. 403-427.

MAYR, Ernst.

1973[1963]. **Animal Species and Evolution**. Cambridge, Mass: Belknap Press, 1973.

2001a. **What evolution is?** New York: Basic Books, 2001.

2001b. **The Philosophical Foundations of Darwinism**. Proceedings of the american philosophical society, v. 305, n. 4, Dec. 2001, p. 488-495.

2003a. **The Growth of Biological Thought**: Diversity, Evolution, and Inheritance [1982]. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2003.

2003b. Prólogo. In: MARGULIS & SAGAN, 2003.

2004a. **What makes biology unique?** considerations on the autonomy of a scientific discipline. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

2004b. 80 Years of Watching the Evolutionary Scenery. **Science**, v. 305, July 2004, p. 46-47.

MONOD, Jacques.

1970. **Le hasard et la nécessité**. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie modern. Paris: Seuil, 1970.

1974. On Chance and Necessity. In: AYALA & DOBZHANSKY (Eds.), 1974, p. 357-375.

MOUNIER, Emmanuel.

1963. **Introdução aos existencialismos**. Lisboa: Moraes Ed., 1963, p. 12).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm.

1999. Also Sprach Zarathustra: I-IV. In: **Sämtliche Werke**. Ed. G. Colli & M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter/DTV. 1999.

PASCAL, Blaise.

1979. Pensamentos. (1670). In: **Os Pensadores** (2ª Ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PITTENDRIGH, C. S.

1958. Adaptation, natural selection, and behavior. In: ROE, Anne & SIMPSON, George Gaylord (Eds.). **Behavior and Evolution**. New Haven: Yale University Press, 1958, p. 390-416.

PLESSNER, Helmuth.

1965[1928]. **Die Stufen des Organischen und der Mensch**: Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928]. 2. ed. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965, 373 p.

1969. De homine abscondito, **Social Research**, 36 (1969), 497-509.
1970. **Philosophische Anthropologie**: Lachen und Weinen; Das Lacheln; Anthropologie der Sinne. Frankfurt: S. Fischer, 1970, 350 p.
1970. **Die Frage nach der Conditio humana**: aufsatze zur philosophischen anthropologie. Frankfurt am Main: Surkamp, 1976, 198p.
1977. Antropologia dos sentidos. In: GADAMER & VOGLER (Orgs.), 1977, p. 1-44.
2001. Erinnerungen an Scheler. In: **Politik - Anthropologie – Philosophie**: Aufsätze und Vorträge. Hrsg. von Salvatore Giammusso und Hans-Ulrich Lessing. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.
2007. **L'uomo**: uma questione aperta. Roma: Armando Editore, 2007.

PLESSNER, Monika.

1995. **Die Argonauten auf Long Island**: Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Gerschom Scholem und anderen. Berlin: Rowohlt, 1995.

PÖGGELER, Otto.

1994. Ausgleich und anderer Anfang: Scheler und Heidegger. **Phänomenologische Forschungen**, Bd. 28/29 (1994), p. 166-203.

REHBERG, Karl-Siegbert.

1981. Philosophische Anthropologie und die 'Soziologisierung' des Wissen vom Menschen. In: LEPSIUS, M. R. (Hrsg.). **Soziologie in Deutschland und Österreich**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981, p. 160-197.
1984. Das Werk Helmuth Plessners: Zum Erscheinen der Edition seiner "Gesammelten Schriften". **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, 36, 1984, p. 799-811.
- 1994a. Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens: 'Persönlichkeit' als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie. In: KLAGES, H. und QUARITSCH, H. (Hrsg.). **Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens**. Berlin: Duncker & Humblot, 1994, p. 491-542.
- 1994b. Verwandte Antipoden: Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – eine Porträtskizze. In: PFUSTERSCHMID-HARDTENSEIN, H. (Hrsg.). **Was ist der Mensch?** Menschenbilder im Wandel. Vienna: Ibero, 1994, p. 122-138.
2009. Philosophical Anthropology from the End of World War I to the 1940s and in a Current Perspective. **Iris**, I, 1 April 2009, p. 131-152.

REIS, Róbson Ramos dos.

2010. A interpretação privativa da vida e a relação circular entre biologia e ontologia. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 22, n° 31, jul./dez. 2010, p. 423-435.

RUMJANEK, Norma Gôuvea; FONSECA, Mônica C. C. da; XAVIER, Gustavo R.

2004. Quorum sensing em sistemas agrícolas. **Revista biotecnologia, Ciência & Tecnologia**, n. 33, 2004, p. 35-50.

ROSS, David.

1995. **Aristotle**. (6ª Ed.). London and New York: Routledge, 1995.

ROTHACKER, Erich.

- 1957[1942]. **Problemas de antropologia cultural**. Traducción de J. Rovira Armengol. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1957, 196 p.

SHEEHAN, Thomas. "Phenomenology", Draft B (of the Encyclopaedia Britannica) with a Heidegger's letter to Husserl. In: KISIEL, Theodore J. & SHEEHAN, Thomas (Eds.). **Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927.** Northwestern University Press, 2007.

SCHELER, Max.

1919[1915]. **Vom Umsturz der Werte:** der Abhandlungen und Aufsätze (1915). Leipzig: Verlag, 1919.

1927. Die Sonderstellung des Menschen. In: **Mensch und Erde.** Hg. von Graf H. Keyserling. Darmstadt, 1927, S. 161-254.

1954[1928]. **Philosophische Weltanschauung.** Francke Verlag Bern, 1954.

1991[1928]. **Die Stellung des Menschen im Kosmos.** 12^a Ed. Bonn: Bouvier Verlag, 1991.

1972[1928]. **Idealismo – Realismo.** Trad. Augustina Schroeder de Castelli. Buenos Aires: Editorial Nova, 1972.

SCHOPENHAUER, Arthur.

1960. **A necessidade metafísica do homem.** trad. de Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

SCHNÄDELBACH, Herbert.

1984. **Philosophy in Germany 1831-1933.** Trans. by E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SCHULTZ, Alfred; GURWITSCH, Aron.

1989[1985]. **The correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959.** Ed. by Richard Grathoff. Transl. by J. Claude Evans. Indiana University Press, 1989.

SCHULZ, Walter.

Die Aufhebung der philosophischen Anthropologie. In: SCHULZ, Walter. **Philosophie in der veränderten Welt.** Pfullingen: Neske, 1972, p. 457-467.

SIMONDON, Gilbert.

2004[1958]. **L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information** [1958]. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

SNELL, Bruno.

1960. The Forging of a Language for Science in Ancient Greece. **The Classical Journal**, Vol. 56, No. 2. (Nov., 1960), p. 50-60.

SLOTERDIJK, Peter.

2001. **Die Sonne und der Tod:** Dialogische Untersuchungen mit Hans-Jürgen Heinrichs. 2001.

2000a. **Regras para o Parque Humano.** Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo, Tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade.

2000b. **La Domestication de L'Être:** Pour un éclaircissement de la clairière. Trad. Olivier Mannoni. Éditions Mille et Une Nuits, 2000.

STEIN, Ernildo.

2009. **Antropologia filosófica:** questões epistemológicas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

- THACKER, Eugene.
2008. Biophilosophy for the 21st Century. In: KROKER, Arthur and KROKER, Marilouise (Eds.). **Critical Digital Studies: a reader**. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2008, p. 131-142.
- THIES, Christian.
1997. **Die Krise des Individuums**. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen. Reinbek: Rowohlt, 1997.
2009. **Anthropologie heute** (1 Teil): Ein Literaturbericht. Philosophische Rundschau, v. 56, n. 3, 2009, p. 183-210.
- THOMPSON, Evan.
2004. Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 3: 2004, p. 381-398 [p. 389].
- TREWAVAS, Antony.
2003. Aspects of plant intelligence. **Annals of Botany**, 92, 2003, p. 1-20.
- TUGENDHAT, Ernst.
1982. **Traditional and analytical philosophy**. Lectures on the philosophy of language. Transl. by P. A. Gerner. Cambridge University Press, 1982.
2002. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. **Ethic@**, v. 1, n. 1, 2002, p. 47-62.
2007a. **Antropología en vez de metafísica**. Barcelona: Gedisa, 2007, 187 p.
2007b. Die Zeit des Philosophierens ist vorbei. Interview von Ernst Tugendhat mit Ulrike Herrmann, Die Tageszeitung vom 28. Juli 2007. [O texto pode ser acessado em <<http://www.taz.de/?id=digitaz-artikel&ressort=do&dig=2007/07/28/a0001>>].
- VAN DIJK, Paul.
2000. **Anthropology in the Age of Technology: The Philosophical Contribution of Günther Anders**. Amsterdam: Editions Rodopi, 2000.
- VARELA, Francisco.
2000. **El fenómeno de la vida**. Santiago de Chile: J. C. Sáez, 2000.
- VIANO, C. A.
2000. La filosofia Che non capisce La scienza. Um tentativo, fallito, di costruire un pensiero della vita contro la cultura tecnologica. **L'indice dei libri del mese**, XVII, n° 5, 2000, p. 18-19.
- VILARREAL, Luis P.
2005. Ameaça Fantasma. **Scientific American Brasil**, Janeiro 2005, p. 61-65.
- VOEGELIN, Eric.
1953. Rev. The Origins of Totalitarianism. **The Review of Politics**, v. 15, n. 1, Jan. 1953, p. 68-76.
1984. **The collected works of Eric Voegelin**, v. 30: Selected Correspondence 1950-1984. Ed. Thomas A. Hollweck. Columbia: University Missouri Press, 2007, p. 167-68.
- VOLLMER, Gerhard.
1995. **Biophilosophie**. Stuttgart: Reclam, 1995.

VOLPI, Franco.

1999. **O niilismo**. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

WAAL, Frans de.

2007. **Chimpazee Politics**. (25ª edição). Baltimore, BM: JHU Press, 2007.

1989. **Peacemaking among primates**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

WETZ, Franz Josef.

2009. Culturure – A Testament of Indigence. **Iris**, I, 1 April 2009, p. 205-226.

WHITEHEAD, Alfred North.

1979. **Process and Reality**: An Essay in Cosmology [1929]. corrected edition, edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne: Free Press, 1979.

WIESING, Lambert.

2010. The main currents in today's philosophy of image. In: WIESING, Lambert. **Artificial presence**: philosophical studies in image theory. Stanford University Press, 2010, p. 8-23. [original: Artificielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes. Frankfurt: Suhrkamp, 2005].

WULF, Christoph.

