

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Hans Jonas



Vol. 6 nº 1 - 2021
ISSN 2526-110X

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
UFRRJ

Reitor:

Roberto de Souza Rodrigues

Vice-Reitor:

Cesar Augusto Da Ros

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:

Lúcia Helena Cunha dos Anjos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2019 Editora do PPGFIL -
UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença
Creative Commons - Atribuição Não Comercial
Sem Derivações 4.0 Internacional.

Editor: Francisco José Dias de Moraes

Editora desta edição: Michelle Bobsin Duarte
(UFRRJ)

Comitê Editorial

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Cristiane A. de Azevedo

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Michelle Bobsin Duarte

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Aurélien Knüfer (Université de Montpellier
3, França)

Domenico M. Fazio (Università del Salento-
Itália)

Eduardo Brandão (USP)

Evandro Barbosa (UFPEL)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ
/PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Márcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörn
University, Suécia)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcos Fanton (UFES)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Stéphane Pujol (Université de Toulouse, França)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Enunciação: Revista do Programa de

Pós-Graduação em Filosofia da

UFRRJ. Vol.6, n. 1 (2021)

Seropédica: Editora PPGFIL-UFRRJ.

133 p.

ISSN : 2526-110X

SUMÁRIO

i

Editorial

Michelle Bobsin Duarte

1

Hans Jonas, 1921-1945. O filósofo que declarou guerra

André Stock

21

Hans Jonas e a Engenharia Biológica: Entre o Problema Metodológico e o Desafio Ético

Jelson Oliveira

33

Para uma necessária expansão da dignidade

Lilian S. Godoy Fonseca

46

A crítica de Hans Jonas à ética kantiana

Michelle Bobsin Duarte

61

O dualismo gnóstico como forma radical da negação do mundo

Thiago V. R. de Vasconcelos

73

A Interação Psicofísica: do modelo intuitivo de Jonas ao modelo sistemático da FES

Wellistony Carvalho Viana

96

Hans Jonas e um marxismo livre de utopia: alguns comentários

João Batista Farias Júnior

107

Thou Shalt Care for the Vulnerable Image of Man!

Roberto Franzini Tibaldeo

121

Carta ao Primo Gerald

Hans Jonas – Tradução de André Stock

Dossiê Hans Jonas

Atualmente, postula-se que a humanidade tenha se tornado uma agência geológica devido ao alcance de nossas ações via tecnologia, vivemos a Era do Antropoceno.

Nossa situação é marcada pela constatação do possível comprometimento das condições de existência e manutenção da teia da vida no planeta, caso continuemos a nossa marcha de consumo depredador e de emissões de gases de efeito estufa. A aniquilação massificada da vida já é uma realidade, se considerarmos o fato de vivermos a sexta extinção em massa, que tem como causa a ação humana. No dramático cenário contemporâneo, o pensamento de Hans Jonas se mostra profícuo justamente por trazer reflexões filosóficas sobre as modificações do poder de ação humana via técnica moderna e a necessidade de se pensar uma ética que corresponda ao *novum* da tecnologia contemporânea. Além disso, Jonas nos propôs uma compreensão do fenômeno da vida que reconhece a dignidade de todos os viventes, ao mesmo tempo que concebe o ser humano como parte de um sistema maior que deve ser preservado para que haja vida humana e não humana no futuro.

Os autores e autoras do presente dossiê são pesquisadores e pesquisadoras especialistas no pensamento do filósofo, os quais fazem parte do GT Hans Jonas na ANPOF e do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq.

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Hans Jonas, 1921-1945. O filósofo que declarou guerra

Hans Jonas, 1921-1945. The philosopher who declared war

André Stock*

 <https://orcid.org/0000-0003-1162-4890>

Resumo: A palavra portuguesa *Ambiente* provém do latim *Ambiens*, que significa “volta ao redor”, do verbo *Ambire*: *ambi*: “em volta”; mais *ire*: “ir”; – *ambi*, por sua vez, vem do grego *αμφι* (*amfi*), que também exprime a ideia de “ao redor de”, “de ambos os lados”, “numa e noutra parte”; *ambi* nos remete também a antiga palavra latina *ambigo*, “discutir”, “entrar em controvérsia”. Discorrer sobre os **ambientes** em que Hans Jonas viveu, significaria fazer uma volta ao redor de Hans Jonas, uma volta ao redor do espaço, do lugar de seu pensamento e de sua *vida*; uma volta ao redor de sua formação, de suas influências, de sua existência. Nesse sentido, ambicionamos apresentar um conjunto de fatos, evidências e postulados que demonstrem a pertença de Hans Jonas a certos ambientes, em toda a sua ambiguidade e controvérsia.

Palavras-chave: Hans Jonas, Ambientes, Antifascismo, História, Existência.

Abstract: *The Portuguese word **Ambiente** comes from the Latin **Ambiens**, which means “turn around, from the verb **Ambire**: **ambi**: “around”; more **ire**: “go”; – **ambi**, in turn, comes from the Greek **αμφι** (**amfi**), which also expresses the idea of “around”, “on both sides”, “in and out”; **ambi** also refers us to the old Latin word **ambigo**, “to discuss”, “to enter into controversy”. In this sense, we aim to present a set of facts, evidences and postulates that demonstrate the belonging of Hans Jonas to certain **ambientes** (environments), in all its ambiguity, in its controversy.*

Keywords: *Hans Jonas, Environments, Antifascism, History, Existence.*

Introdução e advertência

Esse artigo é a adaptação de um capítulo de minha tese de doutorado, intitulada “Meia existência, 1921-1945. (Anti)messianismo, Antifascismo, Existencialismo: ambientes outros

* Doutor em Filosofia pela PUC Rio, linha de pesquisa em Filosofia e a Questão Ambiental com a tese intitulada “Meia existência, 1921-1945. (Anti)messianismo, Antifascismo, Existencialismo: ambientes outros na gênese do pensamento de Hans Jonas. É Colecionador de Arte Contemporânea Brasileira desde 2000 (www.colecaoalmonstock.com).

na gênese do pensamento de Hans Jonas”. A tarefa de escrutinar a vida de Jonas para situar o leitor nos primeiros ambientes de seu pensamento – propósito maior da tese – me levou a colocar o seguinte subtítulo, no capítulo da tese: “*prolegômenos para análise dos ambientes do Antifascismo e Existencialismo*”. A ideia era, neste capítulo “histórico-biográfico”, pavimentar uma base para discussões ulteriores, não apenas sobre a antiga questão grega da *teoria vs. práxis*, mas também com a intenção de demonstrar que o pensamento de Jonas fôra bastante marcado por suas escolhas políticas – e, principalmente, pelos acontecimentos de sua juventude até 1945.

Posto isto, a maior parte do que segue foi escrito sobre três eixos: 1. sobre o livro *Memórias*¹ (que infelizmente ainda não foi traduzido no Brasil), 2. sobre a pesquisa que fiz dos documentos do *Hans Jonas Archiv* na Alemanha; e 3. sobre a literatura e testemunhos contemporâneos dos anos 20 e 30 (inclusive relatos de alguns filósofos do núcleo de Jonas, como Löwith, Heidegger, Arendt, Bulltman, Jaspers, etc). O objetivo era fornecer um panorama da vida do filósofo desde o ponto de vista da gênese de seu pensamento: sua infância, sua família e seu judaísmo; depois, sua vida como estudante de filosofia nas universidades alemãs, seus tempos subsequentes como exilado, e como intelectual reconhecido; finalmente, Jonas soldado combatente aliado.

Ambiente de uma infância abastada

Hans Jonas nasceu na pequena cidade alemã de Mönchengladbach, em 10 de maio de 1903, no interior de uma família judia burguesa. Sua infância transcorre sem grandes tropeços até a Primeira Guerra Mundial: ela estoura em 1914, quando tinha apenas 11 anos e, segundo seu próprio testemunho, foi um dos *dois* acontecimentos que mais marcaram sua infância. O segundo acontecimento foi o afundamento do Titanic: para Jonas criança, tanto a guerra quanto o naufrágio lhe davam “a impressão geral de que nossa vida era aborrecida”². Entretanto, para o menino Jonas, tudo o que era apaixonante acontecera no passado – e consequência, tudo estava somente à sua disposição nos livros, principalmente aqueles da Antiguidade – com destaque ao livro *As mais belas lendas da Antiguidade Clássica*, de

¹ JONAS, H. *Memórias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Todas as citações são por mim traduzidas da versão espanhola.

² *Ibidem*, p. 27.

Gustav Schwab – nas palavras do filósofo sua influência mais duradoura. Em 1º de agosto de 1914 estoura a primeira guerra, e a Antiguidade dá lugar ao tumulto do conflito: a mais vívida recordação de Jonas criança é a passagem incessante dos trens com soldados por Möechengladbach, sua cidade. Mas também a lembrança de soldados em marcha: três deles, de Brandenburg, em passagem pela cidade, pernoveram na sua casa.

Jonas recorda, então, que seu pai viajou imediatamente a Colônia, para entrevistar-se com as autoridades militares e apresentar ajuda que, de fato, ocorreu: pois 120 teares da fábrica da família passaram a funcionar para a máquina de guerra. Ele lembra também de que a primeira vitória em território belga se dera pela esmagadora superioridade técnica de um canhão até então nunca usado, secretamente construído pela casa Krupp. Leitura sobre a antiguidade, fascínio pela técnica moderna (inclusive a bélica) e uma guerra mundial de quatro anos marcaram sua infância e começo de adolescência.

Ambiente da adolescência e do sionismo

Ao fazer 13 anos, em 1916, em plena guerra, seu Bar-Mitzvah se deu nas sombras da morte do seu irmão primogênito: e na constatação, pelos alemães, que a guerra estava sendo perdida, uma vez que a quantidade de baixas era enorme. Jonas narra também que a fome começava a grassar (tendo relatado inclusive incursões ao campo para tentar “sub-repticiamente conseguir” alguns ovos para combater a desnutrição sua e de seu irmão, que sofreu problemas cutâneos terríveis). A respeito dessa infância e adolescência povoada de lembranças e vivências da guerra, apresentamos o relato de um diálogo entre Jonas e um professor de seu colégio, acontecido já ao final da guerra, e que nos parece especial: o professor, chamado *Ernst Brasse*, tinha o hábito de perguntar, todo começo de aula, se havia algo de novo no cenário da guerra. Quando um aluno relatou o naufrágio de um barco inglês, no canal, torpedeado por alemães, o professor exclamou:

Excelente notícia. Esperamos que tenham se afogado muitos soldados!”. Jonas relata que instintivamente levantou o braço e exclamou “É possível desejar algo assim?” – ao que o professor respondeu “Ah! Não seria cristão, não é mesmo?” sendo a réplica de Jonas: “Quero dizer que não seria humano.”³

³ *Ibidem*, p.52.

Esta cena teria sido, segundo Jonas, um ponto de inflexão. Nesse sentido, é preciso destacar que o adolescente Hans Jonas em formação tinha em ambas as famílias, tanto do lado paterno como do lado materno, inúmeras figuras inspiradoras. Ambas as famílias, Jonas e Horowitz, pertenciam a um alto extrato social, e o surgimento de figuras familiares ilustres – tanto a nível local como nacional, e também no que diz respeito às comunidades judaica e alemã – se tornaram fortes exemplos para seu futuro. Da parte materna, lado mais humanista, podemos destacar, além do seu avô – um rabino polonês muito famoso –, um tio chamado Leo Horowitz, médico gastroenterologista muito respeitado em Düsseldorf e grande estudioso da história – e também das teorias de Einstein (presenteou Jonas na adolescência com *A queda do Império Romano*, de Gibbon); havia também uma tia-avó chamada *Friederike Kempner*, que ficara famosa na Alemanha como poetisa, tendo publicado muitos livros, mas que se notabilizara por ter conseguido, em audiência com o imperador Guilherme I a supressão de uma lei que obrigava o isolamento dos presos na Alemanha. Da parte paterna, seu pai possuía uma grande fábrica de tecidos, assim como um tio seu era também um bem-sucedido fabricante de chapéus na Suíça; um irmão de seu avô, Jonas Benjamin Jonas, foi conselheiro durante anos da cidade de Mönchengladbach, e também recebedor de uma Ordem da Coroa, além de único participante judeu de uma associação católica – feito notável para a época.

Apesar de pertencer a famílias ilustres e de alto extrato social, o que lhe garantia segurança invejável na época, Jonas observava que tal fato não impedia que notasse o preconceito com sua etnia: “O antissemitismo era, em definitivo, uma realidade cotidiana, e estava muito presente – ainda que não assumisse formas veementes tampouco agressivas – como atitude.”⁴ Não obstante existirem cerca de trezentas famílias judias em sua cidade natal (cerca de 1200 pessoas segundo Jonas), e que existissem escolas judias – e mais, que alunos judeus pudessem cursar escolas laicas – não existiam manifestações culturais fora da órbita das sinagogas, a não ser no âmbito sionista. Sendo Jonas de uma família judaica importante na comunidade, desde cedo demonstra interesse pelo judaísmo. Aliás, nas *Memórias* afirma que “sempre foi influenciado por suas leituras da tradição judaica”.

Suas primeiras leituras acerca do judaísmo concentraram-se em **duas importantes vertentes**, para que ele – segundo o próprio relato – se reunisse com o seu *próprio* judaísmo.

⁴ *Ibidem*, p.64.

A primeira vertente foi a dos Profetas – lidos, segundo Jonas, “sobre o prisma da moderna investigação historiográfica”⁵ ; segunda vertente foram os escritos do que se considerava então como o moderno judaísmo: aquele de Martin Buber. Esse judaísmo moderno o levou também ao sionismo, pois dialogava com a situação da época, em que um antissemitismo virulento já se mostrava em vários ambientes: a queda do Império Alemão, o ambiente da derrota da I Grande Guerra, a implementação da República de Weimar e, finalmente, na ascensão das milícias hitleristas: já muito jovem Jonas percebe que o antissemitismo, crescente e irrefreável na Alemanha, tornara-se o bode expiatório para todas *débacles* do país. Em sua consciência, se desenvolveu fortemente uma noção de não pertencimento como cidadão alemão de credo judeu. Não se considerava, enfim, assimilado.

Jonas relembra também da importância de Kant, com sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, afirmando que ele próprio também faz parte daqueles judeus que enxergaram na filosofia prática de Kant um espírito bíblico. Diz o filósofo em uma passagem das *Memórias* que “não cabe dúvida de que o imperativo categórico e a voz do Sinai estão relacionadas de algum modo. Em qualquer caso, percebia algum tipo de parentesco”.⁶ Jonas chega a citar a passagem kantiana que mais o inspirou: justamente a do início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Não há absolutamente nada no mundo, tampouco fora dele, que possamos pensar como bom sem restrição, com exceção única de uma vontade santa”.

A respeito do caminho no sionismo, após longas brigas com seu pai (que era Presidente da *Associação Central de Cidadãos Alemães de Credo Judeu*, que reunia duas cidades além da sua), Jonas teria recomendado a seu pai a leitura de um jornal semanal judaico chamado *CV* – muito popular na Alemanha entre 1922 e 1938 – pois tratava-se de uma constante crônica sobre o antissemitismo emergente no país e de combatê-lo. A chegada, depois desses embates com o pai, de um neurologista sionista na cidade, motivou Jonas a fundar um grupo de discussão do sionismo: “*Quando começou a despertar em mim o sionismo, imediatamente tive claro que o verdadeiramente necessário era emigrar para a Palestina*”.⁷

⁵ Jonas se refere aqui à Escola Histórico-religiosa de Wellhausen, Gunkel e Gressmann.

⁶ JONAS, H. *Memórias*, p.73.

⁷ *Ibidem*, p.80.

Ambiente das Universidades Alemãs

Meu pai sempre teve claro desde o princípio: “Hans irá para a Universidade”. Se ia estudar uma carreira com futuro ou não, isso não tinha a menor importância. A empresa sempre renderia o suficiente para manter alguém com uma profissão que não dá dinheiro, como a do filósofo, por exemplo.⁸

Aqui havia, no pai de Jonas, uma antiga tradição judaica segundo a qual o filho mais sábio é o melhor e por ele e seus estudos há que se fazer sacrifícios: donde sua boa vontade e desejo de quanto mais “*pura*” a carreira de seu filho, tanto melhor. É bem provável que, caso Jonas se tornasse um ortodoxo, provavelmente seria um rabino, seguindo a grande tradição do célebre avô materno, o que sempre tornaria a família ilustre. O desejo paterno de uma carreira irretocável chegou ao ponto de seu pai preparar minuciosamente todos os detalhes de sua estadia em Freiburg para estudar justamente com Husserl, a grande estrela da filosofia alemã dos anos 10/20: ao jovem Jonas bastava ali chegar.

De 1921 até 1928, ano do término de seu doutorado, Jonas passa 7 anos na universidade. Os primeiros anos, de 1921 a 1923, ficam divididos entre as Universidades de Freiburg e a prestigiada Universidade de Berlim, atual Humboldt Universität. Seu primeiro contato com a filosofia foi assistir as aulas magistrais de Husserl sobre a História da filosofia moderna, de Descartes à Leibniz. Como recém-chegado, tinha também que frequentar o seminário para principiantes conduzido pelo jovem professor não-titular Martin Heidegger. Ao apresentar-se ao jovem professor Heidegger – que ministrava um seminário sobre o *De anima* de Aristóteles – este lhe perguntou: “*Sabe grego?*”, Jonas respondeu “*Sim*”, ouviu em resposta “*Então não há problema*”⁹. Mais a frente, entretanto, Jonas profere a respeito de sua convivência com Heidegger, palavras ambíguas, que demonstram desconfiança em relação ao antigo mestre:

Tudo aquilo [as classes de Heidegger] superava minha capacidade de compreensão, mas algo atravessava minha alma, isto é, convencia-me que era filosofia viva: meu ouvido endossava as preocupações filosóficas, enquanto minha consciência era testemunha dos resultados da filosofia. Nisso a profundidade do pensamento de Heidegger era extremamente fecunda, e não era possível abrigar em si nem por um segundo a suspeita de que aquilo era mero teatro.¹⁰

⁸ *Ibidem*, p.85.

⁹ *Ibidem*, p.88.

¹⁰ *Ibidem*, p. 90.

O ambiente na Berlim colossal

Antes de seguir com Jonas, é preciso algumas palavras sobre Berlim. Isto é, falar sobre o que já era e em que se transformou a capital no período de ascensão do fascismo. Para isto separamos um trecho do livro *Berlim no Tempo de Hitler*, que pode simbolizar em que se transformou essa grande cidade europeia do período pós I Guerra até a ascensão de Hitler:

A vida cotidiana em Berlim numa época em que o próprio cotidiano desaparece, [é uma vida] em que todos são dominados por uma política totalitária, pois esta cidade se transformou no período nazista numa cidade colossal, a capital de um império de mil anos, construções, olimpíadas... Na verdade uma cidade que alterna cabarés, bares elegantes, restaurantes sofisticados, concertos, moda luxuosa, suásticas, bandeiras nazistas, música clássica no rádio... No momento do advento de Hitler [1933], ela tem apenas dois milhões de habitantes...[mas] vai ser transformada em uma metrópole, onde trabalharão 4 milhões de escravos [1944], imigrados da Europa. Berlim será o centro industrial militar do III Reich consagrado ao armamento...¹¹

Em Berlim, segundo Jonas, à parte sua amizade com o filósofo Leo Strauss, suas maiores influências berlinense foram Martin Buber e Franz Rosenzweig, ainda que achasse que a tradução da bíblia hebraica para o alemão, organizada por ambos, se tratasse de um lúgubre anacronismo: pois à medida que Buber e Rosenzweig avançavam na tradução, também avançava o antisemitismo; ao fim e ao cabo, quando a obra foi terminada, segundo Jonas, “os judeus-alemães eram quase inexistentes”.

Desta parte de sua vida, qual seja, de sua educação em Berlim, Jonas nos mostra as ambiguidades do judaísmo alemão, em muitos exemplos: desde o fato de sentir-se livre pelo fato dos grupos judaicos na cidade representarem diferentes mundos – o que “reduzia” a sensação de pertencer a uma etnia – até questões mais interessantes, como o fato de relatar, por exemplo, que a massa de judeus exilados do *tzarismo* era ajudado na cidade com um único objetivo: mandá-los para a América, pois representavam um corpo estranho ao judaísmo assimilado alemão (o fato de falarem *Yiddish*, segundo Jonas, era considerado uma distorção da língua alemã); ou mesmo uma ambiguidade mais que anedótica, como a diferença entre os grupos de jovens sionistas: quando em comparação com o seu, formado

¹¹ MARABINI, J. *Berlim no tempo de Hitler*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. p. 9.

por jovens estudantes universitários, Jonas observa e relata que um grupo de excursionistas chamado *Blau-Weis* possuía uma hierarquia interna a qual o jovem estudante de filosofia não se exime de chamar de “inspiração fascista”: “a classe dirigente [do grupo] significava ali quase uma organização de corte fascista, pois o princípio de caudilhagem de Mussolini exercia sobre este movimento juvenil nacional judío e seus fanáticos seguidores uma certa atração”¹²

O ambiente literário de Thomas Mann

Biograficamente, consideramos a memória sobre Thomas Mann de extrema importância. Thomas Mann fazia parte do minúsculo ambiente daqueles que desde muito cedo anteviam um futuro terrível, e foi também um escritor que esteve no centro das preocupações filosóficas e políticas da época – seus “Discursos contra Hitler” são memoráveis. É preciso lembrar que após a publicação de *Os Buddenbrooks* em 1900 – que lhe valeria o Nobel de Literatura em 1929 – seu segundo escrito de grande sucesso fôra seu discurso republicano de 1922 “*Von deutscher Republik*”, em defesa da República de Weimar. Thomas Mann não é apenas um escritor brilhante, mas um grande intelectual e ativista político. E Jonas identifica em Mann um profundo conhecimento da filosofia contemporânea na Alemanha dos anos 20, além, é claro, de exaltar junto com seus colegas de universidade o humanismo que Mann defendia:

Minha época de estudante em Berlim, a parte minhas atividades sionistas e minha carreira, também foi uma fase em que aprendi muito do que acontecia no plano literário e intelectual. Todos nós, membros de meu círculo de amigos sionistas ou do meu círculo filosófico-acadêmico, havíamos lido *A Montanha Mágica* de Thomas Mann; em qualquer circunstância podíamos citar alguma passagem ou fazer alusões que em seguida compreendíamos. Neste livro e em *José e seus irmãos* há mais do que em toda a escola fenomenológica, incluindo o próprio Husserl! Uma página de Thomas Mann contém análises mais profundas que tratados completos acerca da constituição do mundo objetivo em atos intencionais de consciência.¹³

Tão interessante quanto saberem os jovens colegas de Jonas *de cor* (de coração) passagens deste livro monumental, são as próprias palavras de Thomas Mann, que no nosso entender, mais que influenciaram a vida política e o trabalho posterior de Hans Jonas. Suas

¹² JONAS, H. *Memórias*, p. 103.

¹³ *Ibidem*, p.109.

palavras foram uma verdadeira inspiração para a vida e para o trabalho posterior de Hans Jonas, por isso a importância de, abaixo, citar passagens importantíssimas dos discursos de *Hans Castorp* em “*A Montanha Mágica*”, que cremos ser embrionárias das atitudes de Jonas e de inspiração fundamental *da filosofia do organismo*. Diz Mann sobre o organismo:

Os volumes eram pesados e difíceis de manejar **[não é possível não lembrar dos livros científicos que Jonas pediu a sua esposa Lore enviasse ao front de guerra]**. Para lê-los, quando deitado, Hans Castorp apoiava a borda inferior sobre o peito ou o estômago. Isso não deixava de ser incômodo, mas ele o suportava pacientemente. De boca entreaberta, fazia os olhos percorrerem as páginas eruditas, que se achavam iluminadas pela claridade vermelha... Hans Castorp realizava investigações profundas; lia, enquanto a lua, a passo comedido, seguia sua órbita sobre o vale alpino, cintilante de cristais; lia livros que tratavam da matéria orgânica, das qualidades do protoplasma, da substância sensível que, entre a composição e a decomposição, se mantém numa estranha existência intermediária, e da evolução de suas formas desenvolvidas a partir de tipos fundamentais, primitivos e todavia sempre presentes; lia com insistente interesse o que os livros diziam sobre a vida e o seu sagrado e impuro mistério O que era a vida? Não se sabia. Sem dúvida, bastava ser vida para que tomasse consciência de si mesma, mas ela não sabia o que era. Sem dúvida, enquanto propriedade de reagir a estímulos, a consciência já despertava em certa medida, nas camadas mais baixas e menos adiantadas de seu surgimento, e era impossível fixar em determinado ponto de sua história coletiva ou individual a primeira aparição de fenômenos conscientes, e tampouco se devia fazer a consciência depender, por exemplo, da existência de um sistema nervoso. As formas animais mais inferiores não dispunham de sistema nervoso, e muito menos de cérebro, mas ninguém se atreveria a negar-lhes a capacidade de sentir estímulos. Além disso, podia-se entorpecer a vida, a própria vida, e não somente certos órgãos especiais destinados à recepção de estímulos, que esta porventura criasse, a saber, os nervos. Podia-se suspender temporariamente a irritabilidade de toda substância dotada de vida, no reino vegetal tanto como no reino animal; era possível narcotizar ovos e espermatozoides por meio de clorofórmio, cloral hidratado ou morfina. A consciência de si mesma era, pois, uma simples função da matéria organizada em prol da vida, e sob grande intensificação a função dirigia-se contra seu próprio portador, convertia-se no desejo de pesquisar e explicar o fenômeno que lhe deu origem, na tendência esperançosa e desesperada da vida para conhecer-se a si própria, na autoinvestigação da natureza, que sempre acaba sendo vã, já que a natureza não se pode resolver em conhecimentos nem a vida pode contemplar seus segredos últimos.... O que era a vida? Ninguém sabia. Ninguém conhecia o ponto da natureza de onde ela brotava e onde se acendia. A partir desse ponto, nada havia no âmbito da vida que não estivesse em relação ou vagamente relacionado; mas a relação da própria vida com algo outro parecia não haver. A única coisa que talvez se pudesse afirmar a seu respeito era que a estrutura devia ser de tal modo evoluída que não tinha, nem de longe, igual no mundo inanimado. A distância entre a ameba com seu pseudópode e o animal era insignificante e desprezível em comparação com a que existe entre o fenômeno mais simples da vida e a outra parte da natureza, que nem sequer merecia ser qualificada de morta, uma vez que era inorgânica. Pois a morte não era senão a negação lógica da vida; entre esta, porém, e a natureza inanimada abria-se um abismo por cima do qual a ciência em vão se empenhava por lançar uma ponte.... Mas então, o que era a vida? Era calor, o produto calorífico de uma instabilidade preservadora da forma, uma febre da matéria que acompanhava o processo de incessante decomposição e reconstituição de moléculas de albumina, estas mesmas insubistentes, dada a complicação e engenhosidade de sua estrutura. Era o ser daquilo que em realidade não podia ser, daquilo que, a muito custo

e mediante um esforço delicioso e aflitivo, consegue chegar, nesse processo complexo e febril de decadência e renovação, ao equilíbrio no ponto do ser. Não era nem matéria nem espírito. Era qualquer coisa entre os dois, um fenômeno sustentado pela matéria tal e qual o arco-íris sobre a queda-d'água, e igual à chama. Mas, se bem não fosse material, era sensual até a volúpia e até o asco, o impudor da natureza tornada irritável e sensível com respeito a si própria, e a forma lasciva do ser. Era um movimento clandestino, mas perceptível no casto frio do universo, uma secreta e voluptuosa impureza composta de sucção e evacuação, uma exalação excretória de gás carbônico e de substâncias nocivas de procedência e qualidade ignotas...”¹⁴

E sobre o estatuto do corpo, tão importante na filosofia futura de Jonas, Mann coloca as seguintes palavras na boca de Castorp:

O corpo que então se lhe afigurava, esse ser singular e esse eu vivente, era portanto uma enorme pluralidade de indivíduos que respiravam e se alimentavam, que, em virtude da sua subordinação orgânica e da sua adaptação a uma finalidade especial, tinham perdido sua existência própria, sua liberdade e sua vida independente, haviam se transformado em elementos anatômicos, a tal ponto que a função de alguns se restringia à irritabilidade em face aos estímulos da luz, do som, do tato, do calor, ao passo que outros só sabiam modificar sua forma mediante contração, ou secretar líquidos digestivos, e ainda outros estavam aptos exclusivamente a proteger, sustentar, veicular humores ou servir à procriação. Havia casos em que se afrouxavam os laços dessa pluralidade orgânica, reunida para formar um eu elevado, casos nos quais a multidão de indivíduos não se associava, senão de uma forma superficial, numa unidade de vida superior... Com tudo isso, permanecia inexplicável a obra do protoplasma, e parecia vedado à vida compreender-se a si própria. A maioria dos processos bioquímicos não somente era desconhecida, como também era inerente à sua natureza esquivar-se à compreensão... **Ninguém compreendia o metabolismo, ninguém sabia nada da natureza da função nervosa** [grifo nosso] ... A enfermidade era a forma licenciosa da vida. E a vida por sua vez? Não passava ela, quiçá, de uma doença infecciosa da matéria, assim como aquilo que se podia denominar geração espontânea talvez fosse apenas uma enfermidade, uma excrescência causada por uma irritação do imaterial? O início da marcha para o mal, para a voluptuosidade e para a morte dava-se, sem dúvida, no lugar onde, provocada pelo prurido de uma infiltração desconhecida, realizava-se aquela primeira condensação do espírito, aquela vegetação patologicamente exuberante do seu tecido, mescla de prazer e de repulsa, que constituía a fase mais primitiva do substancial, a transição do imaterial ao material. Eis o que era o pecado original.¹⁵

Tendo estudado quatro semestres entre Berlim e Freiburg, Jonas tomou a decisão, em 1923, aos 20 anos, de preparar-se para emigrar para a Palestina. Inscreveu-se então num grupo de treinamento que o levou durante oito meses a uma área rural para aprender trabalhos agrícolas, de colheita, de plantio e de pastoreio – e no qual participou de jornadas que começavam ao alvorecer e duravam 14 horas. Segundo Jonas “foi uma época de trabalho

¹⁴ MANN, T. *A montanha mágica*. São Paulo: Cia das Letras, 2017, pp. 315-318.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 320, 323, 329, respectivamente.

muito dura, pois não estava acostumado a este tipo de esforço físico, mas aprendi tudo o que podia. Já podia conduzir o arado de cavalos e traçar um sulco reto”. Em troca disso, tinha um pequeno pagamento, cama e comida. O inusitado era que este trabalho agrícola era voluntário, e *somente os judeus o faziam a troco de nada*, inclusive em propriedades de não judeus, o que os tornava um grupo excêntrico para as populações locais, uma espécie de atração. Após esta experiência, voltou a acompanhar novamente Heidegger em Marburg, para onde este havia sido transferido desde Freiburg. Lá, Jonas conhece Hannah Arendt, com quem trava amizade no seminário sobre o Novo Testamento, de Bultmann: eram os dois os únicos filósofos (e judeus) em um grupo formado majoritariamente de teólogos. Com Bultmann, desenvolve com grande aptidão os estudos sobre o gnosticismo: “Minha obra sobre a Gnose...não foi mais que minha etapa oficial de estudante de doutorado: uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção do Dasein humano, a uma matéria histórica concreta, neste caso a Gnose da antiguidade tardia.”¹⁶ Jonas explica sucintamente o motivo deste trabalho doutoral, que entregou para Heidegger em 1928 e no qual recebeu um *summa cum laude*:

No seminário sobre o Novo Testamento de Bultmann decidi preparar um trabalho sobre o conceito de entendimento divino de *gnosis theou* do Evangelho de João, e por meio deste fui mergulhando (em parte animado pelo interesse do próprio Bultmann sobre a Gnose) nos fundamentos histórico-religiosos deste universo conceitual. Em consequência, a questão deixou de ser especificamente sobre o Novo Testamento, e o resultado foi um trabalho monstruoso, pelo qual Bultmann ficou tão admirado que me encorajou em convertê-lo no tema de minha tese de doutorado.¹⁷

Em 1929, depois de feito doutor, Hans Jonas podia se dar ao luxo de passar temporadas em diferentes universidades, com o intuito de estudar e retrabalhar a sua tese: para isso, precisava apenas, como dizia, “*de uma boa biblioteca e um entorno rico em intercâmbios intelectuais*”. Assim, passou temporadas em Paris, Frankfurt, Heidelberg e Colônia, aonde no inverno de 1932/33 pôde assistir o triunfo de Hitler. Foi quando decidiu emigrar para a palestina.

O ambiente do exílio

¹⁶ JONAS, H. *Memorias*, p.126.

¹⁷ *Ibidem*, p. 127.

Quando Hitler foi nomeado, no final de janeiro de 1933, Chanceler da Alemanha, Jonas foi para casa de sua mãe e disse-lhe segundo suas próprias palavras: “Graças a Deus. Enfim chegou o momento. Esta é a única maneira de livrar-nos desta peste. Em poucos meses perderão toda a credibilidade. Alguma hora teria que chegar sua hora, e como são verdadeiros dementes, estarão quebrados em pouquíssimo tempo”¹⁸. Jonas declara que foi somente em 1º de abril, ante o aumento indiscutível e continuado do poder nazi, que teve clara a perspectiva de que durasse quanto durasse aquilo, “nenhum judeu que respeitasse sua honra podia permanecer neste país”. Mas antes de falar sobre sua fuga da Alemanha, convém falarmos um pouco da situação de Hitler a respeito dos judeus na Alemanha Nazista.

Segundo o historiador e especialista suíço Philippe Burrin, seria preciso destacar que Hitler, em seu afã nacionalista – que se traduzia numa ambiciosa política externa – não se deveria negligenciar a questão do antissemitismo: o problema estrutural do antissemitismo já grassava na Europa há algumas décadas. Burrin sublinha que uma nova geração de historiadores abordou os fenômenos conexos do antissemitismo e do III Reich de uma forma bem mais problemática, e ao mesmo tempo mais fecunda em termos de chave mais eficiente de compreensão geral dos acontecimentos. Para os novos historiadores, Hitler e o III Reich não foram movidos desde o princípio pela dupla estratégia de uma expansão territorial e do antissemitismo traduzido no extermínio dos judeus; esses historiadores começaram a pensar o regime de Hitler como uma espécie de “*anarquia autoritária*”: no qual, não obstante a invenção da eficiente e demolidora propaganda nazista (que fornecia ao regime um certo ar monolítico e coeso) começou-se a pensar a *entourage* de Hitler, isto é, seu corpo político, como um “poder que perdia-se e exacerbava-se num emaranhado de forças rivais...que estava estruturalmente fadada a divagar e improvisar”¹⁹ – mas que tal emaranhado, esse grupo anárquico, de um modo ou de outro *sempre se fixaria nessa figura central e populista de Adolf Hitler e, portanto, em suas idiossincrasias*, uma das quais o antissemitismo, como um ódio visceral e formador de sua personalidade. Ódio que nunca arrefeceu (ao contrário, aumentava a cada dia) e que comandou, **na anarquia**, o seu desejo de destinação mortífera para a etnia. Parece que o mesmo acontece com o atual messias brasileiro e sua *entourage*,

¹⁸ *Ibidem*, p.140.

¹⁹ BURRIN, P. *Hitler e os judeus*. Porto Alegre: L&PM, 1991, p.8.

todos eleitos em sua esteira e improvisando o que chamam de “administração”. Se realmente houvesse uma política definitiva nesse duplo objetivo, como se pensa tradicionalmente – de expansão territorial e extermínio dos judeus – a Guerra teria sido menos complexa *e o extermínio dos judeus teria sido percebido muito antes – e não no começo do fim da guerra, quando da libertação dos campos*. Assim, a batalha contra os judeus não foi o cumprimento de um programa, segundo Burrin, mas um processo de perseguição que se radicalizou de tal maneira que suas atrocidades ultrapassaram todos os limites do humano. É sabido que, na época, entre as populações, crescia – partilhada pelo fervor fanático por Hitler (que era um verdadeiro herdeiro destas concepções que circulavam então por toda a Europa) – a crença de que haveria um *complot judaico* contra as nações europeias, especialmente a Alemanha, e de que os judeus usavam armas notáveis para enfraquecer o país. Segundo Burrin havia uma crença generalizada de que *“a ideologia das Luzes, o pacifismo e a democracia apenas serviam para enfraquecer a vontade nacional dos povos cujas energias [os judeus] sugavam como parasitas”*. Para Hitler, os judeus eram o centro nevrálgico do *“problema”*, já que eles mesmos eram incapazes de formar um Estado nacional; assim, segundo o historiador, na crença da população em geral,

seus instrumentos mais eficazes eram o capital financeiro e a agitação marxista: graças ao primeiro eles internacionalizavam as economias submetendo-as à sua influência, e com o segundo dividiam os povos fazendo-os voltar contra si mesmos e condenando-os a uma guerra intestina que aniquilava sua capacidade de resistência. De um modo ou de outro, eles eram os inimigos da verdadeira independência nacional.²⁰

Na concepção de Hitler, o povo judeu se insurgia contra a *“ordem”* do mundo, e se tratava então de uma questão para qual era necessária uma *“defesa”*: *sua luta* era uma luta puramente defensiva contra um inimigo que trabalhava por dentro da sociedade alemã ariana. Assim, todas as medidas tomadas contra os judeus na Alemanha nazista eram justificadas pela *defesa* da sociedade alemã, por uma aparente erradicação de uma *ameaça mortal* que tal povo, ou que essa etnia, significava para o país e para os cidadãos – e, finalmente, também, para a prevenção de todos os males para os quais a culpa era também atribuída peremptoriamente a estes cidadãos. Em um de seus discursos nos anos 30 Hitler chegara mesmo a afirmar, segundo Burrin, que *“mesmo que tivermos expulsado os judeus da*

²⁰ *Ibidem*, p. 20.

Alemanha, eles sempre continuarão sendo nosso inimigo mundial".²¹ – de forma que a etnia era um *problema* que ultrapassava as fronteiras nacionais para grande parte da população da Alemanha nazista.

Voltando a Palestina. Jonas, então, deu entrada na papelada para emigrar para o país, algo ainda possível na Alemanha Nacional Socialista do início do Regime. Mas antes de emigrar, permaneceu um ano e meio em Londres, porque queria ficar próximo à Alemanha por conta da publicação de sua tese por uma editora em Göttingen: poderia fazer – como sempre fez por via postal – as correções e supervisão da edição de seu livro de modo mais tranquilo. Foi num dia de verão, no final de agosto, que partiu da Alemanha. Nesse dia, passeando com seus pais no jardim, narra que “foi a última vez que estivemos juntos” (não obstante, seus pais o visitariam na palestina em 1936 – não esqueçamos de que a família de Jonas era rica). Com tudo pronto para a emigração, bilhete do trem na mão, Jonas conta que se puseram os três chorar; foi ali que Jonas fez um juramento, sagrado nas suas palavras: “uma promessa: não regressar jamais, a não ser como soldado de um exército invasor”²².

Jonas recorda-se que, instintivamente, pensava que somente pegando em armas poderia redimir as humilhações crescentes que os judeus sofriam na Alemanha de então. Mas também havia, segundo ele, “uma compreensão, ou uma suspeita mais gerais de que também para o mundo, para Alemanha e para a Europa, tal peste só poderia ser expulsa mediante uma guerra”²³. Ele era daqueles que aguardavam a guerra com impaciência.

Seu pai morreu doente, de um câncer que lhe acompanhava já alguns anos, em 1938. Em seguida, seu irmão menor que vivia no exterior voltou para casa: mas na *Noite dos Cristais*, um *progrom* que se deu na Alemanha na noite de 9 para 10 de novembro de 1938, foi preso e deportado em seguida para Dachau; na sequência, a mãe de Jonas, sozinha (mas tendo um visto de emigração e tudo pronto no porto de Hamburgo para partir) não quis embarcar para a Palestina, sabendo que seu filho detido não tinha permissão de sair do país. A mãe de Jonas pediu-lhe então que, via governo mandatário na Palestina, trocasse o nome de seu visto pelo do filho, o que Jonas fez: seu irmão conseguiria chegar a Jerusalém em janeiro de 1939, mas sua mãe não conseguiria mais sair do país, não somente pelas dificuldades burocráticas, mas também pelo fato de que os Jonas tinham dispendido todo o

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² JONAS, H. *Memorias*, p. 142.

²³ *Ibidem*, p. 142.

dinheiro da família no trâmite do irmão. Rosa Jonas acabou morrendo mais tarde em Auschwitz, na Polônia, e a última notícia antes de 1945 era de que estava em um gueto de Lodz. A respeito do destino de sua mãe, Jonas diz: “Sim, é uma história obscura, o grande pesar da minha existência. Esta ferida, o destino de minha mãe, jamais se fechou. Nunca pude superar. Meus filhos viram. Era terrível.”²⁴

À sua ida para a Palestina foi posterior à leitura de seu livro sobre a Gnose por vários intelectuais que já lecionavam na nascente Universidade Hebraica de Jerusalém, onde recebera então, igualmente, palavras de admiração de três importantes membros da intelectualidade judaica: Oswald Spengler, Gershom Scholem e o famosíssimo Martin Buber, que da Palestina lhe escrevera, antes de sua chegada, comentando que havia lido seu livro com muito interesse: “o considero um dos livros da história do espírito mais importantes da época”²⁵. Foi com pouca dificuldade então que se adaptou a comunidade dos intelectuais em Jerusalém no final da década de 30, quando de sua emigração. No entanto, para Jonas foi uma grande dificuldade dar classes sobre seus temas – que eram sobretudo filosóficos e profundos – em hebreu. Segundo ele, isso lhe dificultava enormemente a vida, pois levava semanas para preparar classes magistrais, principalmente ao vertê-las para o hebraico.

Não obstante conseguir adaptar-se bem a Jerusalém (havia conseguido um posto na Universidade, fizera um bom círculo de amigos, e sendo barata a vida na Palestina vivia com certo conforto na cidade), Jonas já em 1936 entra para um grupo paramilitar chamado *Hagana*, grupo ilegal armado de autodefesa contra as primeiras incursões árabes opostas a emigração judia nos assentamentos e *Kibbutzes*. Jonas conta que só podiam usar armas “leves”, que pudessem ser levadas no corpo, como revólveres e granadas. Participou por anos neste trabalho, que consistia muito em vigias noturnas no campo, hora em que os árabes costumavam atacar: era senso comum entre a florescente comunidade judia da Palestina que o trabalho no campo e nos assentamentos era mais importante que quaisquer atividades na cidade.

Ainda que estivesse sendo treinado como uma espécie de soldado, de forma ilegal, a maior percepção de Jonas, através da leitura dos acontecimentos na Europa e, especialmente,

²⁴ *Ibidem*, p.150.

²⁵ *Ibidem*, p. 161.

da Alemanha hitlerista do final dos anos 30, era a de que uma guerra iria estourar para além dos distúrbios em seu novo país: e que essa guerra se faria sentir nas comunidades judaicas da Europa e também da Palestina, colocando-as em *perigo* – segundo termo do próprio Jonas.

O ambiente da II Guerra Mundial

Assim, Jonas, logo após a declaração de guerra da Inglaterra à Alemanha em 1939 escreve um artigo chamado *Nossa participação nesta guerra: uma palavra dirigida aos homens judeus*, em que insta a população judaica a não deixar que sua sobrevivência dependesse apenas dos esforços e *mortos alheios*, e que era mister que houvesse uma participação efetiva de todos: para Jonas, aquela guerra era a *sua guerra, era uma guerra também do povo judeu*. Para Jonas, a Palestina era um lugar que não somente não estava a salvo de Hitler, como também deveria ser um lugar de onde se poderia empreender uma luta. A iniciativa da participação judaica nos esforços bélicos da II Guerra muito se deve a Jonas, que fez dedicados esforços neste sentido, tanto com os ingleses, sob cujo protetorado estava a Palestina, como a *Jewish Agency*, que atuava como interlocutora do sionismo internacional (mas que hesitava em relação a uma força judaica no front europeu por medo dos ataques árabes, que então já eram comuns: consideravam a presença judaica ali mais necessária). Jonas foi o único desejoso literalmente, como veremos adiante, de se “alistar” nessa empreitada que tivera a sua assinatura, mas que, momentaneamente, parara na burocracia e nos ouvidos surdos da Inglaterra, da França e da *Jewish Agency*. Depois da derrota da França, porém, a agência e o governo inglês autorizaram a criação de unidades palestinas e Jonas, aos 37 anos, alistou-se na *First Palestine Anti-Aircraft Battery*.

Primeiro, o filósofo então tornado soldado, ficaria estacionado na Palestina para defender as refinarias de petróleo de Haifa; em seguida faria o mesmo trabalho em Chipre – pois as ações vitoriosas da Alemanha no norte da África punham em risco a navegação no mediterrâneo. (Jonas conta que, em Chipre, se pôs a aprender o grego moderno, mas que causava comoção entre a população ao recitar Homero em grego arcaico). A impaciência de estar longe do centro da guerra foi diminuída pelo reconhecimento de Churchill, em oposição aos seus generais, da causa dos judeus da Palestina, permitindo que estes combatentes voluntários dispersados se reunissem finalmente, em setembro de 1944, na *Jewish Brigade Group*, com direito inclusive a uma insígnia azul e branca com a estrela de Davi dourada.

Isso possibilitou uma grande afluência de soldados judeus da *Commonwealth*: da África do Sul, Canadá, Austrália e Nova Zelândia. Assim, a brigada Palestina transformou-se em uma brigada internacional, segundo Jonas, uma “*Brigada realmente judia*”. A formação dessa Brigada, segundo Jonas entre 10 a 12 mil homens, afinal, ensejou a oportunidade de serem mandados para o centro da guerra durante a invasão da Europa: em 1944, Jonas chegou ao sul da Itália como especialista em artilharia antiaérea automática.