2004. **Anthropologie**: Geschichte, Kultur, Philosophie. Reinbek: Rowohlt, 2004;

2006. **Anthropologie kultureller Vielfalt**: Interkulturelle Bildung in Zeiten der Globalisierung, Bielefeld: transcript, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth.

1993. **Hannah Arendt**. Trad. Manuel Lloris Valdés. València: Ed. Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.

ZIMMERMAN, Dean (Ed.).

2004. **Oxford Studies in Metaphysics** (Vol. 1). Oxford: Clarendon Press, 2004.

2006. **Oxford Studies in Metaphysics** (Vol. 2). Oxford: Clarendon Press, 2006.

2007. **Oxford Studies in Metaphysics** (Vol. 3). Oxford: Clarendon Press, 2007.

2008. **Oxford Studies in Metaphysics** (Vol. 4). Oxford: Clarendon Press, 2008.

2010. **Oxford Studies in Metaphysics** (Vol. 5). Oxford: Clarendon Press, 2010.

APÊNDICES

I – Sobre o Estatuto Editorial da *Kritische Gesamtausgabe* da Obra de Jonas

A *Kritische Gesamtausgabe* foi ordenada em 5 seções com 11 volumes (13 subvolumes) com cerca de 8033 páginas, com capa dura e encadernação formatada nas medidas 15,4 x 22,8 cm. O primeiro volume foi publicado em 2010 e a publicação do último volume planejada para o ano de 2015. A publicação, entretanto, está atrasada. Dos 6 volumes previstos para publicação até 2012, apenas dois foram publicados. Com base nesse atraso, a data prevista para a finalização da publicação das obras de Hans Jonas deve se prolongar para além da planejada. Abaixo segue o “Plano de Edição” da *Edição Crítica Completa das Obras de Hans Jonas* com indicação dos títulos das seções, volumes e subvolumes, número de páginas e data prevista de publicação de cada um dos volumes.

Abt. I: Philosophische Hauptwerke	
Band I/1 Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften 922 S.	Erscheint: Dezember 2009
Band I/2 Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Grundlegung und Anwendung 820S.	Voraussichtliches Erscheinen: 2. Quartal 2012
Abt. II: Vorlesungen	
Band II/1 Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike* 1100S. in 2 Teilbänden.	Voraussichtliches Erscheinen: 4.Quartal 2014
Band II/2 Wissenschaftliche und ontologische Revolutionen* 560S.	Voraussichtliches Erscheinen: 4.Quartal 2011
Band II/3 Leben und Organismus* 1030S. in 2 Teilbänden.	Voraussichtliches Erscheinen: 4.Quartal 2014
Abt. III: Metaphysische, religions- und kulturphilosophische Schriften	
Band III/1 Metaphysische und religionsphilosophische Studien 722S.	Voraussichtliches Erscheinen: 4.Quartal 2011
Band III/2 Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit 531S.	Voraussichtliches Erscheinen: 2.Quartal 2011
Abt. IV: Religionsphilosophische Hauptwerke	
Band IV/1 Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis 568S.	Voraussichtliches Erscheinen: 4.Quartal 2013

Band IV/2 Gnosis und spätantiker Geist II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie

560S.

Voraussichtliches Erscheinen: 4.Quartal 2014

Band IV/3 Gnosis und die Anfänge des Christentums. Religion und Philosophie in der Spätantike*

ca. 600S.

Voraussichtliches Erscheinen: 4.Quartal 2012

Abt. V: Zeitzeugenschaft und Engagement

Band V Briefe, Erinnerungen und Diskussionen

820S.

Voraussichtliches Erscheinen: 2.Quartal 2015

* In diesen Bänden werden die Texte von Jonas in ihrem englischsprachigen Original ediert und in deutscher Sprache kommentiert.

Plano de Edição: Edição Crítica Completa das Obras de Hans Jonas

Seção I: Principais Obras Filosóficas	
Volume I/1 Organismo e Liberdade. Filosofia da Vida e Ética das Ciências da Vida 922p.	Publicado: Dezembro de 2009
Volume I/2 O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica. Fundamentação e Aplicação 820p.	Publicação Prevista: 2º Trimestre de 2012
Seção II: Cursos (<i>Vorlesungen</i>)	
Volume II/1 Tempo e Liberdade. Sobre o Espírito da Antiguidade e da Tardo-antiguidade* 1100p. em 2 Subvolumes.	Publicação Prevista: 2º Trimestre de 2014
Volume II/2 Revoluções Científicas e Ontológicas* 560p.	Publicação Prevista: 4º Trimestre de 2011
Volume II/3 Vida e Organismo* 1030p. em 2 Subvolumes.	Publicação Prevista: 4º Trimestre de 2014
Seção III: Escritos Metafísicos, de Filosofia da Religião e de Filosofia da Cultura	
Volume III/1 Estudos Metafísicos e de Filosofia da Religião 722p.	Publicação Prevista: 4º Trimestre de 2011
Volume III/2 Provocações e Perfis. O Espírito Judeu-Alemão no Tempo – Contra o Tempo 531p.	Publicação Prevista: 2º Trimestre de 2011
Seção IV: Principais Obras de Filosofia da Religião	
Volume IV/1 Gnose e Espírito Tardo-antigo I: A Gnose Mitológica 568p.	Publicação Prevista: 4º Trimestre de 2013
Volume IV/2 Gnose e Espírito Tardo-antigo II: Da Mitologia à Filosofia Mítica 560p.	Publicação Prevista: 4º Trimestre de 2014
Volume IV/3 A Gnose e os Primórdios do Cristianismo. Religião e Filosofia na Tardo-antiguidade* ca. 600p.	Publicação Prevista: 4º Trimestre de 2012
Seção V: Testemunhos (<i>Zeitzeugenschaft</i>) e engajamento	
Volume V Cartas, Memórias e Discussões 820p.	Publicação Prevista: 4º Trimestre de 2015

* Nestes volumes os textos de Jonas serão editados no original inglês e comentados na língua alemã.

II – Cronologia de Jonas



Neste anexo, oferecemos uma extensa cronologia. Antes de iniciá-la, chamamos a atenção do leitor para uma breve orientação sobre a divisão que utilizamos. Ela não segue a divisão que aparece nas *Erinnerungen* (2003). Aí a vida de Jonas foi dividida em uma série de temáticas que dificulta traçar etapas bem marcadas da vida do filósofo. Também não foi adotada a divisão intelectual oferecida pelo próprio Jonas em *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987), uma vez que a divisão cronológica que elaboramos se presta a informar sobre a vida não apenas intelectual do filósofo. Levando tudo isto em consideração, achamos por bem delimitar quatro momentos bem marcados: período de juventude, período de formação, período de emigração e estabelecimento nos EUA.

	Período de Juventude (1903 – 1921)
1903	- Jonas nasceu em 10 de maio, na cidade de Mönchengladbach, Alemanha; filho de Gustav Jonas, dono de uma fábrica têxtil, e de Rosa Horowitz, filha do grande rabino Jacob Horowitz.
1916	- Seu irmão mais novo, Ludwig, morre; - Chega ao seu <i>bar mitzva</i> (בר מצוה), isto é, quando uma criança judia atinge a sua maturidade e passa a ser um membro maduro na comunidade judaica, e consequentemente responsável pelos seus atos, de acordo com a lei judaica;
1918	- Contra a vontade de seu pai, torna-se um membro do sionismo, movimento político que defendia o direito à autodeterminação do povo judeu e à existência de um Estado Judaico, por isso sendo também chamado de <i>nacionalismo judaico</i> ;
1921	- Faz seu exame final do curso secundário (<i>Abitur</i>), bacharel, no Ginásio de Mönchengladbach, com um ensaio de ética universalista, no qual Jonas utiliza já o conceito de responsabilidade, embora naturalmente não adiantando a ideia fundamental de <i>Das Prinzip Verantwortung</i> ³²⁸ .

³²⁸ Este ensaio se encontra atualmente publicado num dos volumes da *Edição Crítica* (cf. KGA III/2, p. 161-166)

	Período de Formação Acadêmica (1921 – 1933)
1921	<p>- Já no semestre de verão desse ano, depois de ter concluído o ensino secundário, Jonas deixa Möchengladbach e passa a estudar filosofia e história da arte na Universidade de Freiburg, época em que foi aluno de Husserl, Heidegger e Jonas Cohn. Com Heidegger, em especial, Jonas assiste a um seminário sobre o <i>De Anima</i>, de Aristóteles, e a um curso sobre as <i>Confissões</i>, de Agostinho³²⁹.</p> <p>- Primeiro encontro com Günther Stern (depois: Anders) e Karl Löwith;</p> <p>- Torna-se membro da corporação estudantil sionista (IVRIA);</p> <p>- Ainda no semestre de inverno desse mesmo ano, Jonas se muda para Berlin, onde estuda filosofia na <i>Universidade Friedrich-Wilhelm</i> com nomes como Eduard Spranger, Ernst Troeltsch, Hugo Greemann, Ernst Sellin e Eduard Meyer, e também realiza estudos judaicos na <i>Hochschule für die Wissenschaft des Judentums</i> [Faculdade de Ciências Judaicas], tendo como professores Julius Guttmann, Harry Torczyner e Eduard Baneth; é desse período o início da amizade com Leo Strauss e Güther Stern (Anders) e também o envolvimento com a corporação estudantil sionista <i>Makkabäa</i> e <i>Kartell Jüdischer Verbindungen</i> [Cartel das Corporações Judias] (KJV).</p>
1922	<p>- Publica seu primeiro artigo “<i>Die Idee der Zerstreuung und Wiedersammlung bei der Propheten</i> [A idéia de dispersão e reunião nos Profetas]” (cf. KGA III/2, p. 3-18), no qual busca apresentar uma interpretação nacional-religiosa da mensagem dos profetas, algo como uma fundamentação histórico-religiosa do sionismo.</p>
1923	<p>- De março a outubro desse ano, Jonas vive em Wolfenbüttel, onde se dedica à sua formação agrícola (<i>Hachschara</i>), pois cogita se mudar para a Palestina; muda de ideia, entretanto, e resolve seguir com os estudos, transferindo, então, no fim desse mesmo ano, para Freiburg, onde mais uma vez se torna aluno de Husserl; no curso de inverno (1923-24) deste reencontra Günther Stern e conhece Rudolf Carnap e Max Horkheimer;</p> <p>- o plano era ficar um ano em Freiburg, mas Heidegger tinha já partido para Marburg, arrastando consigo seus alunos, ao que Jonas acha melhor mudar de universidade também;</p>
1924	<p>- Em Marburg, junta-se já no semestre de verão ao círculo de alunos de Heidegger, dentre os quais se encontravam Gerhard Nebel, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Günther Anders, Walter Bröcker – e Hannah Arendt, que veio para Marburg apenas quando do semestre de inverno de 1924-25. Jonas conhece Arendt ainda no ano de 1924.</p> <p>- O primeiro curso de Heidegger em Marburg que Jonas frequentou (no semestre de verão de 1924) foi <i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i>³³⁰ (cf. HJ-18-1-4 e 18-2-4).</p> <p>- Em Marburg foi também aluno de Rudolf Bultmann, e foi, inclusive, no seminário teológico deste renomado teólogo, que se inicia a amizade de Jonas e Arendt.</p> <p>- No semestre de inverno de 1924-25 Jonas está no curso sobre <i>O Sofista</i>, de Platão, cujas transcrições foram entregues para o Arquivo Heidegger em 1984 (cf. HJ 18-1-5);</p>
1925	<p>- Jonas frequenta o Seminário de Bultmann sobre o Evangelho segundo São João, no qual inicia seus estudos sobre o gnosticismo antigo, apresentando um seminário sobre o</p>

³²⁹ No *Apêndice III*, oferecemos uma exposição detalhada dos cursos e seminários de Heidegger que Jonas frequentou.

³³⁰ Cf. GA 18.

	<p>tema <i>gnosis Theou</i>³³¹.</p> <p>- Jonas frequenta (no semestre de verão de 1925) o curso de Heidegger <i>Zur Geschichte des Zeitproblems</i> e também <i>Logik: die Frage nach der Wahrheit</i> (semestre de inverno de 1925-26) (cf. HJ-18-1-4 e 18-2-4).</p>
1926-1927	<p>- Não há informações precisas sobre este ano. Mas Jonas afirma, em suas <i>Erinnerungen</i> que, depois de ter completado seus créditos e encontrado o tópico de sua tese, ele passa pelas universidades de Heidelberg, Bonn e Frankfurt;</p> <p>- Mais certo é que no outono desse ano termina o trabalho de tese e entrega-o a Heidegger; passa o inverno em Marburg à espera da apreciação do trabalho de tese;</p>
1927-1928	<p>- No semestre de inverno de 1927-28, frequenta o curso <i>Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft</i>³³² (cf. HJ 18-2-5).</p> <p>- Nesse mesmo semestre, Jonas apresenta em 27 de janeiro de 1928 um seminário (<i>Referat</i>) no curso de Heidegger sobre a noção de vontade (cf. HJ-4-10-8). É este seminário que mais tarde será a base do seu primeiro livro, sobre o problema da liberdade em Agostinho, publicado em 1930.</p>
1928-1933	<p>- Obtém o grau de doutor com a tese <i>Der Begriff der Gnosis</i> [O conceito de gnose] (orientada por Heidegger), defendida precisamente no dia 29 de fevereiro de 1928³³³.</p> <p>- O percurso de Jonas depois de defender sua tese alternava principalmente entre Heidelberg, Paris, Frankfurt e Köln. Trata-se de um dos períodos mais nebulosos e sem referências em sua trajetória intelectual. Jonas afirma mesmo que do fim de seu doutorado até a ascensão de Hitler ao poder ele planejou a elaboração de sua habilitação, mas que nunca chegou a estabelecer um tema preciso</p> <p>- É certo que depois de defender sua tese, Jonas parte, ainda em 1928, para Heidelberg, onde por dois semestres estuda com Karl Jaspers, em cujo seminário apresentou um trabalho intitulado “Die zeitliche Struktur der Sorge bei Heidegger” [A estrutura temporal do cuidado em Heidegger]³³⁴, e estudou também especialmente a sociologia da religião de Max Weber (já morto na época) e onde também participou ativamente do círculo de Karl Mannheim (<i>Privatdozent</i> em Heidelberg àquela época) – Jonas participa,</p>

³³¹ Na entrevista a Culianu, Jonas fala de 1926; nas *Erinnerungen*, tudo leva a crer que o ano era 1925. A confirmação pode ser extraída do *Nachlass* de Jonas, que hoje se encontra na Universidade de Konstanz, no qual consta tal seminário (*Referat*), cuja data indica que o trabalho foi proferido exatamente no dia 9 de julho de 1925 (cf. HJ-2-17-43);

³³² cf. GA 25.

³³³ Aqui, uma pequena confusão pode ser feita, pois inicialmente Jonas diz que já no outono de 1928 – portanto, já no fim de 1928 – tinha terminado e entregue seu trabalho de doutorado para Heidegger, mas logo em seguida diz que seu exame final foi no dia 29 de fevereiro de 1928, uma data anterior ao que dissera a respeito da entrega do trabalho. Em qual dos dois lugares Jonas – ou a pessoa responsável pela transcrição da entrevista – comete o lapso? A resposta deve ser em relação à primeira passagem, pois Jonas afirma que a defesa de sua tese se deu em um ano bissexto – algo muito mais difícil de esquecer. Ora, 1928 foi um ano bissexto, 1929 não. Assim Jonas defendeu sua tese em 29 de fevereiro de 1928.

³³⁴ O material preparado por Jonas para esse seminário se encontra hoje no *Archiv* Hans Jonas (cf. HJ-16-17-1). Embora o documento esteja datado, de maneira muito geral, com a inscrição “Hans Jonas, 1928-1929”, o que poderia indicar o semestre de inverno de 1928-29 na Universidade de Heidelberg, o próprio Jaspers parece dar a entender que a apresentação foi provavelmente em maio ou junho, uma vez que em duas cartas, de 4 e 6 de junho de 1928, para Heidegger, ele já comenta tal apresentação do Dr. Jonas (cf. Heidegger/Jaspers, 2006, p. 81; Jaspers, 1989, p. 30).

	<p>em 1929, do Congresso Internacional de Sociologia em Zurich, onde intervém publicamente³³⁵;</p> <p>- Certo é também que ele passou o inverno de 1928-29 em Paris, onde estudou na Sorbonne e também estabeleceu uma breve amizade com Hans Yorck Von Wartenburg, sobrinho do conde Paul Yorck von Wartenburg, um homem de grande cultura cuja correspondência com Wilhelm Dilthey tinha revelado que as ideias mais originais e significativas deste último vinham, na verdade, de Yorck;</p> <p>- Mas durante o verão de 1929, mais precisamente no mês de agosto, Jonas participa também do 16º Congresso dos Sionistas na cidade de Basel [Basiléia]; pouco tempo depois de voltar desse congresso, ele encontra Heidegger e pela primeira vez passa a noite no chalé de Todtnauberg, onde tem uma longa conversa com o ex-orientador</p> <p>- E em 1930, Jonas publica seu primeiro livro, “<i>Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee</i>” [Agostinho e o problema paulino da liberdade: uma consideração filosófica para a gênese da ideia cristã-ocidental de liberdade], e logo em seguida, sua tese doutoral, “<i>Der Begriff der Gnosis</i>” [O conceito de gnose].</p> <p>- Durante todo o período que vai do fim de seu doutorado até 1933, Jonas aspirou seriamente um posto de <i>Privadozent</i>, mas assume que “não soube claramente sobre o que trabalhar durante esses últimos anos na Alemanha”, e com a chegada de Hitler ao poder a questão se tornou supérflua;</p>
	Período de Emigração e de Guerra (1933 – 1949)
1933	- Com a ascensão de Hitler ao poder e o famoso 1º de Abril, dia do boicote contra os judeus, Jonas decide deixar a Alemanha e segue então para Londres (Inglaterra), onde encaminha a preparação de seu novo livro;
1934	- Publica “ <i>Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung Zur Geschichte und Methodologie der Forschung</i> ” [Gnose e o espírito tardo-antigo I: A gnose mitológica. Com uma introdução para a história e metodologia da pesquisa];
1935	- Deixa Londres e se muda para Jerusalém (Palestina), onde ficará até 1949; - Amizade com Gershom Scholem, Hans Lewy, Hans-Jacob Polotsky, George Lichtheim, ShmuelSambursky com a formação do círculo de Pilegesch.
1936	- Visita de seus pais a Jerusalém, e inscrição voluntária de Jonas na organização de autodefesa Hagana em função de levantes árabes contra o plano de assentamentos judeus.
1937	- Primeiro encontro com Eleonore Weiner (que, alguns anos depois, viria a ser sua esposa) e tempo de pesquisa no Instituto Rhodos de Estudos Clássicos para dedicação ao segundo volume do livro sobre a gnose.
1938	- Recebe notícia da morte do pai, e um depois de grande esforço, não consegue tirar a mãe da Alemanha, ela que tinha cedido ao filho, Georg Jonas (irmão de Jonas), seu certificado de imigração para a Palestina. - Neste mesmo ano, Jonas assina alguns contratos na Universidade Hebraica, e, com a

³³⁵ Tal intervenção pública foi publicada com o título “Karl Manheims Soziologie des Geistes” (cf. Jonas, 1929). Hoje se encontra publicada já num dos volumes da *Edição Crítica* de Jonas (cf KGA III/2 , p. 175-180).