Nesse percurso na Itália, Jonas conta que inúmeros judeus italianos saíam de seus esconderijos em Tarento ao saber da chegada de uma tropa judia. Jonas relata então que eles e seus companheiros começaram a “ouvir” paulatinamente o que Jonas chama de “coisas cada vez mais terríveis”²⁶, isto é: todos sabiam das deportações em massa dos judeus, sabiam igualmente dos guetos e dos campos de concentração, mas desconheciam por completo (em setembro de 1944) qualquer notícia a respeito das câmaras de gás. Ao contrário de muitas outras populações da Europa, Jonas sublinha que os italianos se distinguiram pela rebeldia, e muito ajudaram os judeus italianos. Para Jonas “o amor que sentia pela Itália se converteu então em amor pelos italianos”, afirmando que se o “fascismo, ao fim e ao cabo, é uma invenção Italiana, este não havia conseguido em absoluto que a população se deixasse enganar acerca dos deveres para com o próximo.”²⁷ Na Itália, Jonas participou da Batalha de Senio, em 29 de abril de 1945, em que liberaram Bolonha. Dali, seguiu para a Alemanha.

O ambiente da Alemanha destruída

A Brigada Judaica seguiu para a Alemanha desde Udine e, ao final de maio de 1945, chegaram em *Garmisch-Partenkirchen*, na Alta Baviera. Segundo Jonas, havia nestas cercanias, em *Landsberg*, um campo de concentração que havia sido liberado pelos americanos, e que foi ali o *primeiro encontro dos liberados com uma tropa judaica*; um encontro, segundo Jonas terrível: pela primeira vez os combatentes judeus se confrontaram com a realidade do horror da guerra; escutavam, pela primeira vez, de judeus poloneses (de fala *yiddish*), os nomes de *Auschwitz* e *Treblinka*. Nesta jornada Jonas confessa: “...entrando na Alemanha, vi muitos lugares que se assemelhavam a cidades fantasmas, sobretudo Kassel, que recordava uma paisagem lunar, cheia de crateras com ruínas que sobressaiam. Neste

²⁶ *Ibidem*, p. 226.

²⁷ *Ibidem*, p. 227.

momento senti algo que não gostaria de voltar a viver, mas que não calarei: o sentimento de júbilo, satisfeito ou semi-satisfeito da vingança”.²⁸ Durante anos foi a melhor recordação do filósofo, para sua comoção.

Mas sua Brigada continuou o trabalho e assim, da Alemanha, deslocaram-se para a França, Bélgica e Holanda, tendo como última parada uma cidade perto da fronteira com a Alemanha, a 20 quilômetros de sua cidade natal, Mönchengladbach, a cidade de Venlo (aonde ia de bicicleta na infância comprar doces holandeses). Em junho, um mês e meio depois da capitulação do III Reich, Jonas visitou sua cidade natal – e só voltou a Palestina em novembro de 1945, quando foi desmobilizado de Venlo. A propósito, estavam estacionados na Holanda porque o exército inglês não queria a brigada judaica na Alemanha: pois muitos soldados faziam incursões para matar alemães durante a noite; inclusive muitos deles, conta Jonas, se uniram a sobreviventes do Holocausto e criaram esquadrões de assassinato, conhecidos como *Nakam*, com o objetivo de rastrear e matar ex-oficiais da SS e oficiais das forças armadas alemãs que haviam participado das atrocidades contra os judeus europeus (o filme “*Bastardos*”, do cineasta americano *Quentin Tarantino*, tem como inspiração esses grupos). Os uniformes britânicos, a documentação militar, o equipamento e os veículos usados pelos veteranos da Brigada Judaica contribuíram muito para o sucesso dos *Nakam*, e o número de nazistas assassinados é desconhecido, mas pode ter chegado a 1.500 (não apenas de alemães nazistas, mas também de judeus que nos campos de concentração haviam se transformados em “*capos*”).

Jonas relata inclusive ter escutado o nome de um conhecido, de uma família judia de sua cidade natal a quem juravam vingança – efetivamente este homem, cujo nome era Paul Raffaelson – e que fora jardineiro do pai de Jonas em 1937 – foi posteriormente executado quando se provou sua culpa por conduta de extrema brutalidade no campo a que pertencera.

Regresso ao ambiente materno

Então, após nove meses como soldado em solo europeu, quando a barbárie já tomara conta da Europa, tendo atravessado em comboio a Itália em direção a Alemanha, como chefe de artilharia antiaérea e na companhia de 12 mil judeus, e ao final vencendo aqueles que uma vez jurara derrotar, Jonas chega finalmente a sua cidade natal a procura de sua mãe.

²⁸ *Ibidem*, p. 234.

Chegando ao centro judaico em Mönchengladbach, encontrou uma conhecida que havia sido presa junto com sua mãe no gueto de Lodz. Ela sobrevivera junto com sua filha porque eram jovens o bastante para trabalhar e para servir de escravas sexuais dos nazistas. Foi essa mulher quem testemunhou para Jonas a deportação de Rosa Jonas para Auschwitz. Assim, ele compreendeu seu destino trágico. Mas a maioria das pessoas que encontrou na Alemanha pós-guerra, em diversas cidades e na sua própria, inclusive o novo proprietário da casa de seus pais, não acreditava no ocorrido nos campos. Foram poucos aqueles em que Jonas disse reconhecer hombridade. Entre eles, seu amigo e pintor cristão Kurt Beyerlein, que numa carta sobre a destruição do país escrevera: “um povo que permitiu que arrasassem as igrejas dos judeus, não merece conservar as suas próprias”, e que “as ideologias diabólicas e mentirosas ainda tem uma eficácia demasiado grande, e dão ao homem a sensação de ser levado por forças positivas”²⁹. À irmã deste pintor, que era uma senhora que havia confortado a mãe de Jonas na noite anterior à sua deportação à Auschwitz, disse Jonas ao saber do relato deste trágico momento: “Isso não poderei perdoar jamais ao povo alemão”.

Referências bibliográficas

BURRIN, P. *Hitler e os judeus*. Porto Alegre: L&PM, 1991.

JASPERS, K. *Jaspers, témoin de son temps, la situation spirituelle à la fin de la République de Weimar*. Org. Gilbert Merlio. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1986.

JONAS, H. *Memorias*. Buenos Aires: Losada, 2005.

_____. Nossa participação nesta guerra: uma voz dirigida aos homens judeus. *In: Memorias*. Buenos Aires: Losada, 2005.

KLEIN, C. *Weimar*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LÖWITH, K. *My life in Germany before and after 1933*. Chicago: University of Illinois, 1994.

MANN, T. *A montanha mágica*. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

_____. *Discursos contra Hitler*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARABINI, J. *Berlim no tempo de Hitler*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

²⁹ *Ibidem*, p. 241.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

VULLIERME, J.L. *Espelho do Ocidente. Nazismo e a Civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

Documentos consultados no Hans Jonas Archiv, Kontanz Universität.

HJ 13. 40. 38. Carta do front para seu primo Gerald Jonas, 1941; **HJ 17. 3. 3.** Conferência “Husserl und Heidegger”, 1963 ; **HJ 13. 40. 2.** Carta de Bultmann, para Jonas sair da Alemanha, 1933; **HJ 13. 9. 2.** Documentos da Gestapo / Polícia Secreta de Düsseldorf sobre Hans Jonas e sua família, 1933-38; **HJ 13. 40. 17.** Carta da Armada Britânica em resposta ao pedido de alistamento de Jonas, 1939; **HJ 3. 2. 1.** Jornal da *New School of Social Research*, sobre polêmica na Drew University; **HJ 6. 3. 75.** Entrevista na Itália sobre Heidegger, 1991; **HJ 7. 10. 5.** Matéria no NY Times sobre a polêmica na Drew, 1964; **HJ 9. 10. 5.** Carta para Heidegger, 1972; **HJ 16. 8. 1.** Carta de Remi Blague sobre Leo Strauss;

Recebido em: Junho de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Hans Jonas e a engenharia biológica: Entre o problema metodológico e o desafio ético

Hans Jonas and biological engineering: Between the methodological problem and the ethical challenge

Jelson Oliveira*

 <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>

Resumo: Objetiva-se, com esse artigo, analisar a posição de Hans Jonas sobre a engenharia biológica (ou biotecnologia), considerada por ele como o mais recente capítulo da história da tecnologia. Precisamente por isso, trata-se de analisar a metodologia de atuação dessa área de saber e, ao mesmo tempo, as suas consequências éticas, dado que o *novum* da atuação humana nesse campo se torna ainda mais ambíguo e, dada a sua magnitude inédita, mais perigoso. Analisaremos, portanto, como Jonas indica que o *fazer* próprio da engenharia biológica exige um novo horizonte ético, no qual a responsabilidade aparece como a sua exigência incontestável.

Palavras-chave: Hans Jonas; biotecnologia; engenharia biológica; responsabilidade.

Abstract: *The aim of this paper is to analyze Hans Jonas' position on biological engineering (or biotechnology), considered by him as the most recent chapter in the history of technology. Precisely for this reason, it is necessary to analyze its methodology of action and, at the same time, its ethical consequences, given that the novum of human action in this field becomes even more ambiguous and, given its unprecedented magnitude, more dangerous. We will analyze, therefore, how Jonas indicates that the making procedure of biological engineering requires a new ethical horizon, in which responsibility appears as its undeniable requirement.*

Keywords: *Hans Jonas; biotechnology; biological engineering; responsibility.*

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. É professor e atual coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e do GT Hans Jonas e do GT de Filosofia da Tecnologia e da Técnica, da ANPOF.

Introdução

No momento preciso, então, da vitória do Homem sobre a Natureza, encontramos toda a raça humana submetida a alguns indivíduos, e tais indivíduos estarão sujeitos àquilo que em si mesmo é puramente ‘natural’ – aos seus impulsos irracionais. A Natureza, não atrelada a valores, governa os Manipuladores e, por meio deles, toda a humanidade. A conquista da Natureza pelo Homem, revela-se, no momento de sua consumação, a conquista do Homem pela Natureza.¹

A engenharia biológica ou a bioengenharia pode ser considerada uma das áreas que melhor processou o ideal da interdisciplinaridade, muito em função de sua própria vocação própria, qual seja, o processamento de matéria e agentes biológicos que, não tendo apenas base material, trazem desafios novos e, em boa medida, inéditos para o campo das engenharias. Nessa área, a matemática, a química e a física, ciências modernas por excelência (e, nesse sentido, herdeiras dos movimentos pós-dualistas que surgiram da tentativa moderna de vencer o dualismo que surgiu na antiguidade e atravessou a Idade Média, cuja consequência foi a adoção de um monismo radical, de cunho materialista), juntam-se à biologia, à zoologia, à microbiologia e às ciências da vida em geral, hoje amparadas pela cibernética, pela programação e todas as instalações da infotecnologia, até os campos da nanotecnologia. O resultado é, precisamente, o que se chama de biotecnologia, cuja atividade depende dos progressos anteriores no campo da mecânica, da química, da eletricidade e da eletrônica, que contam a história da tecnologia em geral e sua mais recente aplicação no campo da vida.

Seus produtos são dispositivos cuja natureza nova retira-os do mero conceito de artefato, para coloca-los no campo movediço daquilo que, até agora, estava interdito para a ação humana e sobre o que ainda pesava a mão pesada dos deuses, castigando, como outrora a Prometeu, com alguma vertigem de penhasco frente ao abismo. Isso quer dizer que, para além dos oxímetros, tão em voga, ou dos aparelhos de respiração, tão emergenciais, e outros tantos dispositivos para centros cirúrgicos e unidades de terapia intensiva, os bioengenheiros também produzem coisas tão inovadoras como organismos geneticamente modificados, reprogramação celular, biologia sintética e toda uma gama de técnicas de edição da vida.

¹ Lewis, C. S. *A abolição do homem*. Trad. de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 66.

Porque agora, “definitivamente desacorrentado”, esse mesmo Prometeu recebe da ciência “forças antes inimagináveis” e da “economia o impulso infatigável”, para usar as palavras introdutórias de Hans Jonas no seu *Das Prinzip Verantwortung*, de 1979, essa área do saber e do fazer, que é também campo de poder, despertou o interesse da filosofia e do seu ramo prático, a ética, para quem os problemas do design, das abordagens, dos componentes e das concertações enigmáticas da vida viva com a vida não-orgânica aparecem como desafios tanto ontológicos quanto éticos. Não por acaso, o próprio Jonas, entre vários bioeticistas², dedicou-se ao assunto ao longo de sua filosofia, a qual, como se sabe, volta-se para a tecnologia para formular critérios valorativos desses novos poderes, o que é feito tanto no *Princípio responsabilidade*, quanto em *Técnica, Medicina e Ética* e várias conferências e artigos dispersos, produzidos em intenso diálogo com especialistas da área, os quais frequentavam a sua, por assim dizer, cozinha.

Um dos textos mais evocativos sobre o assunto forma o capítulo VII dos *Ensaio filosóficos*, livro lançado em 1974, cujo sugestivo título é *Engenharia biológica, uma previsão*. O texto, que é produto de uma conferência realizada por Jonas na Universidade de Chicago, analisa os potenciais tecnológicos das engenharias e repercute argumentos que se encontram esparsos em várias outras obras, especialmente aqueles que formarão parte do primeiro ensaio de *Técnica, Medicina e Ética*, no qual Jonas trata da biotecnologia como último capítulo (o capítulo mais recente) da história da tecnologia e naqueles textos que reúnem a sua reflexão sobre a ética nos experimentos com seres vivos e o novo papel exigido da medicina.

Nesse artigo, Jonas começa afirmando os novos potenciais da engenharia biológica: “o controle biológico do homem, especialmente o controle genético, levanta questões éticas de um tipo totalmente novo, para as quais nem a práxis anterior nem o pensamento precedente nos preparou”³. E mais: “uma vez que nada menos do que a própria natureza e a imagem de homem estão em jogo, a prudência se torna ela própria nosso primeiro dever ético, e o pensar hipotético, nossa primeira responsabilidade”⁴. Algo que é colocado em prática quando pensamos nas consequências dos atos antes mesmo de que eles sejam realizados.

² Jonas foi um dos precursores da bioética, embora não tenha usado o termo em sua obra.

³ JONAS, H. *Ensaio filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. Trad. Wendell E. S. Lopes. São Paulo: Paulus, 2017. (Col. Ethos), p. 233.

⁴ *Ibidem*, p. 233.

A questão metodológica da engenharia genética

Jonas define a natureza própria da engenharia biológica nas seguintes palavras: “projetar [*designing*] e construir artefatos materiais complexos voltados para o uso humano”, o que inclui também “reprojetar, em função de adaptação ou aperfeiçoamento, de projetos existentes, isto é, o desenvolvimento posterior do que a arte da engenharia já criou”⁵. A diferença é, precisamente, que “até aqui a tecnologia se ocupou de materiais sem vida (mais usualmente, metais), modelando-os em artefatos não humanos para o uso humano”⁶ enquanto agora o homem pode ser, ele mesmo, um objeto e não apenas um sujeito.

A questão central de Jonas é que toda a ciência, para progredir, atua por uma metodologia de tipo experimental. Experimentar, como o próprio nome diz, é fazer ensaios e correr riscos, já que isso envolve apostas de acerto e erro. Para Jonas, “o experimento, no sentido metodológico, foi sancionado originariamente pelas ciências naturais”⁷, sendo nova a sua aplicabilidade no campo dos seres vivos. O experimento, em outras palavras, é já um exercício do poder que ele supõe, já que no campo da bioengenharia, “os poderes podem ser adquiridos apenas por seu exercício atual no verdadeiro ‘material’ como tal”⁸.

Ora, quando o experimento é realizado no campo de outras ciências, as possíveis consequências negativas são facilmente tratáveis, inclusive aquelas que são prováveis, levando em conta que os erros podem ser caminhos para o aprendizado quase melhores do que os acertos: “apenas através de uma engenharia biológica necessariamente imperfeita”, escreve Jonas, “poderíamos aperfeiçoar a teoria para o desenvolvimento de uma engenharia biológica eventualmente sem erros”⁹. Basta que um equipamento, um motor ou um robô, por exemplo, sejam desmontados e remontados, caso não resultem adequados para a *função* para a qual tenham sido fabricados. Quando se trata de um objeto tal como um ser vivo, as coisas se complicam imensamente e “a busca pelo conhecimento perde [a] inocência e surgem questões de consciência”¹⁰. Seria eticamente correto simplesmente desligar (ou seja, *matar*) um ser vivo que não correspondesse exatamente ao planejado? Até onde, no tempo e no

⁵ *Ibidem*, p. 234.

⁶ *Ibidem*, p. 235.

⁷ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade. Tradução GT Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus. (Col. Ethos), 2013, p. 119.

⁸ JONAS, H. *Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*, p. 234.

⁹ *Ibidem.*, p. 234.

¹⁰ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade, p. 119.

espaço, o bem e o mal poderiam ser identificados nesses casos? E como agir se, por acaso, em uma larga escala de tempo, se descobrir que a potencialidade benéfica de um tal ser se converteu em um perigo para a existência de outros seres, inclusive os humanos? E, no caso específico do homem, até que ponto poderíamos alterá-lo ou, como pregam os transumanistas, melhorá-lo, com amparo nos ideais e anseios de agora, cujas decisões impactam indefinitivamente a condição humana como um todo, para hoje e para amanhã? Afinal, a primeira grande diferença da engenharia biológica com as demais engenharias estaria, precisamente, no fato de que, nela, o sujeito e o objeto do poder podem ser o mesmo.

Por isso, segundo Jonas, é preciso estar atento ao que é a natureza própria (e arriscada) da engenharia biológica: “uma diferença fundamental”, diz ele, “entre experimentos humanos e físicos, além da diferença entre natureza animada e inanimada, senciente ou não senciente, é a seguinte: o experimento físico utiliza substitutos dispostos artificialmente numa escala reduzida para aquilo sobre o qual se quer obter conhecimento e o experimentador chega, a partir destes modelos e condições simuladas, até a natureza em grande escala. “Algo ocupa o lugar da ‘coisa real’, por exemplo, descargas de ampola de Leyden no lugar do verdadeiro raio. No campo biológico, a maioria das vezes, tão substituição não é possível. Temos que trabalhar com o próprio original, com o ser vivo em seu sentido pleno e, ao fazê-lo, afetá-lo, quiçá irrevogavelmente”¹¹. Não há, portanto, mais, metodologicamente falando, a vantagem da separação entre “o modelo representativo e o verdadeiro objeto”¹² nem a confortável separação entre “experimento não vinculante e fato vinculante”¹³ para o qual “nem o mais nobre dos fins desvincula esse ato da responsabilidade que há nele”¹⁴. E é esse, precisamente, o ponto onde a questão metodológica se torna uma questão ética: “pode-se satisfazer *ambas* as coisas, a finalidade externa ao sujeito e a obrigação para com ele?”¹⁵. Quem poderá ceder e quais os argumentos necessários para isso?

Para Jonas, não por acaso, a vida é o último campo a ser alcançado pelo ideal da modernidade, que se manteve refratário à metodologia da ciência moderna e, mesmo, ao programa baconiano. A bioengenharia, contudo, representa o capítulo mais novo e o mais

¹¹ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade, p. 119.

¹² *Ibidem*, p. 120.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

desafiador, precisamente porque ela traduz uma “possibilidade *teórica*” e uma “possibilidade *moral*” que Jonas chama de “neutralização metafísica do ser humano”¹⁶, em referência à alteração na imagem herdada ao longo dos éons de evolução, da qual, para ele, seríamos os guardiões. Entretanto, com a engenharia biológica, afinal, não somos apenas os que a guardam ou dela cuidam, mas aqueles que a alteram, a fabricam e a (re)inventam. Porém, o problema não estaria exatamente nesse poder. O problema, para Jonas, é que essa neutralização metafísica nos deixa desamparados quanto ao uso desses poderes: “dado que a mesma teoria da evolução da qual a genética é uma pedra fundamental nos privou de uma imagem válida do ser humano (porque tudo surgiu de forma indiferente, por acaso e por necessidade), as técnicas fáticas, uma vez que estiverem prontas, nos encontrarão extremamente carentes para seu uso responsável”¹⁷. Em outras palavras, para Jonas, a bioengenharia é herdeira do antiessencialismo da filosofia contemporânea, “que só conhece resultados *de facto* do acaso evolutivo e não essencialidades válidas que lhe outorguem sua sanção”¹⁸, cujo resultado é uma “liberdade ausente de normas”, marca da ciência que embriaga seus agentes, incitando-os a “tomar as rédeas de nossa própria evolução”¹⁹, sem que estejam suficientemente conscientes dos riscos aí contidos e das exigências éticas de sua tarefa.

Em sua reflexão sobre a natureza própria da engenharia biológica, Jonas resume essas questões em oito pontos centrais: o problema da fabricação é o primeiro deles, ou seja, o fato de que, na engenharia de equipamento ou de matéria-morta, “construção e produção seguem do início ao fim a partir de elementos primários até o produto final, juntando-os completamente a partir de partes independentes”²⁰, enquanto a engenharia biológica tenta alterar estruturas já dadas, “cuja realidade e tipo são o dado primário”, ou seja, “elas não são nem inventadas e nem produzidas *de novo*, mas como tal, encontradas”²¹. Ou seja, a engenharia biológica lida com “criação parcial” e seu resultado não é apenas um “artefato”, mas apenas algo como uma pequena fração de sua composição.

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade, p. 49.

¹⁸ *Ibidem*, p. 49.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ JONAS, H. *Ensaios filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*, p. 235.

²¹ *Ibidem*.

O segundo elemento levantado por Jonas diz respeito ao “procedimento” próprio da engenharia, no qual a regra é que o criador seja o “único agente *vis-à-vis*” diante de um material passivo; na engenharia biológica, o agente é um coagente e não raro um “autoatuante”, sendo ele mesmo um “automovente” sobre o qual atua o poder de intervenção. O terceiro elemento é a questão da previsibilidade, pois na engenharia de equipamentos, “o número de ‘incógnitas’ é praticamente nulo” o que torna possível uma previsão acurada das propriedades de seus produtos, enquanto na engenharia biológica assume-se uma tarefa aventurosamente indefinida, dada a “complexidade dos determinantes dados com sua dinâmica autônoma”²², aumentando exponencialmente as suas incógnitas.

Isso leva ao quarto ponto, que diz respeito à relação entre experimento e ação real, que se tornaram inseparáveis no campo da biologia, na qual nenhum modelo pode ser usado ou mesmo descartado, se não já como uma realidade já dada. São as vidas dos indivíduos e de populações inteiras já dadas que podem ser afetadas durante o próprio experimento, que “é um ato real, e o ato real é um experimento”²³. O quinto aspecto diz respeito à relação entre reversibilidade e irreversibilidade, já que, ao contrário do que ocorre na construção mecânica, “é uma propriedade peculiar do orgânico que suas modificações sejam irreversíveis”²⁴, o que tiraria da bioengenharia a possibilidade de corrigir seus erros, “os acidentes inevitáveis das intervenções genéticas, com as falhas, as aberrações, as monstruosidades”²⁵.