	morte de Husserl, ele mesmo se encarrega do discurso de homenagem, publicado no mesmo ano, em hebraico, e atualmente publicado, em inglês, com o título “Edmund Husserl and the ontological question” (cf. Jonas, 2001[1938]), e, em alemão, na <i>Edição Crítica</i> (cf. KGA III/2, p. 181-194).
1939	- Após invasão alemã da Polônia, Jonas escreve seu <i>Unsere Teilnahme an diesem Kriege. Ein Wort an jüdische Männer</i> , que se encontra hoje publicado na <i>Edição Crítica</i> de suas obras (cf. KGA III/2, p. 61-76), e se alista voluntariamente ao exército britânico.
1940	Depois de passar por treinamento no campo de Sarafant, integra o <i>First Palestine Aircraft Battery</i> do exército britânico, e participa de missões em Haifa para expelir os ataques desde Damasco e Beirute.
1942	Deportação da mãe para o gueto de Lodz, e depois para Auschwitz, onde morrerá.
1943	Em plena 2ª Guerra, Jonas se casa, em Haifa, com Eleonore Weiner.
1944-1945	- Agora membro da <i>Jewish Brigade Group</i> , Jonas combate a Alemanha nazista no mediterrâneo e na Itália (até o ano de 1945); - É durante esse período da 2ª Guerra que escreve suas “cartas doutriniais” (<i>Lehrbriefe</i>), em que esboça já os rudimentos do que viria ser sua biologia filosófica.
1945	Cumprir a promessa de que só voltaria a sua antiga pátria como soldado. Isto acontece em junho de 1945, momento em que Jonas atravessa a Alemanha com sua unidade. Visita sua cidade natal, Mochengladbach, e toma conhecimento da morte de sua mãe. Aproveita e viaja também a Göttingen, Marburg e Heidelberg, lugares onde reencontra Bultmann, Jaspers e também Julius Ebbinghaus. Em novembro deste mesmo ano, retorna para a Palestina.
1946	- Sem expectativa de uma cadeira de professor, Jonas não consegue mais que uma atividade docente esporádica na Universidade Hebraica de Jerusalém e no <i>English Council of Higher Studies</i> (até 1948). É nessa época que se confronta com Alfred Whitehead e Henri Bergson.
1947	Palestra “Das Problem des Lebens im Rahmen der Ontologie” [O problema da vida no contexto da ontologia], que, pelo título, é a primeira versão do primeiro capítulo do seu futuro livro <i>The Phenomenon of Life</i> .
1948	- Em 14 de maio acaba o mandato britânico sobre a Palestina e o governo provisório judeu proclama a independência do Estado de Israel. No dia seguinte, 15 de maio, começa a intervenção egípcio-árabe. Jonas é então requerido para o serviço militar como oficial da artilharia do exército israelense. - Escreve uma importante carta para Leo Strauss, na qual revela seu atual programa filosófico, isto é, uma biologia filosófica, salientando, inclusive, a existência de estudos individuais prontos e a serem publicados, como o próprio ensaio “Is god a mathematician?”. Na carta, Jonas pede ainda auxílio a Strauss no sentido de conseguir alguma posição como professor nos EUA. - Neste mesmo ano, nasce sua filha Ayalah;
	Período Final de Emigração: da Passagem pelo Canadá até EUA (1949 – 1993)

1949	<p>- Com a ajuda de Leo Strauss, Jonas consegue uma posição em Montreal, no Canadá, onde se estabelece como <i>fellow</i> da Lady-Davis-Foundation. Nessa época em que esteve em Montreal, Jonas também foi professor particular do filho do magnata Samuel Bronfman, o então jovem Edgar Bronfman, que mais tarde veio a se tornar umas das figuras importantes do judaísmo americano.</p> <p>- Depois (a começar do inverno desse mesmo ano) assumiu cargo de docente no Dawson College, que ficava em Quebec, perto de Montreal. Jonas ministra aí uma “Introdução à Filosofia”, e mesmo com dificuldades de lecionar em inglês faz sucesso com os alunos.</p> <p>- Jonas escreve para Arendt comunicando de sua chegada ao Canadá. Em carta para Arendt, Blücher sugere que Jonas afirma ter planos de voltar [não há referência do lugar para o qual ele pretendia voltar – talvez Jerusalém], mas que ficaria no Canadá até o verão [de 1950], mas Blücher acredita que, na verdade, “ele [Jonas] buscará sua salvação nos Estados Unidos”³³⁶.</p> <p>- Pela primeira vez, Jonas viaja ao nordeste dos EUA durante o natal desse ano. Ele se encontra, em New York, com Hannah Arendt e Günther Stern (Anders) – separadamente, pois já não estavam mais casados –, e com Karl Löwith (então professor na New School). Além de New York, viaja também para Chicago, onde se encontra com Leo Strauss, e também para Cincinnati, lugar onde encontra com Leo Baeck e Jacob Taubes.</p>
1950	<p>- Em maio desse ano (Jonas ainda é professor no Dawson College), nasce do filho Jonathan (John);</p> <p>- Mas, mesmo como professor, Jonas enviara currículo a várias universidades, e quando seu filho nasceu conseguira um posto no Carleton College de Ottawa (Canadá), inicialmente como professor visitante (já a partir de maio de 1950) –título que preferira em vez de professor assistente –, e logo em seguida como professor associado; é a partir do início dessa fase como <i>visiting professor</i> que Jonas considera ter alcançado seu “primeiro posto acadêmico tal como deve ser”. Em seu primeiro semestre em Ottawa, Jonas ministra os seguintes cursos:</p> <ul style="list-style-type: none"> * “História da filosofia antiga até Aristóteles”, * “História da filosofia moderna de Descartes a Kant”, * “Filosofia da religião”³³⁷. <p>- Profere a conferência “Causality and Perception” na <i>American Philosophical Association</i>;</p>
1950-1951	<p>- Importante amizade de Jonas com o grande biólogo Ludwig von Bertalanffy, quem gozava de mais estima de Jonas do que seus próprios companheiros do departamento de filosofia³³⁸;</p>
1951	<p>- Por influência de Leo Strauss e Karl Löwith, Jonas atua, em algumas ocasiões, como professor visitante na <i>Graduate Faculty of New School for Social Research</i>. Na primeira vez, ele ministra o curso “The organism in the theory of being since Descartes [O organismo na</p>

³³⁶ cf. Carta de Blücher para Arendt, de 24-12-1949 (cf. Arendt & Blücher, 2000, p. 110. A percepção de Blücher é confirmada com o que Lore Jonas diz a Scholem em carta de 1º de setembro de 1949.

³³⁷ Cf. carta a Scholem, de 28 julho, Fonds Gershom Scholem, JNUL, 4º, 1599.

³³⁸ Jonas comenta sua relação com Bertalanffy em uma carta a Scholem de 5 de novembro de 1950: “ele era um homem de formação universal e tinha profundos interesses filosóficos. Mas desempenhou, antes de tudo, um importante papel no desenvolvimento da biologia teórica moderna. Ele descobriu a teoria dos sistemas abertos...”. “Ele me chamou de ‘aristotélico antiquado’, para o que até agora não encontrei nenhuma contra-resposta (*Gegenbeschimpfung*) correspondente” (Brief an Fania Scholem, 5. Nov. 1950, Nachlaß Gershom Scholem, JNUL 4º,1599).

	<p>teoria do ser desde Descartes]”. O programa de curso do semestre de verão constava: “O problema da vida numa ontologia filosófica. O background dualista. Descartes, os ocasionalistas, e Spinoza. Materialistas: Hobbes, La Mettrie. As mônadas orgânicas de Leibniz. A teologia crítica de Kant. Evolucionismo, mecanicista e emergentista: Darwin, Bergson, Alexander. O atomismo da genética e as tentativas holísticas (<i>symbolistic</i>) na biologia moderna. A filosofia do organismo de Whitehead”. Não há registros de onde Jonas se instalou durante o período do curso³³⁹. Este curso será editado no volume II/3 da <i>Edição Crítica</i> da obra de Jonas.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Recusa convite da Universidade Hebraica de Jerusalém³⁴⁰, o que lhe custou a acusação de traição ao sionismo; - Jonas publica ainda nesse ano dois ensaios, dentre os quais o importante “Is God a Mathematician?”
1952	<ul style="list-style-type: none"> - Faz primeira viagem para a Europa depois de ter chegado ao continente norte americano. A razão era a apresentação do trabalho “Motility and emotion” no <i>International Congress of Philosophy</i> em Bruxelas (Bélgica), onde conhece Hans Blumenberg, que trazia notícias de Walter Bröck, um ex-colega de Jonas dos tempos de Marburg. Tratava-se de uma convite para lecionar na Universidade de Kiel, coisa que ele viria a recusar; - Jonas vai a New York, provavelmente em função do curso “The organism in the theory of being since Descartes [O organismo na teoria do ser desde Descartes]”, que novamente ministrou na New School no semestre de verão desse ano, e fica na casa de Blücher – e Arendt, que estava fora – por quase dois meses. Em carta datada de 7-6-52 para Arendt, Blücher a informa: “Jonas virá para ficar na quarta [11-6-52], e estou um pouco inquieto. Não ter você aqui já é ruim o bastante, mas daí ter alguém mais em casa, ah, isto é demais”³⁴¹. Em carta já de 14-6-52, Blücher comunica a chegada de Jonas e manda os cumprimentos dele para Arendt e mais a frente, depois de demonstrar pouco humor para conversas com as pessoas em geral, Blücher confessa: “mesmo com Jonas sou bastante curto. Quando você não está ‘por perto’, eu me torno em um verdadeiro demônio”³⁴². Esta situação se prolonga para desgosto de Blücher, que dessa vez, em carta de 21-6-52, mostra-se completamente impaciente: em função da impossibilidade de um descanso, diz ele: “ter Jonas aqui é um incômodo. Não posso mais aguentar as pessoas em minha casa. Porque simplesmente não consigo negar a pessoa. O pobre rapaz finalmente se sente liberado de sua família e quer fazer uso de seu tempo. Na biblioteca, como um bom rapaz, mas também só para viver. E minha vida, com todas as pessoas interessantes nela, é bem atrativa para um intelectual provinciano. Mary [McCarthy] esteve aqui por dois dias, e você tinha que ver o que ele se mostrou para ela. Ela se divertiu muito, mas eu fiquei bem inquieto. Ele é tão ingenuamente franco e egoísta que não se pode sequer ficar irritado com ele, e ele canta seus louvores aos céus que, não preciso dizer, é a melhor forma de me ‘acalmar’. Então, independentemente do que você faça, não morra de pena por seu metidinho [<i>snubby</i>], e não se intrometa. Eu vou sobreviver de alguma forma. Mas nunca mais”³⁴³. A estadia de Jonas tinha certamente acontecido a pedido de Arendt, e o que Blücher afirma mostra de alguma

³³⁹ A confirmação disso está na carta a Gershom Scholem de 10 de outubro de 1951, na qual Jonas também explicita suas boas impressões sobre o curso e os alunos.

³⁴⁰ Em uma carta em hebraico, de 30 de outubro de 1951, Jonas, não sem certa demora em sua resposta, recusa por motivos extra-acadêmicos o convite da Universidade Hebraica de Jerusalém, enviando, inclusive, cópia para Scholem.

³⁴¹ cf. Arendt & Blücher, 2000, p. 185.

³⁴² *Ibid.*, p. 190.

³⁴³ *Ibid.*, p. 193.