O sexto aspecto diz respeito ao problema da geração e da hereditariedade, já que a engenharia biológica é capaz de inserir novos determinantes na sequência genética cujos efeitos “irão, primeiro, aparecer na próxima geração e, depois, se autopropagar pelas gerações seguintes”²⁶. É isso que nos leva ao sétimo aspecto desse inventário de diferenças: o problema do poder, que é celebrado no campo da biotecnologia como “o controle iminente do homem sobre sua própria evolução”²⁷, embora seja necessário perguntar que poder é esse e a quem ele pertence. A resposta de Jonas é simples: “do vivente sobre a posteridade”, ou seja, do homem de agora, que vive, sobre os seres humanos do futuro, que não vivem ainda e se encontram indefesos diante desse poder – além do poder sobre a inteira natureza extra-

²² *Ibidem*, p. 236.

²³ JONAS, H. *Ensaio filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*, p. 237.

²⁴ *Ibidem*, p. 237.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 238.

²⁷ *Ibidem*.

humana. Trata-se, portanto, de um poder “unilateral e concentrado nas mãos de poucos, sem o recurso de um poder compensatório da parte dos que sofrerão a ação, pois eles são os resultados e, seja como for, eles irão executar a lei inserida em seu ser pelo poder que governou seu vir-a-ser”²⁸. É precisamente aí que aparece o problema da liberdade, pois a inserção dessas decisões de agora sobre os membros futuros da vida pode retirar deles o poder de escolher quem gostariam realmente de ser ou mesmo de permanecer sendo.

O oitavo e último aspecto diz respeito aos objetivos, que na engenharia tradicional pode ser definido previamente com certa facilidade, no que diz respeito à sua utilidade, algo que se agrava e complexifica quando pensado no campo intra-humano, ou seja, do uso de humanos em benefício de outros humanos. “Quais são então *suas* metas?”, pergunta Jonas. “Certamente não se trata de criar o homem – ele já existe. Criar homens melhores? Mas qual é o parâmetro do melhor? Homens mais adaptados? Mas mais adaptados para o quê? Super-homens? Mas como sabermos o que é ‘super’?”²⁹. A engenharia biológica se torna, assim, problema filosófico porque nos coloca diante de “questões últimas” que são parte da longa e talvez interminável tarefa assumida pela filosofia – uma tarefa que Jonas classifica, agora, como uma “tarefa cósmica”³⁰. Entre os temas que são anunciados como parte das concretizações cotidianas da engenharia biológica, Jonas analisa a eugenia negativa ou preventiva (a união sexual controlada e a triagem fetal), a eugenia positiva ou melhorista, com os seus modos futurísticos, que incluem a clonagem e a arquitetura do DNA. É por onde o problema metodológico passa para o campo da ética.

Os desafios éticos da biotecnologia

Uma tal questão deve ser levada em conta, portanto, porque ela parte de uma “presunção” corrente na cultura ocidental: “a regra que proíbe é, para essa forma de pensar, primária e axiomática; a contrarregra que permite, e que limita a primeira, é secundária e exige justificação”³¹. Ou seja, qualquer procedimento, que possa violar primariamente aquela regra que proibia o uso, deve ser justificado adequadamente. Ao contrário, a

²⁸ *Ibidem*, p. 239.

²⁹ JONAS, H. *Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*, p. 240.

³⁰ *Ibidem*, p. 50.

³¹ *Ibidem*, p. 121.

inviolabilidade primária não precisa de justificação. Que a vida não pode ser violada em seus princípios básicos, está culturalmente justificado; que ela possa ser violada com determinados fins identificados como benéficos, é algo que demanda justificativa, dado o “dano eventual ao sujeito” que está envolvido na ação. No caso do uso de seres humanos, o assunto se torna evidente:

O que é basicamente repugnante na utilização de uma pessoa como objeto de experimentação não é tanto que a convertamos temporalmente em um meio [...], mas que a convertamos numa coisa, em algo meramente passivo, submetido à intervenção de atos que nem sequer são ações em si mesmas sérias, senão provas para atuar realmente em outra parte e no futuro.³²

Ou seja, como toda experimentação, também aqui, no campo da bioengenharia, nem toda poeira está assentada desde o início e, muito ao contrário, é quase comum o fato de que a modificação ou edição do objeto experimental seja produzida por acidente.

Além disso, se esse é o caso, o sujeito é apenas um “simulado” e um “mero exemplo”, embora a ocasião para sua modificação seja ela, sim, real e não fictícia. Trata-se de uma radical “coisificação” do objeto vivo, no caso, o ser humano, que só poderia ser retificada por uma “autêntica voluntariedade, plenamente motivada e consciente”³³. E, do lado do experimentador, isso exigiria capacidade de avaliação de danos que, em muitos casos, pode levar à imposição de “freios voluntários” às suas próprias experimentações, precisamente lá onde riscos e benefícios encontram-se interligados pelo que é nebuloso, ambíguo e eticamente ambivalente. Em seu texto de 1974, Jonas se refere, no âmbito da prudência, a uma sabedoria capaz de “examinar o uso dos poderes antes mesmo deles estarem completamente prontos para o uso” e que poderia incluir “o conselho de não permitir que esses poderes fiquem sequer prontos, isto é, parar certas linhas de investigação que conduzam a eles, considerando-se a extrema sedução a que se expõe o homem por qualquer poder que ele possui”³⁴.

O problema é que, segundo Jonas, a sociedade contemporânea não quer abrir mão dos avanços anunciados pelo progresso tecnológico, mais do que isso, deseja e exige esse progresso como algo sem o qual ela mesma não pode sobreviver, dada a sua “vontade de *ilimitado* poder”, que, como demonstrei no meu livro *Negação e poder*, carrega as marcas

³² *Ibidem*.

³³ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade, p. 122.

³⁴ JONAS, H. *Ensaios filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*, p. 233.

niilistas próprias da nossa existência nos últimos dois milênios e mais. O mandato da ciência e da tecnologia, assim, na medida em que ocupa o centro de nossa vida, leva o interesse público para o campo das dignidades e dos direitos daqueles que são utilizados para os experimentos, sem os quais, nenhum desses progressos pode ser realizado. É esse dilema, portanto, que passa a exigir, cada vez mais, normas capazes de orientar a ação que vincula o bem comunitário ao direito individual de cada ser em sua não violabilidade. Em outras palavras, a não ser que seja produto de um ato voluntário absolutamente consciente, de ninguém deveria ser cobrado um sacrifício nesses termos: “ninguém”, diz Jonas, “tem o direito de selecionar mártires para a ciência”³⁵. Eis a equação na qual nos encontramos: para fazer progredir a bioengenharia, precisamos realizar experimentos e, até agora, na sua maioria, isso exige o uso de seres vivos como cobaias. Disso nasce não apenas a obrigação ontológica de compreender um tal objeto (para além dos monismos materialistas e idealistas que teriam levado mais confusão para o cenário já obscuro do dualismo), mas também uma reflexão ética que nos capacite a tomar as melhores decisões, que podem incluir o cancelamento dos procedimentos.

É preciso resistir à “síndrome”³⁶ do progresso, portanto. Mas precisamente essa não é uma tarefa fácil, porque

o progresso é, em nossa vontade, um interesse reconhecido da sociedade, em cujos benefícios os indivíduos participam em distintos graus: a investigação é um instrumento necessário do progresso; na medicina, a experimentação com sujeitos humanos é um instrumento necessário da investigação: *ergo* a investigação humana se converteu em um interesse social.³⁷

Na prática, a sociedade passa a exigir o sacrifício dos indivíduos, embora sem legitimidade para isso e, mais grave ainda, não apenas porque tem interesse em resolver problemas ligados a distúrbios (doenças), mas em ampliar sua performance. Em outras palavras, o assunto se torna ainda mais importante quando se pensa no uso da bioengenharia não para razões de cura, mas de terapia melhorística: “não serve para a manutenção de um bem existente”³⁸, mas para o acréscimo de um desejo, muitas vezes muito recentemente identificado e talvez limitado à geração de agora, mas cujos impactos são indefiníveis no

³⁵ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade, p. 125.

³⁶ *Ibidem* p. 135.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 136.

futuro. Por isso, para Jonas, a utilização da bioengenharia para fins melhoristas deve ser reavaliada, para ele, “exceto quando a situação atual é insuportável, o objetivo melhorista não é necessário: é facultativo, não só do ponto de vista do presente”³⁹.

Ou seja, a sociedade pode esperar da bioengenharia ajuda para solucionar os distúrbios que comprometem sua vida atual, mas não tem o direito de exigir benefícios melhoristas, dados os sacrifícios e riscos que isso implica. A passagem de Jonas é bastante elucidativa a respeito de sua posição: “Nossos descendentes têm o direito a que lhes leguemos um planeta não saqueado; não têm o direito a novas curas milagrosas. Pecamos contra eles ao destruir sua herança... ao que nos dedicamos com todas as forças; não pecamos contra eles se no momento de sua chegada a arteriosclerose ainda não tenha sido erradicada (exceto se isso se deve a uma dolosa negligência). Dito de uma maneira muito geral: tal como a humanidade não tinha direito à aparição de um Newton, de um Michelangelo, ou de um Francisco de Assis, e não tinha direito às bênçãos de seus atos não programados, tampouco o progresso, com todo nosso metódico trabalho em seu favor, pode ser pressuposto ou seus frutos exigidos como se tratasse de um interesse vencido”.⁴⁰

Considerações finais

O que Jonas defende, portanto, é que, diante da gravidade dos riscos e levando em conta a inviolabilidade da vida, o progresso em sua face melhorista não pode ser reivindicado como algo imprescindível. Diante das ameaças, é muito mais importante manter a integridade dos organismos vivos, legar isso para nossos descendentes do que utilizá-los em experimentos que venham a comprometer definitivamente a sua existência no futuro. Para Jonas, “essa visão ampliada” da atividade científica “vincula o bem humano com a causa da vida em seu conjunto, ao invés de contrapô-lo a ela de maneira hostil, e outorga um direito próprio à vida extra-humana”⁴¹.

Além do interesse humano, entra em jogo a morte e a modificação das espécies, como um delito em si mesmo e, do ponto de vista da responsabilidade, “torna-se uma obrigação transcendente do homem proteger o menos reconstruível, o mais insubstituível de todos os

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade, p. 136.

⁴¹ *Ibidem*, p. 36.

‘recursos’: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução”⁴². Qualquer alteração nessa herança pode ser feita caso suas urgências e seus benefícios sejam eticamente justificados, a partir dos parâmetros desenvolvidos pelo autor em *Das Prinzip Verantwortung*.

Por fim, Jonas reconhece que “a interferência na liberdade de pesquisa é uma questão ética grave em si mesma, mas não é nada se comparada à gravidade dos problemas éticos criados pelo sucesso eventual da pesquisa”⁴³. Diante dos desafios metodológicos, a engenharia biológica deveria ouvir da ética a sua mensagem de advertência.

Referências bibliográficas

JONAS, Hans. *Ensaios filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. Trad. Wendell E. S. Lopes. São Paulo: Paulus, 2017. (Col. Ethos).

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

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do Princípio Responsabilidade. Tradução GT Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus. (Col. Ethos), 2013.

LEWIS, C. S. *A abolição do homem*. Tradução de Gabriele Gregersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

OLIVEIRA, J. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

Recebido em: Maio de 2021
Aprovado em: Julho de 2021

⁴² *Ibidem*, p. 36.

⁴³ Jonas, H. *Ensaios filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*, p. 234.

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Para uma necessária expansão da dignidade

For a necessary expansion of dignity

Lilian S. Godoy Fonseca*

 <https://orcid.org/0000-0002-8079-7405>

Resumo: O presente artigo tem por escopo propor uma ampliação do conceito de *dignidade*, a partir de três das mais importantes formulações para ele sugeridas ao longo da tradição filosófica, a saber, a de Pico della Mirandola, a de Immanuel Kant e a de Hans Jonas, com vistas a estender seu alcance não apenas à porção viva da natureza, como Jonas já havia preconizado, mas, também à sua parte inanimada, cada vez mais afetada por desastres ambientais. Ao final, busca-se avaliar os potenciais risco e benefício práticos deste ousado empreendimento, apesar de seu claro intento teórico.

Palavras-chaves: Dignidade - Pico della Mirandola - Immanuel Kant - Hans Jonas

Abstract: *The purpose of this article is to propose an expansion of the concept of dignity, based on three of the most important formulations suggested for it throughout the philosophical tradition, namely, those of Pico della Mirandola, Immanuel Kant and Hans Jonas, with a view to extending its reach not only to the living portion of nature, as Jonas had already advocated, but also to its inanimate part, increasingly affected by environmental disasters. In the end, we seek to assess the potential practical risk and benefit of this daring undertaking, despite its clear theoretical intent.*

Keywords: *Dignity - Pico della Mirandola - Immanuel Kant - Hans Jonas*

Introdução

O presente artigo, que agora se dá à publicação, foi apresentado no V Colóquio Hans Jonas realizado na PUCPR nos dias 24 e 25 de agosto de 2017, graças ao empenho

* Doutora em Filosofia pela UFMG. É professora da Faculdade Interdisciplinar de Humanidades da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM. Professora permanente do PPGEd e do MPICH da UFVJM. Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo, da UFMG. Membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas no CNPq e do GT Hans Jonas da ANPOF. Contato: godoylilian2@gmail.com.

dos amigos dessa prestigiosa instituição que integram o GT Hans Jonas, aos quais agradeço e cumprimento pela competente organização, em especial a Jelson Oliveira, por me alocar na mesa para discutir o tema da dignidade humana, assim me concedendo a grata oportunidade de retornar, numa perspectiva inteiramente nova, a uma questão mencionada rapidamente no final de minha tese.

Ao abordar o assunto naquele contexto, tomei como pontos de partida os conceitos de dignidade humana propostos por Pico della Mirandola e Immanuel Kant para pensá-lo também em Hans Jonas. Aqui, os comentários feitos às concepções desses três pensadores serão brevemente retomados, mas com o objetivo, inteiramente outro, de se esboçar um conceito ampliado de dignidade, sem a restrita designação de “humana”, ali, central no argumento. Agora, trata-se, mais precisamente, de buscar expandir o conceito de dignidade para ir além dos estreitos limites do antropocentrismo.

Esse é, portanto, o desafio que se pretende enfrentar, avançando além dos conceitos de dignidade estabelecidos por della Mirandola, Kant e aquele encontrado em Jonas - que, embora bastante distintos entre si, têm em comum o fato de se referirem exclusiva ou preferencialmente à humanidade -, para dar lugar a um conceito de dignidade mais ampliado, para além dos limites já alargados pelo próprio Jonas.

Em prol desse ousado alvo, a exposição será dividida em três momentos, visando: 1) Retomar os três conceitos de dignidade humana de Pico della Mirandola, Immanuel Kant e Hans Jonas e responder às seguintes questões: 2) Por que ampliar o conceito de dignidade humana? e 3) É possível pensar a dignidade para além do homem (e, mesmo, do ser-vivo)? Em caso afirmativo, Como? Para finalizar, em breves considerações finais, serão indicados os principais risco e benefício eventuais de tal proposta.

Iniciemos, então, essa arriscada reflexão.

Três conceitos de dignidade humana: Pico della Mirandola, Kant e Jonas

Um dos mais antigos textos conhecidos sobre o tema da dignidade humana é o célebre *Discurso sobre a Dignidade do Homem (De hominis dignitate oratio)*, do erudito filósofo neoplatônico do Renascimento italiano, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Apesar de escrito no século XV, segundo Guilherme Camargo Massáu,

O discurso de Pico della Mirandola, embora alguns o considerem como uma parábola ou uma fábula, carrega determinados elementos essenciais para a visualização da dignidade

hodierna. Dignidade essa que começa a se formar a partir da época renascentista, justamente a época marcada pelo *Discurso Sobre a Dignidade Humana*. Por isso, tal escrito é [ainda hoje] importante para estabelecer uma ideia ou imagem da dignidade humana.¹

Com efeito, nesse texto seminal, o homem é descrito como o maior milagre e a mais admirável de todas as criaturas, pelo fato de Deus tê-lo criado com o objetivo de contemplar² a Sua criação. Entretanto, como todos os outros seres criados já haviam recebido um lugar, um dom ou uma finalidade específica, foi conferida ao homem a prerrogativa de acolher em si um pouco de cada um dos atributos dos demais e, o mais importante, enquanto os outros foram limitados por leis estritas, o homem recebeu a possibilidade de não ser limitado por nada, a não ser por seu próprio arbítrio, com base no quê ele pode então definir sua própria natureza.³ Para enfatizar esse aspecto da indefinição, trazemos as palavras de Rafael Salatini, conforme as quais:

as duas características humanas, da liberdade e da indefinição, são intrinsecamente relacionadas, pois que é da liberdade que nasce a indefinição. Ou, melhor dizendo, o homem é indefinido porque é livre e pode assumir a definição que preferir (a regeneração, inspirando-se nos seres divinos, ou degeneração, inspirando-se nas bestas).⁴

¹ MASSAÚ, G. C. “A dignidade humana em Pico Della Mirandola”. In: *Revista Direitos Culturais*, v. 7, n. 13, p. 36-45, 2012, p. 36.

² De fato, mais que isso, pois, no original: “Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem *perpenderet*, pulchritudinem *amaret*, magnitudinem *admiraretur*.” Na tradução para o inglês: “But when the work was finished, the Craftsman still longed that there were someone *to ponder* the meaning of so great a work, *to love* its beauty, and *to wonder* at its vastness.” [Ênfase nos verbos: *to ponder*, *to love*, *to wonder*, isto é, ponderar (considerar, avaliar), amar e maravilhar-se (admirar).]. Na tradução para o português: “Mas finda a obra, o Artífice desejou apreciar a razão de tanto trabalho, alguém que pudesse amar a sua beleza de toda a *criação* e admirar a sua grandeza.” (G. P. della MIRANDOLA, 2015, p. 58. Grifo nosso.)

³ No final do § 5 de sua *Oratio*, que apresenta o discurso de Deus a Adão no ato mesmo de sua criação pode-se ler: “22. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario* plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggiate da te stesso nella forma che avrai preferito. 23. Potrai degenerare nei esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini.” * Nel senso che Dio è il creatore «normale», «ordinario», cfr. la nota al testo latino. “22. Não te criamos nem celestial nem terrestre, nem mortal nem imortal, porque como um modelador e escultor livre e extraordinário* de ti mesmo, tu podes moldar-te na forma que preferir. 23. Tu serás capaz de degenerar nos seres inferiores, que são os brutos; poderás regenerar-te, segundo a tua decisão, nos seres superiores, que são divinos ”. * No sentido de que Deus é o criador "normal", "comum", cf. a nota para o texto latino.” [G. P. della MIRANDOLA, 2015, pp. 63-64.)

⁴ SALATINI, R. “O tema da dignidade humana em Pico”. In: *Cultura e direitos humanos nas relações internacionais*. SALATINI, R. (org). Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016, p. 13-22, p. 18.

Isso significa que, para della Mirandola, é justamente essa indefinição que revela a liberdade do ser humano e é na liberdade que reside, portanto, a sua *dignidade* que consiste em poder ser um *faber sui*⁵ ou, em outros termos, um **construtor de si mesmo**.

Três séculos mais tarde, o notável filósofo iluminista prussiano Immanuel Kant (1724-1804) retomaria o conceito de dignidade humana, mas, numa perspectiva inteiramente diferente. Numa das mais célebres passagens de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC), Kant declara, que:

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade.⁶

A dignidade é, assim, estabelecida como atributo do que não tem *equivalente* ou, em uma palavra, do que é *insubstituível*. A seguir, Kant distingue, a partir dos conceitos de *preço* e *dignidade*, dois tipos diferentes de valor, declarando que: “aquilo (...) que constitui a condição graças somente à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um *valor relativo*, isto é, um preço, mas um *valor íntimo*, isto é *dignidade*.”⁷

Tal passagem contém, portanto, duas importantes implicações: a primeira, de que a dignidade constitui um valor ‘intrínseco’ e a segunda a de que, enquanto um valor não relativo (que seria o preço), a dignidade é a condição para que algo seja um fim em si. Noutra importante passagem da FMC, Kant assevera:

A razão relaciona, pois, cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isso não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, *mas em virtude da ideia de dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente se dá.⁸

Javier Herrero, em uma de suas aulas memoráveis, atestou que, segundo Kant, tentar corrigir a razão por meio da experiência seria não só um equívoco, mas, a maior

⁵ Interessante notar, já em Mirandola, essa exaltação ao aspecto *faber* do ser humano, que no contexto atual resulta na supremacia do *Homo faber* em relação ao *Homo sapiens*, denunciada por Jonas.

⁶ KANT, I. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. In: *Kant*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1974, pp. 195-256. , p. 234. Grifos nossos.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, pp. 233-234. Grifos nossos.

tragédia para o ser humano. Pois, sua dignidade⁹ reside, exatamente, em *ser sujeito da lei moral incondicional da razão*, o que faz dele um *fim em si* e prescreve a realização interna e externa no mundo dos homens em liberdade.¹⁰

Tal comentário ajuda a compreender a passagem seguinte, na qual Kant esclarece:

Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois, só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, *enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade*.¹¹

Essa interessante formulação institui a moralidade, ao mesmo tempo, como condição e como a única portadora da dignidade, além da própria humanidade, como o que torna o ser racional um *legislador no reino dos fins*. Cabendo ainda acrescentar um importante trecho extraído do notável *Léxico kantiano*, de autoria de Rudolph Eisler no qual podemos ler que:

*A dignidade é esse «valor interior absoluto» pelo qual o homem «força ao respeito de si mesmo todas as outras criaturas razoáveis» (...) «A própria humanidade é uma dignidade; com efeito, o homem não pode ser utilizado por nenhum homem (nem por outro, nem mesmo por ele) simplesmente como meio, mas deve sempre ser tratado ao mesmo tempo como fim, e é nisso que consiste precisamente sua dignidade (a personalidade)» (...).*¹²

Temos acima, a menção ao famoso trecho que exige que o homem, em função de sua dignidade, seja tratado, inclusive por ele próprio, sempre, ao mesmo tempo, como fim, mais precisamente, como fim-em-si. E, para completar, pode-se adicionar ainda um último trecho do *Léxico kantiano* que diz:

Cabe também à educação sublinhar que «o homem possui no seu íntimo uma certa dignidade que o enobrece em relação a toda as outras criaturas, e é seu dever jamais ignorar esta dignidade da humanidade em sua pessoa». *O dever em relação a si mesmo consiste para o homem em preservar em sua pessoa a dignidade da humanidade*.¹³

⁹ A *dignidade humana*, no contexto antigo é referida à razão (*logos*), que se remete preferencialmente ao Ser. No contexto moderno, ela é referida, sobretudo à Razão Prática, lembrando que o ser humano 'passa a ser considerado como 'sujeito' e único 'fim em si', em função de ser o único portador da Liberdade.

¹⁰ Vide L. FONSECA, 2009, p. 133.

¹¹ KANT, I. "Fundamentação da Metafísica dos Costumes", p. 234. Grifos nossos.

¹² EISLER, R. *Kant Lexikon*. Paris: Gallimard, 1994, p. 281. Grifos nossos.

¹³ *Ibidem*. Grifos nossos.

Para fechar essa rápida exposição sobre os conceitos de dignidade humana, passaremos à perspectiva jonasiana. Vale frisar, porém, que embora o termo dignidade humana apareça algumas vezes no seu célebre *Princípio Responsabilidade* (PR), não se vê ali explicitamente uma definição ou esclarecimento sobre o sentido que a ele Jonas atribui.¹⁴

Visando suprir essa lacuna, é preciso retomar algumas passagens em que o termo dignidade humana aparece, para tentar esboçar um sentido, minimamente, adequado ou, ao menos, compatível com o pensamento jonasiano como um todo.