	<p>forma a forte amizade de Arendt e Jonas. Em sua carta de 21-6-52 a Blücher, entretanto, Arendt se desculpa com seu marido: “Então, querido, chega de bate-papo! ‘Pelo amor de Deus, arranje um ar-condicionado para o seu quarto’. Eu me sinto péssima por Jonas, eu o convenci a respeito disso, parcialmente por constrangimento e parcialmente por pânico de dinheiro [<i>money-panic</i>]. Então, louca duas vezes. Pobre metidinho [<i>snubby</i>]”³⁴⁴. Em carta de 2-8-52, Blücher comunica o retorno de Jonas para o Canadá e acrescenta uma última ironia: “fui particularmente gentil com ele nos últimos dias, e disse que me desculpava por não ter podido passar mais tempo com ele. Mas ele mal tinha conseguido sobreviver ao único curso que ministrou, então acho que ele entendeu”³⁴⁵.</p> <p>- É desse ano também a publicação o ensaio <i>Gnosticism and Modern Nihilism</i>;</p>
1953	- Publica o ensaio <i>A Critique of Cybernetics</i> ;
1954	<p>- Sai a publicação do livro <i>Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie</i>;</p> <p>- Na virada de 1953-54, o departamento de filosofia da <i>New School</i> decidira contratar Jonas. A decisão envolveu uma batalha nos bastidores. Como o próprio Alfred Schutz revela em sua carta, de 21 de janeiro de 1954, para Gurwitsch, de um lado, ele (Schultz) tinha a intenção de trazer para a <i>New School</i> o fenomenologista Aron Gurwitsch, mas ao contrário de seus planos, o comitê, sob a influência de Leo Strauss e sua panelinha – é este o termo que Schultz utiliza – se decide por Jonas, que recebera 9 votos contra os 7 de Gurwitsch³⁴⁶. Em 27 de janeiro de 1954, Schutz também escreve uma carta para Jonas explicando o resultado. Ele pede que Jonas envie seus temas para que o catálogo de 1954-55 fosse elaborado. No processo, entretanto, aparece o empecilho de Jonas ter já iniciado a tentativa de se tornar cidadão canadense, o que impedia a imigração para os EUA³⁴⁷. Assim, Hans Staundinger decide que Jonas aparecesse no catálogo como professor visitante para que isso não o impedisse de conseguir a cidadania canadense, e ao mesmo pudesse dar as aulas na <i>New School</i> até assumir definitivamente. Essa situação causa um certo entrave entre Schutz e Jonas a respeito da proposta dos cursos que Jonas ministraria³⁴⁸.</p>
1955	- Mas, depois de permanecer em Ottawa de 1950-1955, embora lecionando cursos esporádicos na <i>New School</i> , Jonas se torna, a partir de 1 de janeiro de 1955,

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 195.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 215.

³⁴⁶ cf. Schultz & Gurwitsch, 1989[1985], p. 223.

³⁴⁷ cf. Barber, 2004, esp. p. 156.

³⁴⁸ Barber, 2004, p. 158. Mais dois desentendimentos entre Schutz e Jonas viriam a acontecer, agora em relação ao trabalho de Werner Marx. A primeira desavença concernia o fato de Schutz ter escalado um curso de W. Marx intitulado “Problems of fundamental ontology”, o que obrigava Jonas a mudar o título do curso que ele planejara, o qual também continha o termo “fundamental ontology”. Jonas não se queixou disso apenas, mas também fez questão de enfatizar que W. Marx sequer deveria ensinar o curso, pois Jonas o considerava um “devoto sem crítica” a respeito de Heidegger, tendo, inclusive, rejeitado um artigo de Marx para a *Social Research*. Esse atrito ocorreu no início de 1956, e Schutz afirma em carta de maio de 1956 para Aaron Gurwitsch que “não está, pessoalmente, em bons termos” com Jonas (cf. Schultz & Gurwitsch, 1989, p. 223). Em carta, de maio de 1956, para Gurwitsch, Schutz continua a enfatizar que suas relações com Jonas não são muito boas (cf. Schultz & Gurwitsch, 1989[1985], p. 255). O segundo desentendimento envolveu novamente Werner Marx, só que agora o problema envolveu um trabalho de Marx sobre Aristóteles, trabalho que Jonas não via com bons olhos – algo que Schutz concordava, embora não como algo que fosse motivo para não indicação do cargo de professor para Marx, o que, entretanto, defendia Jonas. Vale lembrar que Gadamer tinha também apreço pelo trabalho de Werner Marx e abriu portas para que publicasse um de seus livros pela editora alemã Nijhoff (cf. Barber, 2004, p. 158). Não obstante estes desentendimentos com Schutz, é Jonas quem escreve o memorial em homenagem à Schutz na *Social Research*.

	<p>definitivamente professor da <i>New School for Social Research</i> em New York, estabelecendo-se especificamente em New Rochelle (NY)³⁴⁹;</p> <ul style="list-style-type: none"> - Começa suas amizades com os matemáticos Wilhelm Magnus e Kurt Friedrichs, com o economista Adolph Lowe (Löwe), com os fenomenologistas Alfred Schütz e Aron Gurwitsch, e também com o teólogo Paul Tillich; intensificação da relação com Arendt e Blücher. - Nascimento da filha Gabrielle; - Em carta de 1 de março de 1955, Arendt pede a Blücher que comunique a Jonas que ela conhecera um amigo de Jonas do Canadá, “um fisiologista de nome impronunciável”, e ainda aconselha Jonas a não ir para lá [ao que tudo indica ela se refere à Hoover Library em Stanford]: “parece paradisíaco – diz ela – mas é o inferno com todas aquelas afabilidades da era moderna”³⁵⁰. - Depois de afirmar não ter notícias de Jonas³⁵¹, Blücher diz em carta do fim de novembro de 1955 que Jonas foi visita-lo³⁵². Em carta da primeira metade de dezembro de 1955, Blücher escreve que gostaria que Camus fosse escolhido para proferir palestra na New School, mas que “provavelmente a coisa toda terminará com Jonas decidindo quem deverá ser”³⁵³.
1956-1957	<ul style="list-style-type: none"> - Já desde 1954, e durante esse período, mais incisivamente, Jonas tenta encaminhar a publicação de seu livro <i>Organism and Freedom</i>, que infelizmente não veio a lume. Tal livro, no qual o filósofo oferece uma visão mais sistemática de sua biologia filosófica, encontra-se atualmente no <i>Hans Jonas Archiv</i>, e será publicado em breve no volume II/2 da <i>Edição Crítica</i>.
1958	<ul style="list-style-type: none"> - Em carta de 29-6-58 para Arendt, Blücher, ao buscar saber se Arendt tinha emprestado seu livro de biologia para alguém, pergunta-se se “Jonas, nosso novo filósofo natural”³⁵⁴ não tinha o tal livro. - Apesar de já um “filósofo natural”, Jonas publica ainda uma versão em inglês de seus trabalhos sobre o gnosticismo: <i>The gnostic religion</i>. - Nesse mesmo ano, Jonas faz sua primeira incursão sobre a questão da técnica moderna em seu ensaio “The practical uses of theory”, o qual publica no ano seguinte.
1959-1960	Retira-se por um ano da New School e passa um ano sabático em Munique ³⁵⁵ .
1961	Profere sua conferência <i>Ingersoll Lecture</i> , intitulada “Immortality and the modern temper”, na <i>School of Divinity</i> da Universidade de Harvard.

³⁴⁹ Segundo Michael Barber, Jonas foi “o primeiro professor da história da [New] School a receber posse no mesmo dia da nomeação [isto é, 1 de janeiro]” (Barber, 2004, p. 157).

³⁵⁰ cf. Arendt & Blücher, 2000, p. 233.

³⁵¹ cf. carta de 1-5-1955 (ibid., p. 253).

³⁵² Ibid., 294.

³⁵³ Ibid., p. 298.

³⁵⁴ Ibid., p. 331-332.

³⁵⁵ Schutz revela o contexto que envolveu essa breve licença de Jonas em uma carta, de 16 de março de 1958, para Gurwitsch: “Jonas foi eleito vice-decano da [New] School no ano 1958-59 (um ano importante, já que se trata do 25º Aniversário da Graduate Faculty), mas colocou como condição que se ausentasse durante o ano inteiro de 1959-60: ele reivindicou a um semestre como sabático, e quer outro como licença de ausência. Ele planeja terminar não apenas seu livro sobre biologia, mas também o terceiro volume (sobre Plotino) de seu livro sobre o gnosticismo, para cujo fim ele quer estar na Europa com sua esposa e os três filhos durante esse ano” (Schultz & Gurwitsch, 1989, p. 288).

1962	Recebe título de doutor <i>honoris causa</i> da <i>Hebrew Union College</i> , em Cincinnati.
1963	<p>- Momento de crítica e rompimento (por mais ou menos dois anos) da relação com Arendt. A razão da desavença era o livreio de Arendt sobre Eichmann. Em 1961, Arendt é enviada como correspondente do <i>New Yorker</i> para cobrir o julgamento de Adolf Eichmann³⁵⁶. De lá enviava suas impressões sobre Eichmann para Blücher, o qual a deixava a par das notícias da imprensa americana sobre o caso; também Jaspers cumpria o mesmo papel da parte da imprensa europeia e Blumenfeld, a imprensa local, israelita. A imagem que Arendt fez de Eichmann não era a de um monstro como esperavam e imaginavam Jaspers e Blumenfeld, mas a de um estúpido. E não era meramente estúpido, era mais exatamente <i>incapaz de pensar</i>. Blücher sempre pensou o mal como um “fenômeno superficial”, e, em carta a Jaspers, ela afirma que essa ideia a impulsionou a subtítular o livro com “a banalidade do mal”. Essa era uma influência que Blücher adquirira a partir da visão de Bertolt Brecht, a qual Arendt não deixou de citar em entrevista. É assim que Young-Bruehl narra o que ela chama de a <i>cura posterior</i> de Arendt diante de seu pasmo frente ao homem que conhecera no julgamento, e que antes imaginava ser de outro modo: se esperava um monstro, convenceu-se de que Brecht e Blücher estavam certos sobre o palhaço e pequeno canalha que apesar de atrocidades não merecem ser tratados como grandes canalhas. Depois de um período realmente conturbado de doença do marido e acidente de carro que lhe custaram sequelas, Arendt começa a trabalhar com o enorme material sobre o julgamento de Eichmann até que começa a aparecer a série dos cinco artigos no <i>New Yorker</i>.</p> <p>- Mas seu relatório não foi publicado de imediato; só apareceu quando de sua volta de Jerusalém a New York. Jonas se recorda que ela o dissera antes mesmo da publicação de seu relatório: “creio que com o que tenho a relatar, gerarei bastante alvoroço em reduto judeu” (<i>Erinnerungen</i> 287). Jonas não sabia o que estava por vir nessa época, pois Arendt não lhe dera detalhes, mas logo o mistério se dissolveu: desde o primeiro artigo Jonas se diz horrorizado: “em primeiro lugar com o tom, em segundo lugar com o toque explicitamente anti-sionista de suas considerações, e em terceiro sobre a ignorância de Arendt a respeito das questões judaicas” (<i>Erinnerungen</i> 287-88). Desses três pontos, o último (conhecimento de judaísmo) não era surpresa para Jonas: “[Arendt] nunca se apresentara como uma autoridade em judaísmo. Sua compreensão sobre o judaísmo era mínimo. Seus conhecimentos de história judia não iam além de Moses Mendelssohn. Para ela a história do judaísmo – do judaísmo moderno, do judaísmo alemão, assimilado e emancipado – começava em essência com o final do século XVIII. Tudo o que vinha anteriormente ficara envolto em uma neblina generalizada e se perdia na obscuridade dos tempos e da Bíblia, que tampouco dominava. Conhecia bem o Novo Testamento; aprendera sobre isto com Bultmann. Nossa Bíblia, ao contrário, nem sequer lera” (<i>Erinnerungen</i> 288). Sobre o <u>sionismo</u> a primeira coisa que Jonas lembra é que Arendt desempenhou um papel apenas de “hóspede” nesse movimento, e isso por pouco tempo. Ela percebeu que uma resposta ao nazismo só poderia vir do sionismo e que o programa de assimilação judia estava fadado ao desastre³⁵⁷. Mas nunca abandonou sua</p>