De saída, o interessante contexto¹⁵ em que o termo surge refere-se à ampliação da liberdade até as formas mais elementares de vida - apresentada em alguns textos, entre os quais o relevante “Evolução e Liberdade” (EL) - em que podemos constatar a importância e originalidade dessa concepção jonasiana dado que, entre outros motivos, ao invés de, como se poderia criticar, reduzir a dignidade humana, ele amplia essa dignidade a todo ser vivo, ao fazer da liberdade não só um atributo, mas uma condição inalienável de todas as formas de vida e, de modo algum, uma exclusividade do ser humano. Algo que, como Jonas constata, também teria ocorrido com o darwinismo. Conforme suas próprias palavras:

Na ruidosa indignação que se ergueu contra o atentado à **dignidade do homem** pela doutrina de sua origem animal, não se viu que em virtude do mesmo princípio **era a totalidade do mundo vivo que recebia alguma parcela da dignidade do homem**. Se o homem é aparentado aos animais, os animais são, por sua vez, aparentados ao homem, e então, por graus, portadores dessa interioridade [e da liberdade], da qual o homem, o mais avançado de seu reino, é intimamente consciente.¹⁶

Todavia, noutro contexto, o de sua Ética, exposta em seu insigne *O Princípio Responsabilidade* (PR), Jonas, introduz o «primeiro imperativo»¹⁷: “A existência da humanidade”¹⁸, independente de qual seja o balanço da história humana. Se os grandes feitos superam ou não as tragédias causadas pelo próprio homem, devido à *dignidade do*

¹⁴ Entretanto, Jonas associa a dignidade humana com a nossa capacidade de ação efetiva no mundo, como Frogneux destaca no seu texto que introduz a tradução francesa de *Potência e Impotência da subjetividade*.

¹⁵ De sua *Biologia Filosófica*.

¹⁶ JONAS, H. *Évolution et Liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2004, pp. 33-34. Grifos nossos.

¹⁷ Que Jelson Oliveira denominou de meta princípio. (Ver OLIVEIRA, 2018, p. 95).

¹⁸ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006., p. 176.

homem. Por isso, “a existência do homem é uma prioridade, pouco importando que ele a mereça em virtude do seu passado ou da sua provável continuidade.”¹⁹

Assim, apesar de em sua *Biologia Filosófica* ter expandido a dignidade a todos os seres vivos, porque os reconheceu como dotados de liberdade, manifesta já na atividade do metabolismo, responsável por sua autopreservação; na reflexão ética, Jonas segue a tradição e trata a dignidade como atributo exclusivo da humanidade.

Com base no que se viu, rapidamente acima, é possível propor o seguinte quadro sinótico:

Pensador	Aspecto principal da Dignidade	Manifestação da liberdade	Atividade
1. Pico della Mirandola	Liberdade	“Fazer” a si mesmo	<i>Autopoiése</i>
2. Immanuel Kant	Liberdade	Dar-se a própria lei	Autonomia
3. Hans Jonas	Liberdade	Realizar o metabolismo	Autopreservação ²⁰

De tal modo, o que os três conceitos, mesmo que bastante diferentes, têm em comum é o fato de apontarem que o traço fundamental da dignidade, sobretudo a humana, reside na liberdade, embora relacionem a esse conceito atividades bem específicas e distintas entre si.

E se, como vimos, Jonas em sua *Biologia Filosófica* amplia a liberdade para as formas mais elementares da vida²¹, por consequência, ele acaba dando um primeiro passo também na direção da ampliação do conceito de dignidade a todas as formas de vida. Entretanto, no âmbito ético, como os demais, ele parece tratar a dignidade como um atributo exclusivo da humanidade. Daí caberia, portanto, perguntar: mas, afinal:

Por que ampliar o conceito de dignidade humana?

¹⁹ *Ibidem*, pp. 176-177.

²⁰ No sentido de uma atividade auto interessada, cuja função é a preservação da própria vida.

²¹ Em sua *Biologia Filosófica*.

Embora tais conceitos sejam extremamente relevantes, algumas consequências indesejáveis podem, deles, ser derivadas. Entre as quais, pode-se afirmar que, por exemplo, segundo o conceito de dignidade de Pico della Mirandola, do *faber sui*, o homem se torna para si mesmo um “objeto” (ou coisa) que pode ser irrestritamente manipulado, o que, em nossa era, fortemente marcada pelas novas biotecnologias, pode constituir uma temeridade, por abrir passagem às inúmeras teses como as atualmente defendidas pelos chamados transhumanismos.

Por outro lado, seguindo o conceito de dignidade de Immanuel Kant, só o homem não é coisa, pois, como vimos, segundo o pensador de Königsberg, “o homem possui no seu íntimo uma certa dignidade que o enobrece em relação a todas as outras criaturas”²². Sendo assim, tudo o mais pode ser tratado apenas como meio, isto é, “coisificado”.

E, por fim, segundo o conceito de dignidade proposto por Jonas, embora em sua reflexão na Biologia Filosófica ele estenda a liberdade para as formas mais elementares da vida, ampliando, por extensão, também o conceito de dignidade a todas as formas de vida; em sua reflexão, propriamente, Ética, como os demais, ele se refere à dignidade como um atributo exclusivo da humanidade, de modo que o homem, num certo sentido, permanece o centro, a despeito de sua intenção de superar o antropocentrismo.

Desse modo, pode-se considerar que, embora por vias e motivos diferentes, os três conceitos de dignidade podem ser ditos antropocêntricos, por atribuí-la exclusiva ou preferencialmente à humanidade.²³

Razão pela qual, caberia, agora, levantar a questão se seria necessário ultrapassar essa concepção antropocêntrica da dignidade? E, em caso afirmativo, por quê?

Trata-se, então, de defender que os crescentes problemas ambientais, vivenciados diuturnamente, exigem não apenas, como o próprio Jonas demonstrou: restituir à natureza a noção de fim, mas também, como aqui se buscará apontar, conferir a ela o atributo da dignidade.

Assim, em nome de uma cogente reflexão ecoética, torna-se necessário abdicar do conceito de dignidade como prerrogativa exclusivamente humana para ampliá-lo a toda a natureza (ou *physis*) e não somente em relação à sua porção biológica (em especial animais e vegetais), mas também à sua porção “física” propriamente dita, compreendida pelos rios, mares, montanhas, ares (e mesmo espaço), etc. que, diante da constante e

²² EISLER, R. *Kant Lexikon*, p. 281. Grifos nossos.

²³ O que no contexto da minha tese, defendida em 2009, fazia todo sentido.

enorme ameaça sofrida e dos desastres ambientais, cada vez mais frequentes em escala global (lembramos, por exemplo, de Brumadinho, Mariana, Fukujima, Golfo do México, etc.), reivindicam a mesma urgente proteção que sua porção “viva”.

Com efeito, é preciso ampliar o conceito de dignidade para além da esfera humana, pois a sua atribuição exclusiva à humanidade nos tem conduzido aos sérios problemas ambientais que não podem mais ser ignorados. O que nos leva às próximas *questões mote* de nossa exposição.

É possível pensar a dignidade para além do homem? Como?

Considerando a necessidade de ampliar o conceito de dignidade para além da espécie humana, trata-se agora de indicar sua possibilidade e apontar *como* isso pode ser feito.

A justificativa para realizar essa ampliação é aceitar a fragilidade (*vulnerabilidade*) da *physis* frente ao crescente poder humano e, para tanto, retomar a concepção kantiana da dignidade como atributo do que não tem equivalente ou é insubstituível e enquanto o valor intrínseco que constitui a condição de que algo se torne um fim em si mesmo.²⁴

O caminho (ou *método*) para realizar aqui essa tarefa será pensar *dedutivamente*²⁵ a dignidade de uma instância maior para a menor ou de um âmbito superior para um inferior ou ainda, usando a terminologia do mestre de Jonas, do *Ser* ao *ente*.

Ao longo da tradição filosófica, o conceito de Ser recebeu diferentes definições. Inicialmente, foi definido por Parmênides como “o que é” uno, eterno, imóvel, imutável. Já no período clássico da filosofia antiga, Aristóteles afirmou que o “Ser se diz de várias maneiras”, identificando o conceito de Ser a tudo o que existe, a toda a realidade. Essas definições de Ser marcaram toda a ontologia ocidental, a despeito de sua condenação ao esquecimento²⁶.

Porém, para sustentar nossa reflexão, será preciso pensar o Ser a partir do atributo da dignidade. O que resultaria na seguinte definição: *o Ser é o que é digno de ser*. A

²⁴ KANT, I. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, p. 234.

²⁵ Aqui se inverte a direção que Jonas emprega para demonstrar a liberdade: dos seres elementares ao homem, do “menor” para o “maior”, do “inferior” para o “superior”.

²⁶ Denunciado por Heidegger, cuja filosofia busca - e influencia a várias outras (desde o existencialismo, até a própria filosofia de Jonas) a buscarem - seu des-esquecimento, seu des-velamento.

aparente tautologia se desfaz quando se mostra que nessa proposição (**duplamente afirmativa**) temos que *o Ser* (substantivo) **é o que é digno de ser** (verbo).

Nessa perspectiva, a dignidade se torna um atributo essencial do Ser em geral e, por derivação, do ser vivo em particular²⁷ e, ainda, do ser humano em especial²⁸. Desse modo, a dignidade humana se mantém, mas não a sua exclusividade ou prioridade. Pois, essa última é conferida ao *Ser*. Pode-se, inclusive, propor uma espécie de “hierarquia” da manifestação da dignidade: 1. no Ser, 2. no ser vivo e 3. no ser humano.

Considerada como ‘atributo essencial do Ser’ (*on*), essa primeira instância da dignidade poderia ser designada de *ôntica*²⁹. Porquanto, dado que, por derivação, ela é também atribuída ao ser vivo, essa segunda instância da dignidade poderia ser designada de *biôntica*. E, enfim, dado que, ainda por derivação, ela é também atribuída ao ser humano, essa terceira instância da dignidade poderia ser designada de *antropo-ôntica*.

Nesse contexto, o ser humano mantém sua dignidade, como um atributo que o identifica, mas que não o distingue ou aparta dos demais seres. Ao contrário, como algo que ele compartilha com o Ser em geral e com o ser vivo em particular.

Em outras palavras, o ser humano se converte em portador de dignidade, não por exclusão da dignidade dos demais seres; ao contrário, pela ampliação do escopo da dignidade, por derivação, da dignidade do Ser em geral e da dignidade do ser vivo em particular, ao que Jonas já havia chegado, em sua *Biologia Filosófica*, mas sem daí extrair todas suas implicações para sua *Ética*. E nem pela capacidade exclusiva da liberdade como auto-legislação, como em Kant ou como a *autopoiese* de Mirandola.

Confere-se, assim, à dignidade um alcance muito mais amplo e isso equivale a dizer que, com base nessa visão ampliada, toda a *physis* (Gaia, Pacha Mama, etc.³⁰) torna-se portadora de dignidade e, portanto, de respeito e reverência (proteção e cuidado).

²⁷ Por quanto o ser vivo é uma parte do Ser em geral.

²⁸ No sentido de que a humanidade é uma espécie dentro do subconjunto “ser vivo”. Embora, como apontado por Jonas, o ser humano seja uma forma “mais complexa” de vida, à qual compete as tarefas de cuidado e responsabilidade, derivadas de sua dignidade, que possibilita e determina o reconhecimento da dignidade dos demais seres.

²⁹ Deliberadamente, aqui, não se utilizou o termo “ontológico” e seus derivados, mas, o termo *ôntico*, seguindo a distinção proposta pelo filósofo alemão e mestre de Jonas, Martin Heidegger, para quem o termo *ôntico* se refere ao ente em sua essência própria, aquilo que ele é em si mesmo, sua identidade; e o termo *ontológico* se refere ao ente tomado com objeto de conhecimento.

³⁰ Visão desde sempre presente na tradição dos povos tradicionais, alvo de uma tentativa de silenciamento, por parte dos povos colonizadores, mas que, apesar de tudo, resistiu e agora ressurgiu com todo vigor, graças ao pensamento decolonial.

Mas cabe, por fim, questionar o que se arrisca e o que se pode auferir com a ampliação desse conceito? É o que se pretende indicar, a seguir, em nossas breves...

Considerações finais - Risco e benefício de tal empreendimento

É preciso reconhecer que o principal risco de se recusar a exclusividade da dignidade humana é cairmos no extremo oposto recusando-se toda dignidade ao ser humano, conduzindo ao engano da coisificação (ou reificação) do homem. É a crítica que, muitas vezes, é feita às visões da ética ambiental identificadas ao *ambientalismo* radical que, às vezes, parece esquecer que o ser humano também é parte da natureza.

Isso, de fato, é um problema dado que, no complicado contexto atual - de supressão de direitos -, o risco de reificação da humanidade é potencializado pela tecnologia, pela economia e pela política. Assim, o ser humano, se não resguardado por sua dignidade, pode se tornar mero objeto da técnica, apenas uma mercadoria para o sistema econômico e uma espécie de “fantoche” manipulável pela política, sobretudo, graças às novas redes sociais. Assim, é preciso frisar que ampliar a dignidade humana à porção não biológica da natureza, não deve diminuir em nada sua relevância, ainda que isso implique em abdicar de sua exclusividade e prioridade.

Evitando-se, porém, esse perigoso risco, o que se pode ganhar com tal ampliação é a dignificação da natureza como um todo; não apenas a humanidade, não apenas os seres vivos, mas, inclusive a porção ‘física da *physis*’ pode auferir dignidade enquanto seres sem equivalentes ou insubstituíveis. Por exemplo, os rios (como o Rio Doce), os oceanos, as montanhas e demais porções “inanimadas”, quase sempre esquecidas das reflexões éticas ambientais, tornam-se portadores de dignidade e, nesse sentido, dadas as vulnerabilidade e ‘insubstituibilidade’ que compartilham com a porção viva da natureza, tornam-se também objetos da nossa responsabilidade.

Evidentemente, esse empreendimento extrapola toda a tradição filosófica que se ocupou do conceito de dignidade - de Kant ao próprio Jonas. Mas, trata-se de uma tentativa quase desesperada de fornecer uma justificação teórica para uma crítica aos absurdos que a humanidade tem cometido contra a natureza “não viva” (rios, mares, oceanos, montanhas, etc.) como se não fizessem parte da natureza e como se fosse possível substituí-los por algo equivalente. O chocante assassinato do Rio Doce e o que tem sido feito nos Oceanos nos revelam, porém, o quão equivocada está essa percepção.

Desde que Descartes cindiu a realidade em *res cogitans* e *res extensa* a natureza foi desvitalizada e reduzida ao que pode ser quantificável. Jonas, em sua *Biologia Filosófica*, retomou, no fenômeno vida, a integralidade espírito-matéria e ampliou a dignidade a toda a biosfera. Os últimos desastres ambientais nos exigem, porém, um movimento ainda mais radical: a dignidade precisa ser expandida a toda a Geosfera, pois, há toda uma porção da natureza que, embora não viva, é condição *sine qua non* da vida. A dignidade, enquanto atributo do que é insubstituível e valor intrínseco absoluto do que existe e merece ser preservado, precisa abarcar toda a natureza, e não apenas sua porção viva, como uma exigência para assegurar a continuidade da própria vida.

Toda a Terra é, assim, portadora de dignidade. Eis o galho sobre o qual nos assentamos, se o cortarmos simplesmente não haverá outro para sustentar qualquer forma de vida e isso num futuro cada vez mais nefasto e próximo de nós.

Referências Bibliográficas

EISLER, R. *Kant Lexikon*. Paris: Gallimard, 1994.

FONSECA, L. S. G. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. [Tese] Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2009. 456p.

FROGNEUX, N. "La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme." *In Puissance ou Impuissance de la Subjectivité*. Paris: CERF, 2000, pp. 9-24.

HERRERO, F. J. "A ética de Kant". *In Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, pp. 17-36.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JONAS, H. *Évolution et Liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2004.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, I. "Fundamentação da Metafísica dos Costumes". In: *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril, 1974, pp. 195-256.

MASSAÚ, G. C. "A dignidade humana em Pico Della Mirandola". In: *Revista Direitos Culturais*, v. 7, n. 13, p. 36-45, 2012. Disponível em:
<<http://srvapp2s.urisan.tche.br/seer/index.php/direitosculturais/article/view/864>>

MIRANDOLA, G. P. della. *De la dignité de l'homme (Oratio de hominis dignitate)*. Traduit du latin et préface par Yves Hersant. Combas: Édition de l'Éclat, 1993.

MIRANDOLA, G. P. della. *Discurso pela Dignidade do Homem*. Tradução Bilíngue anotada e comentada de: Antônio A. Minghetti. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

OLIVEIRA, J. R. “A responsabilidade como princípio ético”. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 7, p. 93-105, 2018.

SALATINI, R. “O tema da dignidade humana em Pico”. In: *Cultura e direitos humanos nas relações internacionais* SALATINI, R. (org). Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016, p. 13-22.

Recebido em: Junho de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

ENUNCIACÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A crítica de Hans Jonas à ética kantiana

Hans Jonas's critique of Kantian Ethics

Michelle Bobsin Duarte *

 <https://orcid.org/0000-0002-8210-7498>

Resumo: Hans Jonas propõe um novo imperativo categórico para orientar as ações éticas que visam a manutenção das condições de existência da humanidade no futuro. Embora Jonas tenha se inspirado em Kant para propor o seu próprio imperativo, todavia, o filósofo considera que o paradigma ético de kantiana não é adequado às ações dos humanos pertencentes à civilização tecnológica pelos seguintes motivos: a ética kantiana é formalista, nada diz sobre o conteúdo material concernente à ação; a ética kantiana desconsidera a necessidade do saber científico para a ação ética; a ética de Kant diz respeito somente às relações imediatas dos humanos em seu âmbito espaço-temporal; a ética de Kant não leva em consideração as consequências das ações, tão somente as intenções com que as ações são praticadas. Neste artigo examinaremos cada um dos motivos apontados por Jonas a fim de analisar a consistência de sua crítica ao filósofo prussiano.

Palavras-chave: Hans Jonas; ética do futuro; crítica ao formalismo; imperativo categórico.

Abstract: *Hans Jonas proposes a new categorical imperative to guide ethical actions aimed at maintaining humankind's conditions of existence in the future. Although Jonas was inspired by Kant to propose his own imperative, however, the philosopher considers that the Kantian ethical paradigm is not adequate to the actions of humans belonging to technological civilization for the following reasons: Kantian ethics is formalist, it says nothing about the material content concerning the action; Kantian ethics disregards the need for scientific knowledge for ethical action; Kant's ethics concerns only the immediate relations of humans in their spatiotemporal scope; Kant's ethics do not consider the consequences of actions, only the intentions with which the actions are performed. In this*

* Doutora em Filosofia pela PUC Rio, linha de pesquisa em Filosofia e a Questão Ambiental. É membra do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e do GT Hans Jonas da ANPOF e professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ.

article, we will examine each of the reasons mentioned by Jonas in order to analyze the consistency of his criticism of the Prussian philosopher.

Keywords: *Hans Jonas; ethics of the future; criticism of formalism; categorical imperative.*

Introdução

A ideia de um imperativo categórico nos remete diretamente a Kant, pois, ao que tudo indica, foi ele o responsável pela introdução desta forma de princípio na tradição do pensamento ocidental. Contudo, Kant não foi o único a utilizar a fórmula do imperativo para prescrever um ponto de partida para as ações moralmente boas, Hans Jonas em *O Princípio Responsabilidade* propõe um novo imperativo categórico que visa orientar o agir adequado à civilização tecnológica.

Hans Jonas nos alerta que o imperativo categórico kantiano, o qual nos prescrevia: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”¹, é de validade questionável na medida em que ele estaria em desacordo com a condição humana contemporânea.

A crítica de Hans Jonas a Kant se estabelece nos seguintes pontos: a ética kantiana é formalista, nada diz sobre o conteúdo material concernente à ação; a ética kantiana desconsidera a necessidade do saber científico para a ação ética; a ética de Kant diz respeito somente às relações imediatas dos humanos em seu âmbito espaço-temporal; a ética de Kant não leva em consideração as consequências das ações, tão somente as intenções com que as ações são praticadas.

Sobre a crítica ao formalismo kantiano, Jonas segue a trilha de outros pensadores que também acusaram Kant de ser formalista². Mas afinal, no que consiste o significado da acusação?

Este tema foi tratado por Edgard J. Jorge Filho³, que visou uma conciliação entre as duas propostas éticas ao argumentar que a ética kantiana se justifica como atual e, ainda,

¹ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 243-245.

² Hegel talvez seja o mais notório crítico do formalismo kantiano.

³ FILHO, E. J.J. “Sobre a Crítica de Hans Jonas à Moral de Kant e a Fundamentação da Ética Jonásiana”. In: *Revista Portuguesa De Filosofia*, vol. 75, no. 1, 2019, pp. 513–536.

poderia servir para superar algumas dificuldades da ética de Jonas. Este artigo, ao contrário, procura discutir a crítica de Hans Jonas à ética de Kant sob a perspectiva da conscientização humana sobre a vulnerabilidade da natureza, algo inconcebível no tempo de Kant. Ademais, é possível que a crítica de Jonas ao formalismo kantiano configure uma crítica sobre determinada *weltanschauung* que concebe o humano como um ser apartado da natureza e, em certo sentido, superior a ela.

Os pressupostos do imperativo categórico kantiano e a questão do formalismo

Começemos com a explicitação de Robert Louden sobre os pressupostos kantianos para a ação ética. De acordo com Louden em *Morality and Moral Theory*⁴, o projeto inicial de Kant, em *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é estabelecer o princípio supremo da moralidade, o qual expressaria a forma da lei através do imperativo categórico. No entanto, conforme Louden, o estabelecimento desse princípio supremo deveria ser independente de qualquer evidência empírica, ou seja, para possuir o caráter universal almejado por Kant em seu projeto ético de uma Razão Prática Pura, o imperativo categórico deveria ser concebido sem referência à experiência particular humana. Desta maneira,

o conceito de todo o ser racional que tem de se considerar como legislando universalmente mediante todas as máximas de sua vontade, a fim de ajuizar a partir desse ponto de vista a si mesmo e suas ações, conduz a um [outro] conceito muito fecundo apenso a ele, a saber o [conceito] de *um reino dos fins*⁵.

Assim, Kant parte da ideia de reino dos fins, compreendida como “a ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns”⁶, para justificar a abstração do conteúdo da máxima a fim de pensar uma estrutura lógica possuidora da forma da lei, a qual seria válida para todos os seres racionais.

Uma vez que as leis determinam os fins segundo sua validade universal, será possível então, se abstrairmos da diferença pessoal dos seres racionais bem como de todo o conteúdo de seus

⁴ LOUDEN, R. *Morality and Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 1992.

⁵ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 259.

⁶ *Ibidem*.

fins privados, pensar um todo de todos os fins em conexão sistemática, isto é, um reino dos fins, o qual é possível segundo os princípios acima.⁷

A crítica de Jonas ao formalismo de Kant aponta justamente neste sentido, pois, para o autor, Kant não dá conta do aspecto material que necessariamente concerne às decisões éticas e, tampouco, considera a experiência humana na sua busca do “princípio supremo da moralidade”. Hans Jonas pondera que o imperativo categórico kantiano, “age segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal”,⁸ é concebido de modo a suprir uma exigência lógica da própria Razão consigo mesma, pois “a partir da suposição da existência de uma sociedade de atores humanos, a ação deve existir de modo que possa ser concebida, sem contradição, como exercício geral da comunidade”⁹ e nada diz sobre o conteúdo material da ação.

Para Jonas, o imperativo categórico kantiano não reflete a aprovação ou a repulsa do conteúdo moral da ação e sim a compatibilidade lógica entre poder querer que a máxima se torne lei geral. “A reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o ‘poder’ ou ‘não poder’ querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação”.¹⁰

Colocado desta maneira, como poder ou não poder querer, o tema recai sobre a questão da *Autonomia da Vontade* colocada por Kant que, em última instância, conduz à questão da liberdade humana. Em a *Crítica da Razão Prática*, Kant nos diz que a “autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conforme elas”¹¹. E que, de modo oposto, a heteronomia das escolhas é incapaz de fundar qualquer obrigação porque não conduz à moralidade da vontade. Kant afirma que o princípio da moralidade deve ser independente da materialidade dos objetos do desejo, como também, concomitantemente, a determinação das escolhas deve ser dada através da forma universal da lei alcançada pela máxima.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 273.

⁹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto - Ed. PUC Rio, 2011, p. 47.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ KANT, I. *Critique of practical Reason*. New York: Cambridge University Press, 1997, p. 30.

A lei moral expressa nada mais do que a Autonomia da Razão Prática Pura, que é a liberdade, e isso é a condição formal de todas as máximas, as quais somente podem concordar com a lei suprema prática. Se, portanto, a matéria da volição, a qual não pode ser nada mais do que o objeto de um desejo que está conectado com a lei, entra na lei prática como a sua condição de possibilidade, então resulta em heteronomia da escolha, nomeadamente dependência da lei natural de seguir algum impulso ou inclinação, e a vontade não dá a si mesma a lei, mas apenas a prescrição para racionalmente seguir a lei patológica. (KANT, 1997, p. 30).

Kant admite que a matéria da máxima possa permanecer em determinada premissa, porém, ela jamais pode ser a condição de possibilidade da máxima, pois a única condição é a forma da lei, que serve como o fundamento que recebe a materialidade. De acordo com o exemplo do próprio autor, pode-se desejar o bem estar de todos os seres racionais e encontrar nesta máxima um princípio necessário, no entanto, não se pode pressupor que os demais seres racionais concordem com a mesma necessidade.

Conforme Kant, até mesmo os princípios baseados na razão propostos anteriormente pelos filósofos, como a perfeição em Epicuro, exemplo utilizado por ele na *Analítica da Crítica da Razão Prática*, não são capazes de servir como princípio supremo da moralidade porque em sentido prático expressam características dos seres humanos. Assim, “o princípio formal prático da razão pura é o único que pode possivelmente servir para os imperativos categóricos, isto é, leis práticas, e em geral para o princípio da moralidade, tanto em apreciações ou em aplicação à vontade humana em sua determinação”¹². Em outras palavras, para Kant, a razão pura pode ser prática e determinar a vontade por si mesma, isto é, a razão possui autonomia independentemente de qualquer registro empírico. Isto se prova, segundo Kant, pela própria consciência da liberdade da vontade no mundo determinado pelas leis da necessidade.

Ao mesmo tempo isto mostra que esse fato é inseparavelmente conectado, e deveras idêntico, à consciência da liberdade da vontade por meio da qual a vontade de um ser racional que, como pertencente ao mundo sensível, reconhece a si mesmo como as outras causas eficientes necessariamente sujeitas a leis de causalidade, ainda que na prática também seja consciente de si mesmo, por outro lado, nomeadamente como sendo consciente de sua existência como determinável em uma ordem inteligível das coisas, consciente disso ou não, na verdade, por uma intuição especial de si mesmo, mas de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar sua causalidade no mundo sensível; para isso foi suficientemente provado em

¹² *Ibidem*, p. 37.

outro lugar que a liberdade, se ela é atribuída a nós, nos transfere em uma ordem inteligível das coisas.¹³

Para Kant, o conceito de liberdade é real na medida em que se manifesta pela lei moral nos seres humanos. “O conceito de liberdade, enquanto sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o sistema de uma razão pura, mesmo da razão especulativa”¹⁴. Assim, as outras ideias da razão especulativa como Deus e a imortalidade da alma receberiam um suporte de possibilidade, ou pelo menos não se mostrariam contraditórias quando conjugadas com o conceito de liberdade revelado pela moralidade. No entanto, Kant ressalta que “entre todas as ideias da razão especulativa a liberdade é também a única possibilidade dentre elas que conhecemos a priori, no entanto, sem termos discernimento porque ela é a condição da lei moral, a qual nós conhecemos”.¹⁵

Podemos compreender a teoria moral kantiana como a tentativa de explicar a liberdade na necessidade. Ou seja, podemos pensar que entre os projetos de Kant estava a reflexão sobre como explicar a ação livre no mundo fenomênico, no *locus* da necessidade.

Conforme já mencionado, para Kant, se o conteúdo da lei que pertence ao domínio da necessidade for a condição de possibilidade da lei prática, esta resultaria em heteronomia. A ação estaria condicionada à lei natural e, desta maneira, não haveria meio de explicar a liberdade sem cair em contradição. Com a noção de que a liberdade nos remete a uma outra ordem das coisas, Kant encontra no mundo inteligível o lugar da escolha livre, pois esta só poderia ser possível em um lugar onde não vigorasse as leis da causalidade natural. Desta forma, segundo o pensamento de Kant, necessariamente, estaríamos relacionados a dois estratos da realidade, um sensível e outro inteligível.

Robert Loudon observa que Kant não pode ser considerado meramente formalista porque o sistema ético kantiano postula uma antropologia para a reflexão dos aspectos contingentes da existência humana, assim,

sempre que os seres humanos se esforcem para usar estes princípios *a priori* para ajudá-los a determinar a forma de viver e agir, eles devem empregar ‘antropologia’- generalizações

¹³ *Ibidem*, p. 37-38.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

¹⁵ *Ibidem*, p. 4.

empíricas relativamente às competências cognitivas e apetitivas da natureza humana como espécie.¹⁶

Desta maneira, o sistema ético de Kant é pensado como possuidor, também, de dois estratos de realidade: um formal e universal e o outro material e aplicável à contingência de um determinado tempo histórico. Ainda conforme Louden, “é crucial que cada um desses dois aspectos da ética de Kant (a fundamentação e os aspectos aplicáveis) sejam mantidos separados um do outro, mas também é importante que a cada aspecto seja dado o seu direito”¹⁷. Ou seja, segue-se necessariamente ao princípio universal do agir ético, dado por Kant por meio da máxima, a aplicação a uma antropologia específica. Louden insiste, baseado nas palavras de Kant na *Doutrina da Virtude*, que se a teoria moral não pode ser deduzida da antropologia kantiana ela tampouco pode subsistir sem este suporte material. A argumentação de Louden vai em direção da necessidade do conhecimento empírico específico da espécie humana para a aplicação da teoria moral de Kant.

Se, conforme apontou Louden, a ética kantiana necessita da antropologia como complemento, a crítica de Hans Jonas a Kant no que concerne ao formalismo poderia ser interpretada como inconsistente. Todavia, a defesa de Louden não é tão convincente se considerarmos a necessária separação afirmada pelo autor entre a fundamentação e os termos contingentes da ação (a antropologia).

Agora vamos abordar os demais pontos criticados por Jonas, os quais colocam em xeque a adequação da ética kantiana ao paradigma da civilização tecnológica.

O saber científico e a temporalidade das ações

Hans Jonas aponta que a ética kantiana desconsidera a necessidade do saber científico para a ação moralmente correta e que, ainda, ocupa-se somente com as relações imediatas dos humanos no espaço-tempo, ou seja, não dá conta de pensar as ações do coletivo como portadoras de potenciais efeitos destrutivos no futuro. Isto porque Kant não considerou as consequências das ações, tão somente as intenções com que são praticadas.

No que se refere ao postulado de Jonas sobre a não necessidade de saber científico para a ação ética no pensamento kantiano, ou o que Hans Jonas chama de “diminuição do

¹⁶ LOUDEN, R. *Morality and Moral Theory*, p. 100.

¹⁷ *Ibidem*.

lado cognitivo do agir moral”¹⁸, dada a afirmação de Kant que mesmo um sujeito comum pode ter acesso ao conhecimento necessário ao agir ético, é possível questionar, em certa medida, se a crítica é consistente. Isto porque, em a Doutrina da Virtude¹⁹, Kant afirma que o ser humano deve buscar a própria perfeição através dos deveres para consigo mesmo, como o cultivo das diferentes faculdades para toda a espécie de fins. Disto é possível deduzir que mesmo um sujeito comum tem o dever de cultivar a faculdade do conhecimento, que contemporaneamente envolve a atualização sobre os riscos concernentes ao uso desmedido da natureza e, também a busca de informações sobre a assimilação de tecnologias que podem se mostrar nocivas à vida humana.

De todo modo, a afirmação kantiana sobre a busca do conhecimento não resolve a questão apontada por Jonas, pois é possível objetar que as condições de acesso ao conhecimento, entre outras necessidades básicas, não estão ao alcance de boa parte da população mundial, o que de certa forma nos remete à questão do formalismo kantiano novamente, pois “buscar a própria perfeição” requer meios materiais, condições, para tal. Contudo, a afirmação de Kant nos traz elementos para a reflexão sobre a crítica feita por Jonas e em que sentido podemos interpretá-la na reflexão sobre os problemas de nosso tempo.

Temos que ter em consideração que Hans Jonas estava preocupado com a falta de conhecimento dos efeitos das nossas ações sobre o mundo em uma escala coletiva dos agentes humanos, e não propriamente com a ação do indivíduo particular, ao pensar uma ética que visa a existência de uma humanidade digna deste nome sobre a Terra no futuro. Neste sentido, a ciência tem um papel fundamental na construção do conhecimento sobre as condições ambientais e climáticas do planeta, pois as descobertas científicas quanto à vulnerabilidade da natureza diante da intervenção técnica humana descortinaram novas dimensões de responsabilidade. Os impactos das ações do coletivo humano sob a égide da tecnologia são de tal grandeza que atualmente configuram uma força geológica²⁰.

Isto nos conduz à questão sobre a inadequação da ética kantiana à contemporaneidade. Esse problema é apontado por Jonas não só em relação ao pensamento ético de Kant, mas também em relação a todas as éticas clássicas, pois tais propostas

¹⁸ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 37.

¹⁹ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, parte segunda. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

²⁰ Antropoceno, conceito proposto pelo especialista em química atmosférica Paul Crutzen. Ver: CRUTZEN, P. “Geology of mankind”. In: *Nature*, v. 415 n° 3 January 2002, p. 23.

consideram a temporalidade da ação sob a ótica da imediatez das relações. Conforme Jonas, no contexto anterior ao advento da tecnologia moderna, “o bem e o mau, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato e não requereriam um planejamento de longo prazo”.²¹

Naturalmente, as éticas anteriores correspondiam ao alcance da ação humana no tempo histórico de suas constituições, que não necessitavam de um pensamento que levasse em conta a possível destruição da humanidade por ela mesma. Juntamente com o significativo aumento das possibilidades de ação humana através do advento da ciência moderna e da tecnologia cresce a necessidade de se pensar uma ética adequada ao novo paradigma.

A proposta de Jonas

Jonas propõe que uma ética para a civilização tecnológica tem que estar fundada em um princípio inteligível: “Aja de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”²². Assim como conceber uma ciência que dê conta das “situações futuras extrapoláveis do homem e do mundo, que devem ser submetidas ao julgamento daquelas primeiras verdades filosóficas, como causas das suas consequências certas, prováveis ou possíveis no futuro”²³, ou o que Jonas chama de futurologia comparativa.

O filósofo deduz da sua formulação imperativa o dever de assegurar um modo de vida verdadeiramente humano aos futuros descendentes, ou seja, um modo de existência condizente com as condições proporcionadas pela natureza, sem a utilização demasiada dos subterfúgios técnicos fim de alterar radicalmente os estratos da realidade. Evidentemente, não se trata de um tipo de “tecnofobia” nem tampouco da ideia romantizada de natureza intocada. Jonas está preocupado com aceleração das modificações produzidas pelo ser humano na natureza em nosso momento histórico, no qual as mudanças estão acontecendo tão rapidamente que se torna quase impossível nos adaptarmos às condições ambientais que estão porvir.

²¹ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 35.

²² *Ibidem*, p. 47.

²³ *Ibidem*, p. 70.

Além de um princípio inteligível, o autor considera que os sentimentos, ou afetos, são extremamente úteis para a tomada de decisão, pois auxiliam a não arriscar elementos que sejam vitais aos humanos. Em outras palavras, os sentimentos podem nos influenciar de modo a evitar a aniquilação da humanidade. Desta maneira, a ética para a civilização tecnológica proposta por Jonas possui um princípio da precaução e previsão dos perigos chamado heurística do temor. Uma forma de compreender a heurística proposta pelo autor é considerá-la como uma espécie de método para questões complexas, onde podemos nos aproximar de possíveis soluções para determinados problemas através da consulta ao nosso medo. Segundo Jonas, o medo pode auxiliar a evitar a desfiguração do que nos torna humanos em um contexto de ameaça de melhoramento genético e controle biopolítico, pois “com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que está em jogo”.²⁴

Dito isto, fica claro que a ética para a civilização tecnológica de Jonas está baseada em uma teoria da responsabilidade, a qual se utiliza tanto da argumentação racional de uma ética prescritiva quanto da persuasão afetiva, que visa a preservação das condições de existência da vida humana no futuro.

Jonas e Kant

Ao menos no que diz respeito à parte de estruturação racional da ética a partir de um axioma, um mandamento, percebe-se que Jonas é claramente tributário de Kant, embora haja diferenças marcantes entre os dois sistemas.

Além da diferença no que concerne à questão temporal do agir ético, o alcance imediato da ação no caso da ética de Kant e a preocupação com o futuro da ética de Jonas, temos uma diferença de direcionamento teórico. Por exemplo, Jonas deixa claro que a sua ética é de cunho macro político, “é evidente que o nosso imperativo se volta muito mais à política pública do que à conduta privada, não sendo esta última a dimensão causal na qual podemos aplica-lo”²⁵, enquanto a máxima kantiana se direciona ao agir individual.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

²⁵ *Ibidem*, p. 48.

No entanto, é possível que a noção de boa vontade tenha influenciado Jonas. Em a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant nos diz que:

Com efeito, visto que a razão não é suficientemente apta para guiar com segurança a vontade com respeito aos objetos da mesma e à satisfação de todas as nossas necessidades, fim este ao qual um instinto implantado pela natureza teria levado com muito maior certeza, e visto que, apesar disso, a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a vontade, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma vontade boa, não certamente enquanto meio em vista de outra coisa, mas, sim, em si mesma (...).²⁶

Temos então que a boa vontade se mostra análoga à vontade pura na medida em que está em uma relação direta com a lei moral, no entanto, possui um diferencial: a relação com o arbítrio. Kant articula a noção de boa vontade com a noção de dever, pois “a boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nós tenhamos proposto, mas tão somente pelo querer”²⁷. Kant atribui à boa vontade o papel de “corretor” do ânimo e até mesmo do princípio do agir, pois o agente dotado de boa vontade “quer” o dever imposto pela lei moral. Assim, a ação regida por uma boa vontade acontece por dever, independentemente do móbil que a leva a agir, e é caracterizada pela mobilização de todos os meios que estão em poder do agente para a consecução do ato.

A possibilidade de aproximação do pensamento de Jonas com a noção de boa vontade aparece justamente nesta mobilização dos meios em poder do agente. No entanto, se “a vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis”²⁸, é necessário que se introduza no imperativo, ou seja, na lei, a conservação das condições de sobrevivência da humanidade na Terra. Hans Jonas parece ter percebido que este seria um caminho possível, já que no sistema de pensamento ético kantiano, um sistema que opera por máximas, a boa vontade garante a mobilização de todos os meios ao alcance do agente para que uma máxima seja cumprida.

Um ponto importante levantado por Jonas sobre a ética kantiana, o qual não podemos deixar de discutir, refere-se à questão da intencionalidade da ação. Jonas critica fortemente o fato de Kant considerar passível de julgamento moral a intenção e não os efeitos das ações.

²⁶ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 113.

²⁷ *Ibidem*, p. 105.

²⁸ *Ibidem*, p. 237.

Segundo Kant, “uma ação por dever tem seu valor moral não no intuito a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer²⁹, ou seja, a avaliação moral de uma ação depende da intenção com que é praticada e não do efeito por ela causada.

Kant justifica que em uma ação por dever a vontade está necessariamente respeitando a lei, a vontade está submetida a determinada lei e a consequência de uma ação não tem valor moral porque não é atividade da vontade e sim um efeito que poderia ser produzido por qualquer outra causa. “Ao objeto enquanto efeito da ação que me proponho fazer posso ter, é verdade, inclinação, mas jamais respeito, exatamente porque ele é meramente um efeito e não uma atividade da vontade”³⁰. Podemos compreender a posição de Kant em relação aos efeitos das ações pela própria coerência interna da estrutura de sua argumentação, pois se “a ação por dever deve pôr à parte toda a influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determina-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, puro respeito por essa lei prática, por conseguinte a máxima”³¹. Contudo, contemporaneamente, é inadmissível não considerar os efeitos das ações no futuro.

Neste sentido, a crítica de Hans Jonas à Kant parece muito apropriada do ponto de vista de uma ética que pretende servir de fundamento reflexivo para a civilização tecnológica em relação às futuras gerações. Mesmo que dentro do paradigma kantiano a não preocupação com os efeitos da ação se justificaria pelo próprio sistema de pensamento do autor, no qual *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis* parecem ser duas instâncias distintas.

Considerações finais

Conforme a análise das críticas proferidas por Jonas a Kant se desenvolveram, verificamos que alguns argumentos de Jonas não são tão consistentes, pois há soluções intrínsecas à obra de Kant para a questão do formalismo.

Isto nos leva a considerar uma outra possibilidade interpretativa para as acusações de que a ética de Kant é de caráter formal e que desconsidera a necessidade do saber científico

²⁹ *Ibidem*, p. 125.

³⁰ *Ibidem*, p. 127.

³¹ *Ibidem*, p. 129.

para a ação ética, que se ocupa somente das relações imediatas dos humanos e, por fim, que não leva em consideração as consequências das ações, importando somente as intenções que levaram ao ato. É possível que essas críticas configurem uma rejeição à consequência ontológica oriunda das noções kantianas de *mundus intelligibilis* e *um mundus sensibilis*. Ou seja, a crítica de Hans Jonas pode se referir muito mais ao caráter estrutural do pensamento kantiano, que insiste em dividir as esferas existenciais humanas em duas instâncias, uma racional e outra sensível, (mesmo que em nós se dê a síntese delas) em nome da universalização de princípios e da coerência lógica.

Embora Jonas admita a grandeza da intuição moral de Kant, a ponto de afirmar que “a intuição moral de Kant era maior do que a lógica ditada pelo seu sistema”³², para o autor não há como admitir que os afetos sejam suscitados por uma ideia de dever ou lei moral ao invés dos objetos mesmos. Afinal, a universalidade da lei moral para Jonas estaria muito mais ligada ao fato de dispormos de uma capacidade de reconhecer o bem em si da existência da vida e de suas condições do que da forma da lei necessária ao imperativo categórico. Pois, para o filósofo, o mundo é o lugar da manifestação do fenômeno da vida, onde a liberdade se mostra em graus ascendentes e a racionalidade é a culminação desta liberdade na natureza.

Até mesmo o sentido da palavra transcendência tem outra conotação no pensamento de Jonas. Em sua obra, transcendência possui o sentido fenomenológico de um “desfrutar de horizonte ou horizontes além de seu ponto de identidade”³³, pois, se não mais temos a separação da realidade em duas instâncias para pensar a existência, a transcendência passa a figurar uma potência inerente a todos os seres vivos e acontece dentro da própria imanência da vida.

Como consequência desta concepção ontológica, não há separação entre ser e dever. O filósofo argumenta que a afirmação a qual não se pode deduzir do ser o dever ser não passa de um dogma, “esta última tese (dever do Ser) nunca foi posta seriamente à prova e se aplica apenas a um conceito de Ser para o qual, por causa da neutralização antecipada de que foi objeto, a impossibilidade de se deduzir deveres, é uma consequência tautológica”.³⁴ Hans

³² JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 162.

³³ JONAS, H. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001, p. 85.

³⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 95.

Jonas crê que a neutralização do valor do foi um pressuposto para a interdição da passagem do ser ao dever ser. Para Kant, pelo contrário e de acordo com o que já foi dito, o valor moral está na representação da lei e não no ser ou objeto, pois nenhum conteúdo moral pode advir da sensibilidade.

Desta maneira, fica claro o contraponto jonasiano sobre o modo kantiano (em certo sentido, “dualista”) de ver o mundo, que se evidencia na crítica de Hans Jonas ao formalismo de Kant e à valorização da intenção e não dos efeitos no âmbito das ações morais. Já que, para o autor, a realidade do mundo demanda uma ética que considere o bem em si da vida em sua imanência.

Já em relação à crítica de Jonas à desconsideração da necessidade do saber científico para o agir ético e ao imediatismo das relações humanas na ética kantiana, podemos afirmar que, embora Kant admitida na sua antropologia que o saber e o aperfeiçoamento do humano são seu dever, para Jonas estas considerações necessariamente devem configurar em uma ética que regule as relações contemporâneas do agente coletivo humano no mundo.

A análise da crítica de Hans Jonas a Kant nos familiarizou com o diálogo estabelecido entre os pressupostos da ética kantiana com a Ética do Futuro, como também nos auxiliou na compreensão das diferenças e das proximidades entre ambas. Esta discussão se fez necessária devido tanto ao fato de Kant ter influenciado fortemente Jonas (como ele mesmo admite em suas memórias³⁵) de modo explícito pelo uso do imperativo categórico como pela importância da ética kantiana em nossa tradição filosófica.

Referências bibliográficas

- CRUTZEN, P. “Geology of mankind”. In: *Nature*, v. 415 n° 3 January 2002, p. 23.
- FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck, 2001.
- HOTTOIS, G. PINSART, M.-G. *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: J. Vrin, 1993.
- FILHO, E. J.J. “Sobre a Crítica de Hans Jonas à Moral de Kant e a Fundamentação da Ética Jonasiana”. In: *Revista Portuguesa De Filosofia*, vol. 75, no. 1, 2019, pp. 513–536.

³⁵ JONAS, H. *Memoirs*. Lebanon: Brandeis University Press, 2008, p. 32.

JONAS, H. *Memoirs*. Lebanon: Brandeis University Press, 2008.