³⁵⁶ Arendt propôs-se a William Shawn (editor do *New Yorker*) para fazer a cobertura do julgamento (cf. Young-Bruehl, 1993, p. 418). Uma vez aceita a proposta, ela entra em contato com Kurt Blumenfeld (importante nome do movimento sionista), pedindo-lhe que a mantivesse informada a respeito das notícias que circulavam na imprensa israelense sobre o caso. Muito antes de se propor como relatora do julgamento, discutia por carta com Jaspers sobre o processo legal de extradição de Eichmann da Argentina até Israel.

³⁵⁷ Discutir o conhecimento e participação de Jonas com o sionismo é tarefa de gente extravagante. Desde cedo, aos 16 anos, Jonas esteve envolvido com o movimento recebendo primeiro a recriminação de seu próprio pai, que acreditava ainda em uma assimilação pacífica dos judeus, depois do grande pensador e seu professor Edmund Husserl, que ao saber que Jonas participava do círculo sionista acusara a neutralidade e

	<p>vinculação à esquerda alemã, por grande influência de seu esposo Günther Stern (depois Anders), que era comunista, e ajudara a fundar o partido. De qualquer forma, o compromisso pessoal foi com o sionismo e isto não era resultado da influência do próprio Jonas, mas em função da influência de Kurt Blumenfeld, especialmente com a ascensão de Hitler. Por volta de 1936 confessa-se a Jonas como sionista. Mas não durou muito, pois já depois da guerra Jonas afirma ter lido seu ensaio “Sionismo reconsiderado”, onde ela claramente se afasta do movimento. Jonas, Scholem e uma amiga de Arendt que trabalhara com ela na Alijah juvenil ficaram consternados com a mudança de posição de Arendt.</p> <p>Sobre o <u>tom</u> de Arendt, sua biógrafa explicita claramente que no livro ela “exibia com frequência seu estilo irônico e um tom imperativo; e algumas de suas passagens mais polêmicas se distinguem por uma peculiar insensibilidade” (Young-Bruehl, 1993[1982], p. 430). Jonas ficou especificamente insatisfeito com a maneira com a qual ela apresentava os seus artigos, num tom sarcástico e mesmo errôneo sobre o papel dos judeus e do sionismo. Ele exemplifica sua insatisfação com a alteração que Arendt fez do título do artigo de Robert Weltsch, de “Levava com orgulho, a mácula amarela” por “Levava com orgulho, a estrela amarela”, pois ela assim insinuava que este “tinha dado aos nazis a ideia da estrela amarela dos judeus”. E acrescenta: “nem sequer sabia, ou preferiu esquecer, que o distintivo amarelo tinha sido um invento medieval” (<i>Erinnerungen</i> 290).</p> <p>Jonas liga para Arendt e demonstra sua insatisfação e vontade de ter com ela pessoalmente, e escreve, inclusive, uma carta. Mas a conversa por telefone demonstrara que ele nada conseguiria: “Arendt não escutava a razões quando já tinha formado sua própria opinião sobre algo” (<i>Erinnerungen</i> 290). Jonas a lembrara do fato de que seus amigos conheciam e expressavam sempre seu <i>am-ba-arazut</i> (desconhecimento de questões judaicas). Arendt permanecera implacável: chega a dizer que a tese da perenidade do anti-semitismo era uma invenção sionista do final do século XIX. Com isso, Jonas se dá conta de que ela “nem sequer conhecia a Pésaj-Hagadá, onde está escrito: ‘de geração em geração, desde os faraós, levantam-se da cama para exterminá-los’” (<i>Erinnerungen</i> 291). Eram erros fáticos, de história, que ela não conhecia e ainda fechava os olhos, nunca os admitindo. Mas ao que parece foi a tese da banalidade do mal que lhe foi “difícil de perdoar”, isto é o modo como ela buscou mostrar que Eichmann era “inocente”, “não sabia o que fazia”, e que “cumpria fielmente aquilo que lhe havia sido encomendado” (<i>Erinnerungen</i> 292). Com essa situação Jonas via ruir o que era entre eles o princípio de uma tolerância intelectual: “Bem, pensas assim sobre uma coisa, e eu penso diferente, mas ambos temos uma boa base, e uma posição séria sobre o tema, e ainda assim podemos chegar a conclusões distintas” (<i>Erinnerungen</i> 293). Mas para Jonas, a atitude de Arendt sobre o caso já não era respeitável. Ela demonstrava não conhecer certos fatos, mas não o admitia. Era Jonas que tinha rompido com ela, e não o contrário, como o afirma a biógrafa de Arendt, Elizabeth Young-Bruehl³⁵⁸. Jonas diz não saber o tempo exato que esta ruptura perdurou, mas que isto levou algo em torno de dois anos.</p>
1964	Palestra “Heidegger and Theology” na Drew-University, em New Jersey, que

pureza da vocação filosófica de Jonas, participava ativamente dos congressos do movimento, “recrutando”, inclusive, palestrantes e personalidades para esses eventos, como o próprio Kurt Blumenfeld (*Erinnerungen* 289), lutou na guerra contra a Alemanha nazista, e por fim sofreu duras críticas de seus amigos judeus ao recusar um posto na Universidade de Jerusalém quando já instalado em New York (e isto principalmente por motivos familiares).

³⁵⁸ Enquanto Young-Bruehl (1993, p. 447) diz “Jonas escreveu a Hannah, a ao não receber resposta, cortou toda comunicação com ela”.

representou uma dura crítica a Heidegger. A conferência foi proferida também em cidades alemãs como Frankfurt a. M., Heidelberg, Göttingen, Marburg und Tübingen. O *contexto* do ensaio era: “os problemas da hermenêutica, em especial o papel desempenhado pelo último Heidegger quanto à linguagem da teologia protestante”. Tratava-se, assume Jonas, de um “sério ataque contra Heidegger”, eis como Jonas enxerga esta conferência. O motivo pelo qual foi Jonas a abrir o colóquio internacional era o fato de ter sido aluno de Heidegger, que era a opção inicial, mas que não pôde ir. Pensava que o ex-aluno ofereceria uma visão favorável do mestre. Mas já pela razão do aceite do convite se percebe que o que os participantes do colóquio veriam seria outra coisa. Diz Jonas:

“Essa foi uma das raras vezes que não fui de uma sinceridade irreprovável, pois não fiz qualquer coisa para dissipar a impressão de que forneceria uma introdução favorável à Heidegger, em um espírito amistoso em relação a ele. Mas me disse ao contrário: ‘agora, é a minha vez, o momento de prestar contas’”.

Repercussão. E como é sabido, o “discurso fez sensação”, com direito a ovação e primeira página do *New York Times*. Jonas concedeu, inclusive, uma entrevista no dia seguinte ao correspondente do Jornal, entrevista que apareceu na primeira página da parte cultural. Segundo o próprio Jonas: “uma história de guerra na primeira linha de frente, com uma larga manchete”.

Reações. Embora uma das mais eficazes retoricamente, tal conferência foi também uma das mais cuidadosamente discutida intelectualmente. O *exemplo maior* dado por Jonas é o texto de William J. Richardson, que defendia, ao contrário de Jonas, a compatibilidade entre o último Heidegger e a teologia cristã. Pouco mais de um mês da conferência proferida por Jonas, Richardson profere sua própria conferência em ataque ao texto de Jonas, no curso anual sobre Suarez na Fordham University [trata-se de “Heidegger and God: and professor Jonas”]. Jonas não foi convidado, mas ouviu falar do evento e foi ao mesmo. Ele chega atrasado, pois tivera problema para estacionar o carro, e, ao entrar na sala de conferência, a primeira palavra que ouve é “Jonas”. Richardson se referia à conferência de Jonas na Drew University, e apresentava sua resposta às teses de Jonas. Para Richardson, Jonas compreendera mal Heidegger. Ao contar esse episódio, Jonas mostra que não ficou satisfeito com a resposta de Richardson, ao contrário do que poderia se pensar com sua declaração a Cúlianu. Pois ele diz que a exposição de Richardson sobre Heidegger “tratava, para dizer em termos ligeiramente satíricos, da validade cristã de sua última filosofia, de seus arranjos com a fé cristã em Deus”.

As reações se estenderam pela Alemanha também, pois Jonas foi convidado para proferir novamente sua conferência sobre Heidegger, especialmente nas universidades de Frankfurt e Heidelberg, evitando, claro, Freiburg, que ainda contava com a presença do próprio Heidegger. Sobre as reações, Jonas conta o seguinte:

“Lembro-me sempre que Theodor W. Adorno ficou entusiasmado, enquanto Gadamer parecia nervoso, mas não se juntou à discussão e me confidenciou mais tarde: ‘não quero colocar nossa amizade em jogo. Portanto, eu lhe entendo. Mas, privadamente, sou obrigado a lhe dizer que sua crítica à Heidegger é completamente equivocada’”.