_____. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto - Ed. PUC Rio, 2011.

_____. *The Imperative of Responsibility. In a Search of na Ethics for the Tecnological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

_____. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

KANT, I. *Critique of practical Reason*. New York: Cambridge University Press, 1997;

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009;

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003;

LOUDEN, R. *Morality and Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 1992.

Recebido em: Maio de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O dualismo gnóstico como forma radical da negação do mundo

The gnostic dualism as radical form of world denial

Thiago V. R. de Vasconcelos*

 <https://orcid.org/0000-0002-7048-52>

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar as diferenças entre o dualismo platônico e o dualismo gnóstico. A análise de Hans Jonas acerca dos movimentos gnósticos mostra que sua forma de dualismo se constitui como uma radical negação do mundo. Essa interpretação não pode ser estendida à filosofia platônica, pois ainda que ela seja dualista há entre o mundo sensível e o mundo inteligível uma conexão, sendo o último a razão de ser do primeiro. Já no gnosticismo o mundo é a total antítese daquilo que o ultrapassa e, nesse sentido, não pode oferecer conhecimento algum, nem mesmo de caráter imperfeito. Enquanto uma forma radical da negação do mundo, Jonas toma, portanto, o gnosticismo como paradigma do dualismo niilista.

Palavras-chave: Hans Jonas. Platão. Dualismo. Gnosticismo.

Abstract: *This paper has the objective of analyzing the differences between platonic dualism and gnostic dualism. The Hans Jonas's analysis about gnostic movements shows that it's way of dualism is constituted as a radical denial of the world. This interpretation cannot be extended to platonic philosophy because, even though it's dualistic, there's still a connection between the sensitive world and the intelligible world, being the last one the reason for being of the first one. In the gnosticism, the world is a total antitheses of what surpasses it, and on that way, any knowledge can't be offered, not even of imperfect character. While a radical form of world denial Jonas has, therefore the gnosticism as a paradigm of nihilist dualism.*

Keywords: *Hans Jonas. Plato. Dualism. Gnosticism.*

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em cotutela com a Universidade de Coimbra. É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e do GT Hans Jonas da ANPOF e professor de filosofia da educação básica na cidade de Curitiba.

Introdução

Pouco depois de Hans Jonas publicar seu livro *A religião gnóstica* (1958) – que em certa medida sintetizava sua pesquisa anterior sobre o fenômeno gnóstico da Antiguidade Tardia – ele recebeu uma carta de Leo Strauss, na qual esse último afirmava que Jonas tinha descrito a questão fundamental do gnosticismo, o fato de que ele constitui “a mais radical rebelião contra a *physis*”¹. Se Strauss ao entrar em contato com a formulação jonasiana do princípio gnóstico afirma que o gnosticismo foi a mais radical rebelião contra a *physis* torna-se importante posicionar o dualismo radical e, por conseguinte niilista desse movimento, diferenciando-o do dualismo platônico e a “desvalorização” ontológica do mundo físico presente nesse último. Nossa questão é: Em que sentido o dualismo gnóstico se diferencia do dualismo platônico? O objetivo deste trabalho é, portanto, mostrar que há na filosofia de Platão uma concepção dualista da realidade que, no entanto, mantém diferenças importantes em relação ao dualismo radical que caracteriza o gnosticismo.

O dualismo platônico

É a noção de Ideias que representa no arcabouço do pensamento platônico uma dimensão diversa da realidade, isto é, um plano diferente e, ao mesmo tempo, superior da realidade. É possível afirmar que é com as Ideias que Platão descobriu o mundo do inteligível como a “*dimensão incorpórea e metaempírica do ser*. E esse mundo do inteligível incorpóreo transcende o sensível, não no sentido de uma absurda ‘separação’ e sim no sentido da causa metaempírica, a verdadeira razão de ser do sensível”² (grifo do autor). O dualismo platônico não significa, no horizonte dessa interpretação, uma radical separação do sensível, ao contrário, admite a existência de uma causa suprassensível, a saber, as Ideias, como razão de ser do sensível.

O mundo sensível se explica, de acordo com Platão, somente com a dimensão do suprassensível. Não há uma negação do mundo sensível, mas uma concepção hierárquica do real, sendo que, o plano inferior não pode ser (e não pode ser pensado) sem o superior.

¹ LAZIER, B. “Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World”. In: *Journal of the History of Ideas*, 2003, p. 623.

² REALE, G. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 78.

A distinção entre duas dimensões da mesma realidade fundamenta-se na compreensão das Ideias como ser em sentido puro e total, isto é, não suscetíveis à corrupção e ao devir, enquanto as realidades físicas estão mescladas com o não-ser. Não se trata do absoluto não-ser, mas que o ser do mundo sensível é em certa medida condicionado pelo não-ser, pois o mundo físico é ser em devir e, portanto, intermédio entre ser e não ser. Segundo Reale, para Platão – “ao contrário de Parmênides para quem o que é múltiplo e relativo, muda e devém, não é, ou seja, é nada (não-ser) – o ser do mundo sensível e fenomênico subsiste, mas é outro estruturalmente com relação ao ser verdadeiro, ao ser que é verdadeiramente”³.

A afirmação de que o ser do sensível é um intermédio⁴ entre o puro ser e o absoluto não-ser admite dizermos, seguindo Platão, que o mundo sensível *tem* ser, pois participa do mundo das Ideias, o que diz respeito ao problema da relação entre o mundo das Ideias e o mundo sensível. Em que sentido o mundo sensível participa do mundo das ideias? No *Fédon* o filósofo aponta propostas acerca de modos diversos em que se opera a relação entre mundo sensível e mundo das Ideias. Platão não quis com isso dar uma resposta última a esse problema. Desse modo, não se pode perder de vista o escopo da filosofia platônica, aquele de estabelecer a Ideia como a causa verdadeira, isto é, a razão de ser do sensível.

Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa. [...] Logo não compreendo nem posso admitir aquelas outras causas científicas. Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero – afasto-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este⁵.

A Ideia no dualismo platônico funciona, portanto, como um modelo que é copiado, ou ainda, imitado pelas coisas sensíveis. Com as Ideias o autor refere-se ao que com a linguagem moderna podemos denominar normatividade ontológica, isto é, como

³ *Ibidem*, p. 128.

⁴ “Falta-nos ainda descobrir, ao que parece, o que é que participa de ambas as coisas, do Ser e do Não-ser, e que não pode designar-se corretamente como um ou outro no seu estado puro, a fim de, se o descobrirmos, o proclamarmos com toda a justiça o objeto da opinião, atribuindo os extremos aos extremos, e o meio aos *intermédios*” (grifo nosso) (*República*, V, 478e).

⁵ *Fédon*, 100c-d.

as coisas devem ser, o dever ser das coisas⁶. Contudo, a relação entre as duas dimensões da realidade não pode ser pensada como imediata, é preciso um mediador. De acordo com Platão, a mediação é obra de uma Inteligência Suprema, o Demiurgo. A função do Demiurgo no arcabouço traçado pelo pensamento platônico é o de artífice que plasma o princípio material em razão das Ideias. Platão no prelúdio ao discurso cosmológico do *Timeu* resume seu pensamento do seguinte modo:

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém se corrompe, não pode ser nunca. Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que venha por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa venha sem o contributo duma causa. Desse modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo de veniente, a sua obra não seria bela⁷.

O Demiurgo no pensamento platônico configura-se como aquele que produz alguma coisa contemplando o modelo eterno, a saber, as Ideias. Desse modo, o demiurgo possui a ciência, conhece os Arquétipos e, por isso, é o melhor dos artífices. O demiurgo olha para o modelo eterno para modelar as coisas pertencentes ao mundo sensível. Enquanto o puro ser (as Ideias) constitui modelo e razão de ser, o vir-a-ser (as coisas pertencentes ao mundo sensível) são imagens do arquétipo eterno. O demiurgo é capaz de plasmar as coisas sensíveis a partir dos arquétipos, pois possui a ciência desses. Aqui reside a grande diferença entre a divindade e o ser humano,

porque, enquanto um deus é suficientemente conhecedor e ao mesmo tempo capaz de fazer a mistura de muitas coisas em conjunto numa só e novamente de dissolver o que é uno em múltiplas coisas, nenhum homem é neste momento, nem alguma vez será capaz de fazer qualquer das duas operações⁸.

A cosmologia apresentada no *Timeu* é o fundamento da ontologia e da gnosologia platônica. O puro ser enquanto modelo originário, arquétipo é objeto de conhecimento. Já a imagem desse modelo, as coisas sensíveis são objetos de opinião. O conhecimento verdadeiro, segundo Platão, diz respeito apenas ao mundo das Ideias, o mundo inteligível.

⁶ Cf. REALE, G. *Platão*, p. 81.

⁷ *Timeu*, 27e – 28b.

⁸ *Timeu*, 68d.

Àquilo que é uma imagem do arquétipo – ou seja, participa do ser e não pode se referir em sentido absoluto ao não-ser – cabe somente a opinião (*doxa*). Isso não significa, contudo, ignorância absoluta acerca do mundo sensível, pois a ignorância refere-se ao não-ser. E, na medida em que o mundo sensível participa do ser, o conhecimento das coisas sensíveis se dá em um grau inferior do que o conhecimento verdadeiro. “Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença”⁹.

Platão tomando como pressuposto que o mundo é belo e o Demiurgo é bom, torna-se evidente que o artífice tomou como modelo aquilo que é eterno e não o que devém. Consequentemente, “o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas”¹⁰. Por fim, resta ressaltar a importância que a Alma tem ao constituir o verdadeiro vínculo entre o mundo suprassensível e o mundo sensível. Segundo Platão no *Timeu*, a alma é a melhor das coisas engendradas pelo melhor dos seres dotados de intelecto, pois o Demiurgo quando a engendrou deu-se conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos. Portanto,

a Alma do mundo tem como função concretizar o grande desenho do Demiurgo. Assim, por meio do Demiurgo, ela participa do mundo ideal. [...] ela proporciona um fundamento à passagem entre Ideias e mundo concreto sensível e resume analogicamente toda a realidade, constituindo o verdadeiro *vínculo entre o mundo metafísico e o mundo físico* (grifo do autor)¹¹.

Para Platão, o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo a mais perfeita das causas. No *Teeteto* o filósofo ainda afirma que não é possível o mal ter lugar junto aos deuses.

Porém não é possível eliminar os males – forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem – nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circularem nesta região, pelo meio da natureza perecível. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto¹².

Todavia, fugir aqui não significa romper os laços através da negação do mundo, tomando-o como prisão e inimigo – como para os gnósticos. Fugir, ao contrário, “é tornar-

⁹ *Timeu*, 29, b-c.

¹⁰ *Timeu*, 29a.

¹¹ REALE, G. *Platão*, 2007, p. 149.

¹² *Teeteto*, 176 a-c.

se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria”¹³. Assim, é a busca por assemelhar-se a Deus que consiste na fuga daqui para o alto, o tornar-se semelhante ao Artífice que é a mais perfeita das causas. Notamos nesse ponto uma diferença crucial com o gnosticismo, no âmbito da especulação gnóstica jamais o demiurgo é tido como modelo para a ação e qualificado como bom, o conhecedor, ou ainda, a mais perfeita das causas.

É bastante claro o modo pelo qual o dualismo platônico não se configura como uma radical rebelião contra a *physis*, o mundo não deve ser negado no arcabouço dessa filosofia. Ele é uma dimensão da realidade em sua totalidade, apesar de do ponto de vista ontológico, ser uma dimensão inferior. Enquanto o gnosticismo entende o mundo como o âmbito da ignorância, o platonismo ainda permite que dele decorra algum tipo de conhecimento (a *doxa*), mesmo que imperfeito em relação ao conhecimento verdadeiro.

O dualismo gnóstico

Hans Jonas é uma referência no que diz respeito à pesquisa acerca dos movimentos gnósticos. O autor dedicou sua tese de doutorado ao tema da gnose. Inicialmente, sua pretensão era trabalhar os motivos pelos quais a Igreja – a partir de Paulo – recusou a *gnosis* em benefício da *pistis*. No entanto, dada a vastidão do tema, ele se dedicou apenas ao significado da gnose¹⁴. A contribuição principal de Jonas à investigação acerca dos movimentos gnósticos foi a formulação daquilo que ele nomeou como *princípio gnóstico*, que consiste na elaboração de um elemento comum entre as diferentes expressões gnósticos, ou seja, Jonas intentou conferir certa unidade à pluralidade de movimentos gnósticos. Sua pretensão não era, portanto, apenas histórica, mas, filosófica, pois visava compreender o espírito que falava através das diversas vozes gnósticas e, conseqüentemente, “restaurar a unidade inteligível da multiplicidade desconcertante de suas expressões”¹⁵. Nesse sentido, o autor foi responsável por uma análise filosófica do gnosticismo ao extrair da literatura gnóstica a experiência existencial desses movimentos.

Essa essência se converteu em um assunto não já de interesse exclusivamente histórico – pois lança uma grande luz na compreensão de um período crucial do mundo ocidental – mas também de um intrínseco interesse filosófico, já que nos situa frente a uma das mais radicais respostas do homem a sua situação¹⁶.

¹³ *Teeteto*, 176 a-c.

¹⁴ Cf. TIBALDEO, R. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e Libertà”*. Milano: Mimesis, 2009, p. 17.

¹⁵ JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 23.

¹⁶ *Ibidem*.

O *princípio gnóstico* é descrito por Jonas da seguinte maneira: “a religião geral do período é uma religião salvífica, dualista e transcendente”¹⁷. É a partir desse caráter dualista do gnosticismo que Jonas chega à conclusão de que há no interior desses movimentos uma compreensão radicalmente nova da relação entre o homem e o cosmos. Enquanto o mundo grego – dos pré-socráticos aos estoicos – vê no universo ordem e harmonia, o mundo esboçado pelo gnosticismo é obscuro e hostil,

não é divino como no panteísmo antigo, mas demoníaco (...) não há lugar para a confiança e a compreensão, mas para o medo ante um mundo que é estranho ao homem, que já não forma parte do cosmos, mas que é um apátrida neste mundo satanizado. O passo do otimismo cósmico dos antigos ao pessimismo gnóstico implica o surgimento de um dualismo radical¹⁸.

O gnosticismo propõe em contraposição com a cosmologia dualista platônica uma cosmologia inteiramente nova¹⁹ embora seja também de caráter dualista. O mundo enquanto obra do Demiurgo no gnosticismo é produto da ignorância e não do conhecimento do modelo eterno. O Demiurgo é no mito gnóstico um cego e arrogante criador – portanto, um demiurgo mau e sem dúvidas não se configura como a mais bela das causas – que exerce seu domínio sobre o mundo, sendo que, assim como ele, é produto da imperfeição e da ignorância²⁰. A alma enquanto submetida às leis desse mundo contribui para a situação de aprisionamento do *pneuma* que se encontra preso e perdido no labirinto do mundo. Em vista disso, não cabe ao ser humano a busca pelo conhecimento (contemplação) dos arquétipos eternos. O mundo no gnosticismo não foi criado a partir de um modelo perfeito. Em decorrência disso, o mundo não pode nos oferecer nem mesmo um lampejo de participação do ser. Aquilo que participa do ser no gnosticismo, o *pneuma*, não pertence, assim como Deus, a esse mundo. É por isso que o

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹⁸ COMÍN, I. “Introducción a la edición española”. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. p. 20.

¹⁹ Um modelo cosmológico acerca da criação do mundo no gnosticismo é o da especulação valentiniana em que o demiurgo é uma consequência da crise do pleroma (o mundo dos éons ou deuses) causada pela busca de Sofia (a mais jovem dos éons ou deuses) de conhecer o absoluto. Jonas em *A religião gnóstica* apresenta esse modelo cosmológico e seus desdobramentos (Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 206-220).

²⁰ No gnosticismo “a ignorância é a essência da existência mundana, assim como foi o princípio de que o mundo veio à existência” (*Ibidem*, p. 79). Além disso, no esquema valentiniano, por exemplo, a ignorância é “a causa principal da existência do mundo inferior, é tanto seu princípio gerador como sua substância permanente” (*Ibidem*, p. 202).

gnóstico busca interromper os laços com o mundo, seu escopo é libertar-se do aprisionamento que o corpo, a alma e o mundo são para o *pneuma*.

Mas quais são seus traços principais e constitutivos, isto é, que nos dão a possibilidade de apresentar um princípio gnóstico²¹ que dê unidade a todos esses movimentos? Jonas assinala quatro: esses fenômenos são de natureza religiosa; todas as correntes estão ligadas à noção de salvação, por conseguinte, a religião desse período é uma religião salvífica; todas carregam uma concepção totalmente transcendente, ou melhor, transmundana de Deus e, conseqüentemente, uma noção transcendente e ultramundana do objetivo da salvação; e, por fim, todas são engendradas por um dualismo radical dos âmbitos do ser – Deus e mundo, espírito e matéria, corpo e alma, luz e escuridão, bem e mal, vida e morte – evidenciando uma extrema polarização da existência que afeta não apenas o ser humano, mas toda a realidade. Em suma, “a religião geral do período é uma *religião salvífica, dualista e transcendente*”²² (*grifo do autor*). É preciso analisar, conseqüentemente, os principais elementos gnósticos, elencados pelo autor em cinco campos: teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e moral.

A teologia gnóstica é marcada por um dualismo radical que rege a relação entre Deus e o mundo e se espraia na relação entre o homem e o mundo. Deus é absolutamente transmundano, sua natureza é totalmente distinta do universo, ao qual não criou nem governa, sendo sua absoluta antítese. O *cosmos*, visto como o reino da escuridão, se opõe ao reino da luz. “O Deus transcendente se oculta de todas as criaturas e não pode ser conhecido por meio de conceitos naturais. Seu conhecimento requer uma revelação e uma iluminação sobrenaturais”²³.

No âmbito da cosmologia, o universo, dominado por arcontes, é uma prisão na qual a Terra é a sua cela mais profunda. Os arcontes são deuses planetários, seres demoníacos e inferiores que criaram – exceto os casos em que este papel tenha sido reservado ao seu líder, o demiurgo – e governam coletivamente o mundo e cada um deles individualmente. O conjunto de suas leis tirânicas e universais são chamadas de *heimarméne*, ou seja, destino universal, conceito tomado da astrologia, que foi ressignificado pelo espírito gnóstico anticósmico. Tudo aquilo que está entre o aqui e o mais além é considerado como um obstáculo para separar o homem de Deus.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 66.

²³ *Ibidem*, p. 77.

A antropologia gnóstica vê o homem tripartido, composto de corpo, alma e espírito. Sua origem é mundana e extramundana. O corpo e a alma são produtos dos poderes cósmicos, é por meio deles que o homem faz parte do mundo e está submetido à *heimarméne*. Por sua vez, o espírito (ou *pneuma*) constitui uma porção da substância divina. O homem foi criado pelos arcontes com o objetivo de mantê-lo prisioneiro, “o pneuma assim imerso na alma e na carne não é consciente de si mesmo, vive entorpecido, adormecido ou intoxicado pelo veneno do mundo: é em suma ignorante”²⁴. Seu despertar e libertação só podem acontecer por meio do conhecimento.

Do ponto de vista escatológico, o eu pneumático é, assim como Deus, absolutamente estranho a este mundo, sendo que “a meta da luta gnóstica é a libertação do ‘homem interior’ das ataduras do mundo e seu regresso ao nativo reino da luz”²⁵. O conhecimento do Deus transmudano e de si mesmo – da origem divina do eu pneumático – é condição necessária para que o homem se liberte da ignorância, característica da existência mundana. Desse modo, o único meio para obter a salvação é a revelação.

A moralidade gnóstica é marcada pela “hostilidade em relação ao mundo e o desprezo de todos os laços mundanos”²⁶. Tem assim duas posturas contrárias: o ascetismo e a libertinagem. Obtendo a *gnosis*, deduz-se a “obrigação de evitar a menor contaminação do mundo e, portanto, de reduzir ao mínimo seu contato com este”²⁷. Há ainda o privilégio da liberdade absoluta, que aparece como um paradoxo, já que o *pneumático* não está submetido à *heimarméne* e, portanto, encontra-se livre do jugo da lei moral, “já que o pneuma está a ‘salvo em sua natureza’”²⁸. Segundo Hans Jonas “esta libertinagem antinômica mostra com mais força que a versão ascética o elemento *nihilista* contido na negação gnóstica do cosmos”²⁹.

Apesar da comunhão entre Deus e o homem (*pneuma*) diante do mundo, eles se encontram separados pelo próprio mundo. Encontramos aqui “o sentimento de uma desunião absoluta entre o homem e o lugar no qual se encontra hospedado, o mundo”³⁰. Sentimento fundamental, pois ressalta o fosso que há entre o ser humano e o mundo. O mundo foi criado na ignorância e na paixão, “o mundo é o produto, ou mesmo a

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

²⁶ *Ibidem*, p. 80.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁰ *Ibidem*, p. 343.

encarnação da negação do conhecimento”³¹. A essência do cosmos é a ignorância. Diante da amplidão sombria do cosmos o ser humano toma consciência de que está perdido, que não faz parte do sistema que o envolve e o aprisiona. “O medo como resposta da alma a seu ser-no-mundo é um tema recorrente na literatura gnóstica”³².

Em sua análise dos elementos semânticos do gnosticismo, Hans Jonas toma como referência a literatura dos mandeus, para mostrar os elementos comuns do pensamento gnóstico recorrentes em palavras e metáforas. A utilização da literatura *mandeia* se deu, sobretudo, pela distância geográfica e social que os separou da influência helenística, fazendo com que estivessem “menos expostos que outros a tentação de adaptar a expressão de suas ideias a convenções intelectuais e literárias ocidentais”³³. A literatura dos *mandeus* está cheia da fantasia mitológica, sem qualquer intenção conceitualizadora: “na poesia mandeia, a alma gnóstica derrama sua angústia, sua nostalgia e seu consolo em um ilimitado caudal de poderoso simbolismo”³⁴. Termos como “Estranho”, “Mais além”, “O outro mundo”, “Estrangeiro”, “Luz e escuridão”, “Vida e morte”, “Mistura e dispersão”, “Um e muitos”, “Caída”, “Captura”, “Afundamento”, “Desamparo”, “Medo”, “Nostalgia de casa”, “Entorpecimento”, “Sonho”, “Embriaguez” e “Chamado do exterior” expressam a ideia do mundo que deve ser vencido, pois é profundamente demonizado pelos gnósticos.

Considerações finais

Apesar de no platonismo encontrarmos um dualismo forte, ele não se configura como no gnosticismo uma radical rebelião contra a *physis*. Acreditamos ser uma leitura equivocada e distorcida dos diálogos platônicos que levaram muitos a afirmar que o dualismo platônico pudesse ser entendido como um dualismo radical em que o mundo físico é negado³⁵. Ao contrário, como buscamos mostrar, é concedido um estatuto ontológico, mesmo que inferior, ao mundo físico, e esse não constitui uma negação, mas uma etapa. No pensamento platônico o mundo sensível se explica somente com a

³¹ *Ibidem*, p. 344.

³² *Ibidem*, p. 346.