Em Tübingen, Jonas teve seu primeiro e último encontro com Ernst Bloch. No dia seguinte à conferência, Bloch convida Jonas a sua casa, e ele passa a tarde na casa de Bloch, onde têm uma boa conversa.

“No conjunto”, diz Jonas, “minha conferência foi em toda parte bastante

	<p>aplaudida, seguida não sem alguma alegria maligna”. Heidegger, claro, soube da conferência, e por meio de Richardson, que encontrara com Heidegger por ocasião da publicação de seu livro, Jonas teve a notícia de que seu antigo mestre se queixara: “Jonas, meu antigo aluno, circulou esse verão, ou primavera, de universidade em universidade, com um grande ataque contra mim’. Mas a queixa estava nisso que segue: ‘e ninguém se levantou para tomar partido ao meu favor’”. Segundo Jonas, um exagero, pois “houve, sim, aqui e ali os que se levantaram para defender o ponto de vista heideggeriano”.</p>
1965	<p>Reconciliação com Arendt. Foi pelo impulso de Lore, sua esposa, que Jonas toma a atitude de reatar a amizade de uma vida, embora sob o acordo entre eles de nunca tocar no assunto do livro de Arendt sobre Eichmann. A amizade continuou a mesma apesar daquela lacuna. Apesar do novo modo altivo que encontrara nela, depois da pequena separação, algo que Jonas atribuía a sua fama, ela não perdera aquilo que ele chamou de “gênio da amizade”. Para representar isto ele recorda dois episódios. O primeiro refere-se ao fato de que Arendt o incluíra em seu testamento por saber das dificuldades que Jonas teve em determinado momento da vida em New York – algo que ele só veio a saber depois da morte dela por intermédio de seu advogado e primo, que morava em Tel Aviv, Ernst Fürst, quem lhe dissera que Arendt só o tirou de seu testamento quando fora aprovada a <i>Lex Arendt</i>, lei pela qual ela lutou por sete anos para que fosse aprovada em reconhecimento de judeus que com a ascensão do nazismo foram privados da oportunidade de habilitarem-se, isto é, de entrarem no circuito profissional alemão como professores. O segundo episódio salientado por Jonas é aquele da assistente de Arendt, Sally, a quem ela pagou de maneira independente a educação privada de seu filho. Além do “gênio da amizade”, esses episódios confirmam aquilo que acima vimos Arendt confessar como parte de sua personalidade, seu <i>money-panic</i>.</p>
1966	<p>- Publicação daquele que Jonas considera ser sua obra mais importante: <i>The Phenomenon of Life</i>. - Profere a conferência “Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical”, apresentada originalmente no International Colloquium on the Origins of Gnosticism, em Messina entre os dias 13-18 de Abril de 1966. Mais tarde, esta palestra foi publicada com o título “The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood” (cf. PE XIII 263-276).</p>
1967	<p>Apresenta em outubro deste ano, no Colóquio sobre Judaísmo e Cristianismo, na Harvard Divinity School, a conferência “Jewish and Christian elements in philosophy”, que viria a compor depois o livro <i>Philosophical Essays</i> (cf. PE 21-44)</p>
1968	<p>- Em janeiro deste ano, Jonas apresenta a primeira conferência em que trata de sua ética da responsabilidade: “Contemporary problems in ethics from a Jewish perspective”. Dois meses depois, em março, Jonas volta mais uma vez à reflexão ética, agora no simpósio dedicado ao livro de seu colega Adolph Lowe, com a conferência “Socio-economic knowledge and ignorance of goals”, que traz já uma primeira versão do imperativo de responsabilidade. Ambos os textos foram publicados mais tarde no livro <i>Philosophical Essays</i> (cf. PE 81-104; 168-182). - Jonas e Arendt ministram, juntos, um curso sobre o <i>Teeteto</i> de Platão³⁵⁹;</p>

³⁵⁹ Como revela Kohn (2006, p. 91): “numa tarde de domingo no início de junho de 1968, Lore e Hans Jonas, juntamente com Hannah Arendt, deram uma festa no jardim da casa de Jonas em New Rochelle, que fica a uma curta viagem de trem de distância da cidade de New York City. A ocasião marcou a conclusão dos

	- A palestra <i>Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects</i> é apresentada originalmente perante a Academia Americana de Artes entre os dias 26-28 de setembro deste ano, que viria a ser publicada na primavera do ano seguinte na importante revista <i>Daedalus</i> ³⁶⁰ .
1969	- Reencontro e reatamento das relações com Heidegger, depois do rompimento durante a ascensão do nazismo. Neste mesmo ano, Jonas profere sua conferência de homenagem ao 80º aniversário de Heidegger: “Wandel und Bestand”, publicada como livro no ano seguinte. - Como resultado do impacto público de seu ensaio sobre a experimentação com sujeitos humanos, Jonas passa a fazer parte da fundação <i>Hastings Center</i> , da qual se torna membro através do convite do próprio fundador, Daniel Callahan. Jonas contribuirá com esse instituto durante os 20 anos seguintes.
1970	Jonas frequenta, como convidado especial, o Centro Médico da Universidade de São Francisco, onde toma parte dos novos avanços na área de transplante de órgãos (cf. <i>Erinnerungen</i> 318). Neste mesmo ano, ele escreve seu ensaio <i>Against the stream</i> , publicado pela primeira vez, entretanto, apenas quatro anos mais tarde em seu <i>Philosophical essays</i> (1974).
1971	Publica seu ensaio “The scientific and technological revolutions”, publicado também mais tarde no livro <i>Philosophical Essays</i> (cf. PE 45-80).
1972	Em carta de 23-7-1972, para Arendt, Jonas anuncia já está ocupado com o tratado que àquela época ela chamava em título estritamente privado de <i>Tractatus-ethico-technologicus</i> , o qual viria a ser sua obra mais famosa.
1973	Publica o seu grande <i>Organismus und Freiheit</i> .
1974	Publica o livro <i>Philosophical Essays</i> .
1975	Morre a grande amiga de Jonas, Hannah Arendt, em cujo velório, no dia 8 de dezembro, na Riverside Memorial Chapel, em New York, ele pronuncia o seu panegírico, que foi publicado no ano seguinte na <i>Social Research</i> .
1976	- Em abril deste ano, Jonas profere conferência em homenagem de Arendt, no simpósio em memória da pensadora realizado pela New School. Apesar de escrito originalmente em inglês, o texto foi publicado neste mesmo ano em uma versão alemã, e só no ano

curso do semestre de primavera de Arendt e Jonas na Graduate Faculty of the New School for Social Research. Cada um deles lecionou dois cursos, dos quais um, o seminário sobre o Teeteto de Platão, eles lecionaram juntos (*co-taught*). Retrospectivamente, a gente se pergunta por que eles fizeram aquilo, uma vez que o seminário, a despeito de sua considerável promessa, foi uma experiência pedagógica contenciosa. Os interesses de Jonas eram históricos e epistemológicos, enquanto Arendt estava interessada em revelar o pensamento de Platão, e por extensão toda forma de pensamento, enquanto uma atividade que não resulta em conhecimento de tipo algum. Não é preciso dizer, os dois velhos amigos nunca mais repetiram o experimento novamente”.

³⁶⁰ Diferentemente do que diz Jonsen (1998, p. 77) a respeito da data, que segundo ele foi novembro de 1967, o ensaio de Jonas foi primeiro apresentado em setembro de 1968, e publicado na primavera de 1969, na revista *Daedalus* (cf. Jonas, 1969), sendo depois publicado com revisões mínimas no livro de Jonas intitulado *Philosophical Essays*. O convite, entretanto, como o próprio Jonas o relata em suas *Memórias*, aconteceu, de fato, em 1967 (cf. *Erinnerungen* 316).

	<p>seguinte, em inglês, na <i>Social Research</i>.</p> <p>- Em julho deste mesmo ano, morre seu antigo professor e amigo Rudolf Bultmann, em cuja homenagem Jonas profere, em simpósio em memória do famoso teólogo, sua conferência “Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes”.</p> <p>- No outono deste ano ainda, Jonas se aposenta da <i>New School</i> e passa a se concentrar na finalização de seu livro sobre a ética da responsabilidade, com o qual já estava envolvido desde o início dos anos 70.</p>
1978	Publica o livro <i>On faith, reason and responsibility</i> .
1979	Publica o famoso <i>Das Prinzip Verantwortung</i> , que lhe rende sucesso estrondoso quase imediato.
1981	Publica o opúsculo <i>Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?</i> [Potência e impotência da subjetividade], versão substancialmente aumentada da primeira versão em inglês, publicada em 1974.
1982-1983	Durante este período, leciona como professor convidado (na cadeira Erich Voegelin) na Universidade Ludwig-Maximilian, em München.
1984	Recebe da faculdade de teologia protestante da Universidade Eberhard-Karls, de Tübingen, o prêmio Leopold-Lukas. Na cerimônia de entrega do prêmio, Jonas profere sua conferência <i>Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme</i> , que já tinha sido publicado em inglês numa primeira versão, em 1978.
1985	<p>- Publica <i>Technik, Medizin und Ethik</i>.</p> <p>- Profere, nas Jornadas “Sociedade Industrial e Ética do Futuro” da Fundação Friedrich-Ebert, entre os dias 25 e 26 de outubro de 1985, em Bonn, a palestra “Zur Grundlegung einer Zukunftsethik”, publicada mais tarde no último livro publicado pelo próprio Jonas (cf. PUMV 128-146). É nessa mesma jornada que Apel apresenta seu ensaio crítico sobre Jonas;</p>
1986	<p>No segundo semestre desse ano, Jonas se encontra mais uma vez numa jornada pela Alemanha:</p> <p>- Em 20-22 de Junho, Jonas se encontra em Essen, onde profere, no Sexto Congresso de Direito Político do Partido Social Democrata Alemão, a conferência “Rechte, Recht und Ethik: wie erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungs-techniken?”;</p> <p>- Em 9 de outubro, ele concede entrevista a Andreas Isenschmid, para a Rádio Suíça³⁶¹;</p> <p>- Dias depois, em 15 de outubro, agora em Heidelberg, profere a palestra “Wissenschaft als Personaliches Erlebnis”.</p>
1987	- Em 11 de outubro, agora na cidade de Frankfurt am Main, ele oferece ao mundo “Technik, Freiheit und Pflicht”, discurso de agradecimento por ocasião do recebimento do Prêmio da Paz das Livrarias Alemãs;
1988	Publica o importante opúsculo <i>Materie, Geist und Schöpfung</i> .

³⁶¹ A entrevista foi publicada mais tarde com o título de “Heideggers Entschlossenheit und Entschluss” (cf. Jonas/Isenschmid, 1988).

1990	Doutor <i>honoris causa</i> da Universidade de Bamberg.
1991	Doutor <i>honoris causa</i> da Universidade de Konstanz.
1992	<ul style="list-style-type: none"> - Doutor <i>honoris causa</i> da Universidade de Berlin. - Profere, em 25 de maio deste ano, a conferência <i>Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts</i>, publicada postumamente como livro no ano seguinte. - Publica <i>Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutung</i>.
1993	<p>Último discurso de Jonas, “The outcry of mute things”, pronunciado em 30 de janeiro de 1993, em Udine (Itália), por ocasião do recebimento do Prêmio Nonino, honrando <i>Das Prinzip Verantwortung</i> como o melhor livro traduzido para o italiano durante o ano de 1992. O texto originalmente escrito em inglês foi mais tarde publicado numa coletânea editada por Lawrence Vogel (cf. Jonas, 1996, p. 198-202). O filósofo o fez contrariando todos os conselhos médicos que o preveniam de fazer viagens transatlânticas. Jonas morreu seis dias depois, em 5 de fevereiro de 1993, aos 89 anos, após retornar da Itália, em sua casa em New Rochelle, New York.</p>

III – O Encontro entre Heidegger e Jonas: uma cronologia

No quadro que se segue, apresentamos as relações entre Jonas e Heidegger a partir da correlação entre datas, locais e o que aconteceu. A reconstrução dos fatos indicados foi elaborada a partir principalmente das *Erinnerungen*, mas também de entrevistas, ensaios autobiográficos, cartas e documentos do *Hans Jonas Archiv* em Konstanz.

1921	Freiburg	- Depois do Bacharelado, Jonas ingressa na Universidade de Freiburg, onde no semestre de verão assiste tanto ao seminário de Heidegger sobre “Prática Fenomenológica para Iniciantes” (que, neste semestre, tinha como tema o <i>De Anima</i>), como também seu curso sobre Agostinho ³⁶² .
1921-1923	Berlin	- Do semestre de inverno de 1921 até o fim da primavera de 1923, Jonas passa “três semestres berlinenses”; durante esse período, ele realiza: * Estudos filosóficos: frequenta, por exemplo, o curso de Eduard Spranger sobre a <i>Crítica da Razão Pura</i> ; é neste curso que ele se torna amigo de Günther Stern (Anders); * Estudos de judaísmo: esse foi, inclusive, um dos motivos para a vinda de Freiburg para Berlin.
1923	Wolfenbüttel	- De março a outubro de 1923, Jonas dá um intervalo em seus estudos e ingressa em sua formação agrícola, com o intuito de se transferir para a Palestina; - A desistência se deu em função do conselho de um camponês que, ao saber que Jonas era filho de fabricante, sugere-lhe que melhor seria que ele utilizasse a cabeça antes que os membros.
1923-24	Freiburg	- No semestre de inverno desse ano tem Husserl como professor, e, no curso deste, reencontra Günther Stern e conhece Rudolf Carnap e Max Horkheimer; - O plano era ficar um ano, mas Heidegger tinha já partido para Marburg, arrastando consigo seus alunos, ao que Jonas opta por mudar de universidade também.

³⁶² Jonas diz que seu primeiro curso com Heidegger foi sobre o *De Anima* de Aristóteles (cf. WPE I 14; *Erinnerungen* 82). Tratava-se de um seminário ministrado por Heidegger sobre a “Prática fenomenológica para iniciantes” (Gadamer afirma que esse é o curso ora publicado na *Gesamtausgabe*). Husserl ficava com os alunos “avançados”. Como destaca Theodore Kisiel, entretanto, freqüentavam o seminário para iniciantes Oscar Becker e Karl Löwith, que na época já não eram mais iniciantes, e, ao que tudo indica, tal seminário não foi publicado nas *Gesamtausgabe* de Heidegger (cf. Kisiel, 1993, p. 554n11). Assim, apenas o curso sobre “Augustinus und der Neuplatonismus”, o qual se encontra no volume 60 da *Gesamtausgabe* (cf. GA 60, p. 160-299), representa a memória do primeiro curso que Jonas freqüentou sob os auspícios de Heidegger (cf. *Erinnerungen* 82) – o curso “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung”, volume 61 da *Gesamtausgabe* não é, ao que parece, portanto, o texto do curso frequentado por Jonas, ainda que seja de se esperar que muito da interpretação que Heidegger desenvolve aí coincida com o que foi apresentado naquele seminário para iniciantes.

1924	Marburg	<ul style="list-style-type: none"> - Já no semestre de verão deste ano, Jonas integra o círculo de alunos de Heidegger (dentre os quais se encontravam Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Günther Anders, Gerhard Nebel, Walter Bröcker, – e Hannah Arendt, que chega em Marburg quando do semestre de inverno de 1924-25). Jonas se diz mais próximo, àquela época, de Arendt, Bröcker e Nebel; - O primeiro curso de Heidegger em Marburg que Jonas assistiu (no semestre de verão de 1924) foi “Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie” (cf. HJ 18-2-1)³⁶³; - Em Marburg foi também aluno de Rudolf Bultmann, e é no seminário teológico deste que se inicia a amizade de Jonas e Arendt. - No semestre de inverno de 1924-25 Jonas está no curso sobre <i>O Sofista</i>, de Platão, cujas transcrições tiveram como destino o Arquivo Heidegger em 1984³⁶⁴ (cf. HJ 18-1-5);
1925	Marburg	<ul style="list-style-type: none"> - No semestre de verão, Jonas está no “Seminar über Descartes, Meditationen” de Heidegger (cf. HJ 18-2-1), frequentando também “Zur Geschichte des Zeitproblems”, depois publicada como v. 20 da GA (cf. HJ 18-2-2); - No semestre de inverno, Jonas está no curso de <i>Lógica</i> (cf. GA 21) ministrado por Heidegger no inverno de 1925-26 (cf. HJ 18-2-3 e -4, HJ 2-17-10 e -11); - Depois de Jonas ter apresentado seminário no curso de Bultmann, este pede que Heidegger oriente Jonas em sua tese de doutorado;
1926	?	<ul style="list-style-type: none"> - Não há informações precisas sobre onde Jonas estava nesta data. Ao que parece, ele não frequentou os cursos de Heidegger neste ano.
1927 (Semestre de outono)	Marburg	<ul style="list-style-type: none"> - No outono deste ano, ele termina tese e entrega o trabalho para Heidegger;
1927-28 (semestre de inverno)	Marburg	<ul style="list-style-type: none"> - Jonas passa o inverno em Marburg à espera da apreciação do trabalho de tese; - No semestre de inverno também frequenta o curso

³⁶³ Este curso se encontra hoje no volume 18 da *Gesamtausgabe* de Heidegger.

³⁶⁴ O editor do volume 19 da *Gesamtausgabe* afirma: “No verão de 1984, o senhor Dr. Hermann Heidegger descobriu na “Reserva de Rötibuck” [*Rötibuckspeicher*] a transcrição da preleção, elaborada pelo Dr. Hans Jonas (New School for Social Research, New York, USA), que me foi concedida por ele em setembro de 1984. Este manuscrito foi subsequentemente incorporado por mim àquela época para a parte consagrada a Aristóteles já estabelecida e foi uma valiosa ajuda para a elaboração da parte consagrada a Platão” (cf. GA 19, p. 667).

		<p>“Phänomenologische Interpretation on Kants Kritik der reinen Vernunft”, atual v. 25 da <i>Gesamtausgabe</i>. (cf. HJ 18-2-5).</p> <p>- Neste mesmo semestre, Jonas apresenta em 27 de janeiro de 1928 um seminário (<i>Referat</i>) no curso de Heidegger sobre o Conceito de vontade (cf. HJ-4-10-8). É este seminário que mais tarde será a base do primeiro livro de Jonas sobre o problema da liberdade em Agostinho, publicado em 1930.</p> <p>- 29 de fevereiro de 1928: Jonas defende seu doutorado.</p>
1929		- Pouco tempo depois de voltar do 16º Congresso dos Sionistas na cidade de Basel (durante o verão deste ano), Jonas encontra com Heidegger, e pela primeira vez Jonas passa a noite no chalé de Todtnauberg, onde tem uma longa conversa com o ex-orientador.
1933		Em função do discurso de reitorado de Heidegger e apoio ao nazismo, Jonas corta relações com o antigo professor.
1945		Conversa com Bultmann, que assume não ter reatado relações com Heidegger desde 1933.
1948 (1949)		Heidegger procura Bultmann, que pede a Heidegger uma retratação por sua posição durante 1933.
1959-60	Heidelberg	Heidegger envia mensagem a Jonas, que rejeita reconciliação.
1960		Conversa entre Jonas e Bultmann sobre o ocorrido em Heidelberg, quando da rejeição de Jonas em reconciliar-se com Heidegger. Bultmann dá seu apoio a Jonas e conta-lhe sobre o ocorrido entre ele (Bultmann) e Heidegger, em 1948.
1964	New York e várias cidades alemãs	Jonas profere sua conferência “Heidegger e a Teologia”, que representou uma dura crítica a Heidegger.
1968	Viagem de Jonas à Alemanha e Suíça	Jonas escreve uma carta para Heidegger, no sentido de uma tentativa de reconciliação. Heidegger responde à carta e eles se encontram em Zürich, onde acontece reconciliação.
1969 (2 de agosto)		Heidegger escreve carta para Arendt, e comenta sobre encontro com Jonas;
1969		Arendt escreve uma carta tanto para Jonas como para

(8 de agosto)		Heidegger
1969 (29 de Setembro)	Bonn	Jonas profere sua conferência “Wandel und Bestand”, que se tornou uma contribuição ao <i>Festschrift</i> dos 80 anos de Heidegger.
1969 (19 de novembro)		Jonas escreve uma carta a Bultmann, informando-lhe de sua reconciliação com Heidegger.
1975	New Rochelle	Jonas envia suas transcrições das palestras de Heidegger para a <i>Gesamtausgabe</i> (cf. HJ-18-1). Neste mesmo período, Heidegger escreve para Jonas para obter informações sobre a morte de Arendt e aproveita para agradecê-lo pelo envio de suas transcrições.