³³ *Ibidem*, p. 83.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Podemos citar, por exemplo, o modo caricato com que Nietzsche aborda a filosofia platônica como desprezo pelo mundo sensível. Acreditamos que, em grande parte, esses tons dados ao dualismo platônico sejam desdobramentos de influências gnósticas e também de uma leitura cristã, como a de Santo Agostinho.

dimensão do suprassensível. O dualismo de Platão, como afirma Reale, “*não é senão o dualismo de quem admite a existência de uma causa suprassensível como razão de ser do próprio sensível, por causa da sua autocontraditoriedade, não pode possuir uma razão de ser total de si mesmo*”³⁶ (grifo nosso).

Uma objeção pode ser dirigida a nós: Que lugar ocupa a concepção dualista acerca do ser humano no que traçamos até aqui? Quando afirmamos que a relação entre as Ideias e as coisas não é dualista no sentido em que é costumeiramente é atribuído, isso também diz respeito ao dualismo antropológico? O influxo órfico deixou marcas importantes na compreensão da relação alma e corpo no pensamento platônico, sendo o último compreendido não como receptáculo da alma, mas, ao contrário, seu cárcere e túmulo³⁷. O corpo configura-se como a raiz de todos os males, fonte das paixões e da ignorância. A libertação de tal situação se dá com a morte, nosso morrer é viver, pois liberta a alma de seu aprisionamento³⁸. Contudo, seguimos a interpretação de Reale que entende que “a ética platônica só em parte está condicionada por esse dualismo exasperado; com efeito, seus teoremas e corolários de fundo apoiam-se na distinção metafísica da alma (ser afim do inteligível)”³⁹.

A fuga do corpo e a fuga do mundo possuem um significado diferente da fuga gnóstica. No platonismo a fuga tem o sentido de aproximar-se da dimensão pura do espírito, o mundo inteligível, por meio da virtude e do conhecimento. Não descartamos a influência órfica no pensamento de Platão e o caráter ascético de sua moral. Mas entendemos que a recusa do corpo se dá no platonismo em função da dependência do mundo sensível ao mundo suprassensível. Assim, os valores ligados ao corpo (sensível) estão submetidos aos valores da alma (suprassensível). Em suma, os valores do corpo não podem estar acima dos valores da alma, ao invés, devem se submeter à virtude ao conhecimento verdadeiro.

Na forma de dualismo gnóstico Jonas encontra um traço desmundanizante, ou seja, de radical negação do mundo. As fontes gnóstica revelam a Jonas um paradigma do

³⁶ REALE, G. *Platão*, p. 78.

³⁷ Em *O nó do ser: para uma ontologia do corpo* Ericson Falabretti e Jelson Oliveira (Cf. FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. *O nó do ser: para uma ontologia do corpo*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020, p. 59-64) mostram como o julgamento negativo sobre o corpo não é predominante no dualismo platônico. De acordo com Falabretti e Oliveira, o corpo pode ser entendido, inclusive, como um meio de acesso, uma conexão e participação do sensível no inteligível.

³⁸ Segundo Reale essa concepção negativa do corpo atenua-se nos últimos diálogos platônicos (Cf. REALE, G. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 204).

³⁹ REALE, G. *Platão*, p. 204.

dualismo niilista, uma vez que “a alienação entre o ser humano e o cosmos devia ser levada ao extremo [...] O mundo tem que ser vencido, e o mundo que se degradou em um sistema de poder só pode ser vencido pelo poder”⁴⁰. É nesse contexto que a frase de Strauss a Jonas ganha seu sentido, apesar de no platonismo residir um dualismo cosmológico e antropológico o gnosticismo se configura como uma interpretação da relação entre o ser humano e o mundo não somente tomando o último como uma prisão da qual devemos fugir, mas, sobretudo, como um inimigo a ser vencido.

Referências bibliográficas

COMÍN, I. “Introducción a la edición española”. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. pp. 13-66.

FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. *O nó do ser: para uma ontologia do corpo*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

LAZIER, B. “Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n. 4, Oct. 2003, pp. 619-637.

JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

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

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores).

PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Benedito Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

REALE, G. *Platão*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TIBALDEO, R. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e Libertà”*. Milano: Mimesis, 2009.

Recebido em: Junho de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

⁴⁰ JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 241-242.

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A Interação Psicofísica: do modelo intuitivo de Jonas ao modelo sistemático da FES

*The Psychophysical Interaction:
from Jonas' intuitive model to the systematic model of SSP*

Wellistony Carvalho Viana*

 <https://orcid.org/0000-0002-5456-2194>

Resumo: Nesse artigo, oferecemos um modelo de interação psicofísica a partir do modelo intuitivo de Hans Jonas, explicitado através do quadro teórico da filosofia estrutural-sistemática (FES). Para Jonas, não haveria responsabilidade moral se não houvesse uma dimensão espiritual diferente daquela material e se tal dimensão não fosse livre do determinismo neuronal. Contudo, Jonas não oferece uma explicitação sistemática de seu modelo, apresentando dificuldades para superar o dualismo radical cartesiano. Neste artigo, procura-se indicar uma solução para o problema da interação através do quadro teórico da FES. A grande vantagem da FES constitui a dissolução de grande parte do problema mente-corpo através de sua teoria do Ser como tal e em seu todo, que tematiza uma dimensão onibrangente capaz de interconectar intrinsecamente as dimensões corporal e espiritual. Para chegar a esta conclusão, o artigo rever uma série de conceitos e oferece uma nova concepção de causalidade capaz de interligar entidades ontologicamente diferentes, como são fatos primos mentais e físicos.

Palavras-chave: Hans Jonas, causalidade mental, Puntel, interação psicofísica, Ser.

Abstract: *In this paper, we offer a model of psychophysical interaction starting from Hans Jonas' intuitive model, explained through the theoretical framework of structural-systematic philosophy (SSP). For Jonas, there would be no moral responsibility if there were no spiritual dimension different from the material dimension and if such a dimension were not free from neuronal determinism. However, Jonas does not offer a systematic explanation of his model, presenting difficulties in overcoming the radical Cartesian dualism. In this paper, we try to indicate a solution to the problem of interaction through the theoretical framework of SSP. The great advantage of SSP constitutes the dissolution of much of the mind-body problem through its theory of Being as such and as a whole, which thematizes an onibranging dimension capable of intrinsically interconnecting the bodily and spiritual dimensions. To reach this conclusion, the*

* Doutor em Filosofia pela *Hochschule für Philosophie*, de Munique. Professor da Pontificia Università Gregoriana (PUG) – Roma – Italia. Professor do Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI) – Teresina/Piauí – Brasil. É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e do GT Hans Jonas da ANPOF. Contato: w.carvalho@unigre.it

paper reviews a number of concepts and offers a new conception of causality capable of interconnecting ontologically different entities, as are mental and physical prime facts.

Keywords: Hans Jonas, mental causality, Puntel, psychophysical interaction, Being.

Introdução

A interação causal entre mente e corpo constitui um dos “nós do conhecimento humano”, como afirmou certa vez Schopenhauer. Com o desenvolvimento da neurociência, conseguimos visualizar a correlação entre estados mentais e estados neuronais, sugerindo a muitos a redução dos primeiros aos segundos. Contudo, a correlação representa apenas o *easy problem* da conexão corpo-mente e não resolve aquele *hard problem*, sobre o qual nos alertou D. Chalmers, a saber: *por que* estados mentais acompanham estados físicos? A saída mais comum para esta difícil questão consiste na redução do mental ao físico, que traz consigo uma ontologia incoerente e cheia de lacunas. De fato, num modelo fisicalista, a única forma de salvar o poder causal de estados mentais é negar sua originalidade ontológica. A outra saída representa o epifenomenalismo, que aceita a diferença entre propriedades mentais e físicas, mas pagando o preço de renunciar à eficácia do mental no mundo físico. Um modelo que procure resgatar o *status* ontológico único do mental e defender sua eficácia no mundo físico terá que lidar com o problema da interação, ou seja, deverá indicar *como* estados mentais podem influenciar estados neuronais.

Nesse texto, procuramos oferecer um modelo de interação psicofísica a partir do modelo intuitivo de Hans Jonas, explicitado através do quadro teórico da filosofia estrutural-sistemática (FES)¹. A interação psicofísica era um tema caro à ética de Jonas, mesmo que tenha escrito pouco sobre o tema. De fato, não haveria responsabilidade moral se não houvesse uma dimensão espiritual diferente da material e se tal espírito não fosse livre do determinismo neuronal. Contudo, como oferecer tal modelo sem cair nas aporias do dualismo? Neste artigo, procura-se indicar uma solução para este problema através do quadro teórico da FES. A grande vantagem desse quadro teórico constitui a dissolução de

¹ A Filosofia Estrutural-Sistemática encontra seus fundamentos no livro de L. B. Puntel *Struktur und Sein* (2006). Citamos ao longo do texto a tradução em português: Puntel, L.B. *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

grande parte do problema mente-corpo baseado na sua teoria do Ser como tal e em seu todo, que tematiza aquela dimensão onibrangente capaz de interconectar intrinsecamente as dimensões material e espiritual. Além disso, é preciso oferecer uma nova concepção de causalidade capaz de interligar entidades ontologicamente diferentes, como são fatos primos mentais e físicos.

Para atingir esta conclusão, fazemos o seguinte percurso: primeiro, esclarecemos o problema da causação mental e apresentamos uma das mais prestigiadas soluções fiscalistas, a saber: o reducionismo funcional de Jaegwon Kim. Prosseguimos com uma crítica à posição de Kim com base em alguns princípios da FES. Depois, apresentamos o modelo especulativo de interação psicofísica de Hans Jonas, a fim de retomá-lo numa perspectiva mais sistemática.

O problema da causação mental

A causalidade psicofísica constitui de longe o maior problema filosófico da modernidade, depois de Descartes. Como a *res cogitans* pode interagir causalmente com a *res extensa*, uma vez que as duas são substâncias completas e diferentes? A teoria de Descartes não convenceu nem mesmo a jovem princesa Elisabete da Boêmia, que em 1643 põe as fragilidades da teoria do mestre:

Como a alma humana pode determinar o movimento dos espíritos animais no corpo, de modo a executar atos voluntários, uma vez que é meramente uma substância consciente? A determinação do movimento parece surgir sempre do movimento do corpo impulsionado, depender do tipo de impulso que ele recebe do outro, ou ainda, depender da natureza e da forma da superfície deste último. As duas primeiras condições envolvem o contato, e a terceira envolve que a coisa propulsora tenha extensão; mas você exclui totalmente a extensão [da substância consciente], a partir do seu conceito de alma, e o contato parece-me incompatível com uma coisa imaterial².

É conhecida a intuição da glândula pineal de Descartes, que, embora não tenha convencido seus críticos, vem resgatada por muitos filósofos dualistas contemporâneos, que acreditam acontecer a interação entre mente e corpo em alguma região quântica no cérebro. Ao contrário do que parece, a interação psicofísica não constitui um enigma apenas para as posições dualistas. Também posições monistas fiscalistas, sejam elas reducionistas ou não reducionistas, precisam discutir o problema a fim de enfrentar um

²ANSCOMBE, G.E.M/Geach, P.T. *Descartes: Philosophical Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1954, p. 274.

adversário comum: o epifenomenalismo. Essa posição afirma que o mental não tem nenhum poder no mundo físico, levando à total renúncia da ação livre do sujeito e ao desmoronamento da compreensão ocidental de liberdade, responsabilidade moral, punição e recompensa. De um lado, o fisicalismo reducionista pensa que existe apenas uma forma de salvar o poder causal de estados mentais, isto é, reduzindo-os a estados neuronais. De outro lado, o dualismo interacionista e o fisicalismo não reducionista pretendem salvaguardar a irredutibilidade de estados mentais e seu poder causal, mas encontram dificuldades para explicar *como* realmente estados mentais *qua* mentais interagem com estados físicos.

O impasse da causação psicofísica pode ser explicitado através de um trilema³:

- (1) Fenômenos mentais são fenômenos não físicos
- (2) Fenômenos mentais são causalmente efetivos no campo dos fenômenos físicos
- (3) O campo dos fenômenos físicos é causalmente fechado.

A tese (1) afirma a originalidade ontológica do mental. A tese (2) assevera que estados mentais são eficazes no mundo físico e a tese (3) defende que o mundo físico é causalmente fechado, ou melhor, todo efeito físico é produzido por uma causa física. Ora, segundo o trilema, se alguém quiser defender as teses (1) e (2), terá que renunciar à tese (3), quer dizer: defender que estados mentais são ontologicamente diferentes de estados físicos e, ao mesmo tempo, aceitar que tais entidades mentais causam algum efeito no mundo físico, exige a renúncia da tese de que o mundo físico seja causalmente fechado, isto é, que algum efeito físico possa ser produzido por uma causa não física. Essa opção é aquela defendida pelo *dualismo interacionista* e, de forma incoerente, pelo *fisicalismo não reducionista*. Advogar pelas teses (1) e (3), forçaria à renúncia da tese (2), pois dizer que estados mentais são originais e o mundo físico é fechado causalmente significa asseverar que o mental *qua* mental é ineficaz no mundo físico. Esta constitui a posição *epifenomenalista*. Enfim, afirmar (2) e (3), significaria abdicar da tese (1), uma vez que a tese da eficácia do mental coadunada com o fechamento causal do mundo físico leva ao abandono da originalidade do mental, o que constitui a posição *fisicalista reducionista*.

³ Cf. BIERI, P. “Generelle Einleitung”, In: *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein: Hain, 1997, p.5.

Como bem se percebe no trilema, está em jogo não apenas a interação entre mental e físico, mas a constituição ontológica do mental. Na verdade, a tese (1) distingue dualistas de monistas fisicalistas, embora ambos defendam a tese (2) da interação. A interação defendida pelo dualista fere uma convicção básica dos fisicalistas, a saber: que o mundo físico está fechado para um tipo de causalidade não física. De acordo com fisicalistas, esta intuição é forte o bastante para determinar a natureza ontológica do mental, constituindo uma razão suficiente pela qual se deve aceitar o monismo e não o dualismo. O argumento do fisicalista reducionista é simples: como no mundo físico só pode ocorrer uma causalidade física e não se pode negar que o mental exerça uma influência no mundo físico, então o mental deve ser reduzido a uma entidade física. O dualista interacionista prefere abdicar da intuição do fechamento causal por achar que deve pagar um preço alto demais para conservá-la, a saber: negar a originalidade ontológica do mental. Vê-se, portanto, que um dos obstáculos da discussão ontológica entre dualistas e fisicalistas reducionistas gira em torno da interação psicofísica e da compreensão do que seja causalidade. O fisicalismo mínimo de Jaegwon Kim ilustra bem toda esta problemática.

A redução do mental ao físico constitui para Kim a única saída para salvaguardar o poder causal do mental. De fato, Kim defende um reducionismo funcional do mental fundamentado em três princípios de seu fisicalismo metodológico⁴:

- 1) Princípio do fechamento causal do mundo físico (PFC)
- 2) Princípio da exclusividade causal (PEC)
- 3) Princípio da superveniência (PS)

Na concepção de Kim, o PFC vem sustentado pelo PEC e PS. O PEC afirma que nenhum efeito tem duas causas suficientes, sendo preciso excluir uma delas, caso algum evento apresente uma aparente sobredeterminação causal. O PS defende que todo evento mental possui uma base física. Com os três princípios, Kim pensa obrigar a uma escolha pelo reducionismo da seguinte forma:

Suponhamos que um evento mental, *m*, cause um evento físico, *p*. O princípio do fechamento causal afirma que também deve haver uma causa física de *p* – um evento, *p**

⁴ Cf. KIM, J. *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005; KIM, J. *Philosophy of mind*. 3rd. ed. Boulder, CO: Westview Press, 2011.

ocorrendo ao mesmo tempo em que m , que é uma causa suficiente de p . Isto nos coloca em um dilema: ou nós temos que afirmar que $m=p^*$ – isto é, precisamos identificar a causa mental com a causa física num único evento – ou afirmar que p tem duas causas distintas, m e p^* , isto é, ele é causalmente sobredeterminado. O primeiro caminho nos leva a reduzir a causalidade mental sobre o físico a uma instância de causalidade do tipo físico sobre físico, um resultado que agradaria apenas a um fisicalista reducionista. Pegar o segundo caminho do dilema nos forçaria a admitir que cada caso de causalidade do tipo mental sobre o físico constitui um caso de causalidade sobredeterminada, em que a causa física, mesmo que a causa mental não tivesse ocorrido, teria produzido o efeito físico. Isto parece algo bizarro de acreditar, mas à parte disso, parece enfraquecer o status do evento mental como causa do efeito físico. Para fazer jus a m como uma total e genuína causa de p , nós deveríamos ser capazes de mostrar que m pode produzir p por sua própria conta, sem pressupor o sincronismo do evento físico, que também serve como causa suficiente de p .⁵

A certa altura do texto citado, Kim sugere que p poderia ter duas causas, uma mental m e uma física p^* . A necessidade de uma causa física p^* para p advém de PFC. Ora, mas nesse caso, argumenta Kim, teríamos aparentemente duas causas suficientes para p (i.e., m e p^*), o que vem excluído pelo PEC, que aceita apenas uma causa suficiente para um evento. A saída de Kim, então, é eliminar uma das causas através da redução, isto é, m precisa ser reduzida/identificada a p^* , a fim de respeitar o PFC. Se o dualista quisesse seguir a outra estrada, defendendo a originalidade de m , ele esbarraria, segundo Kim, no PS da seguinte forma: PS afirma que todo evento mental possui uma base física subveniente. Assim, a base física de m constitui p^* , o que leva à pergunta se, realmente, foi m a produzir p através de seu próprio poder ou apenas através do poder de p^* . A questão seria resolvida mais uma vez com o PFC, não deixando saída para o dualista e forçando-o a aceitar a redução do mental, a fim de salvar a interação causal e não cair no epifenomenalismo.

O argumento de Kim é consequente, mas traz uma série de pressuposições, sendo a maior delas a validade dogmática de PFC. Na verdade, tal princípio se baseia numa concepção ingênua de causalidade, reduzida à transferência de estados físicos entre o evento-causa e o evento-efeito. Se PFC for inválido, então Kim não tem porque concluir que p precisa ter apenas uma causa p^* , excluindo *a priori* uma causa m não física. Como veremos adiante, uma concepção mais abrangente de causalidade não exclui a possibilidade de que haja um processo causal que una m a p . No entanto, é preciso dizer algo também sobre PEC e PS, que sustentam o PFC de Kim. Que devemos admitir apenas uma causa suficiente para um efeito não constitui o problema, mas isso não exclui uma

⁵ KIM, J. *Philosophy of mind*. 3rd ed. Boulder, CO: Westview Press, 2011. p. 215.

complementaridade entre causa necessária e suficiente na produção de um efeito. Como nos ensinou Mackie, a causa de um evento representa não mais que um INUS, i.e., uma “*Insufficient but Non-redundant part of an Unnecessary but Sufficient condition*”⁶. Ou seja, dizer que m produziu p através de seu próprio poder, não dispensa que m tenha uma base física p^* , que contribuiu de forma necessária, mas não suficiente para produzir p . Nesse caso, m e p^* agiriam como *uma* estrutura psicofísica na produção de p , isto é: m e p^* seriam aquela estrutura não necessária, mas suficiente para produzir p , sendo que m representaria aquela parte insuficiente, mas não redundante na produção do efeito. Isto significa que o efeito p seria produzido pela estrutura psicofísica devido, especialmente, a m e não a p^* .

Ilustremos o caso com um exemplo. Digamos que m^* seja a dor de cabeça de Pedro, que produziu uma decisão m de procurar alívio. A decisão m produz um comportamento p de ir até o armário e pegar um analgésico. Vemos aqui um mental m^* produzir outro mental m e esse produzir um efeito físico p . Os estados mentais m^* e m certamente têm também uma base física p^{**} (excitação da Fibra C) e p^* (outra determinada configuração neuronal), que ocorrem ao mesmo tempo que m^* e m . Ora, dizer que todo o poder causal que produziu p é devido a p^* , tornando supérfluo o estado mental m e m^* é afirmar que, mesmo que Pedro não tivesse m e m^* , ele teria ido ao armário pegar um analgésico, ou seja, teria produzido p . Isto, no entanto, não explicaria nossa intuição básica de que Pedro foi ao armário movido por sua decisão (m) a partir de sua dor de cabeça (m^*). Declarar que m é idêntico ou reduzido a p^* seria dizer que p^* tem qualidades do tipo semântico-intencional, como a disposição de buscar alívio. Em poucas palavras, afirmar que p^* e p^{**} têm disposição para provocar p sem m e m^* , seria conferir a p^* e p^{**} não apenas um poder físico-neuronal, mas elementos semânticos-intencionais próprios ao comportamento de p . Esta solução parece realmente bizarra e nos convida a procurar outra capaz de salvaguardar a irredutibilidade e o poder causal próprio de estados semânticos-intencionais.

Entretanto, uma solução capaz de salvaguardar a originalidade de m nos obriga a avaliar também o PS. O que significa uma superveniência de estados mentais sobre estados físicos? Como sabemos, existem vários tipos de superveniência de acordo com o grau de covariação entre entidades superiores e inferiores⁷. Se há uma covariação com

⁶ Cf. MACKIE, J.L. *The Cement of the Universe*, Oxford: Oxford University Press, 1974, p. 62.

⁷ Cf. BRÜNTRUP, G. *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*. 3. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 74.

valor 0 entre duas entidades, então, a independência entre elas é total, levando à irreduzibilidade e separação entre estados superiores e inferiores. Ao contrário, se a covariação for máxima, então, afirma-se uma dependência cabal ou redução de estados superiores aos inferiores. Contudo, pode haver também uma covariação mínima ou parcial, capaz de garantir, ao mesmo tempo, seja uma interdependência entre as entidades, seja uma irreduzibilidade dos estados superiores. Kim escolhe defender uma máxima superveniência capaz de reduzir estados mentais intencionais a estados neuronais. A ideia de Kim é que a máxima superveniência conduz a uma redução funcional de estados mentais a estados neuronais, isto é, a base física deveria ser capaz de exercer a mesma função ou poder causal de estados mentais-intencionais. Não obstante, deve-se perguntar se tal redução funcional faz jus a todos os elementos contidos nas entidades mentais. O que significa dizer que uma base físico-neuronal é capaz de exercer a mesma função de uma disposição intencional, carregada de conteúdos semânticos? Como os conteúdos semânticos-intencionais podem ser *reduzidos* à energia, momentum etc. nas interações neuronais? Ora, os impulsos elétricos ocorridos nas sinapses carregam consigo nada mais que partículas e ondas de energia. Afirmar que se pode fazer uma redução funcional de conteúdos semânticos intencionais a quarks, léptons e bósons, constitui afirmar mais do que a atual física pode constatar.

Princípios reguladores na FES

A FES defende três princípios diferentes daqueles de Kim, que nos ajudam a reavaliar o problema da interação psicofísica, vale a dizer:

- 1) Princípio do fechamento holístico (PFH)
- 2) Princípio da configuração holística (PCH)
- 3) Princípio da complementaridade causal (PCC)

O primeiro princípio (PFH) assevera que “tudo o que acontece no processo evolutivo do universo foi, desde o início, uma potencialidade ontológica, entendida como um fator estrutural imanente do processo como um todo”⁸. Tal princípio se contrapõe ao princípio do fechamento causal (PFC) da seguinte forma: o mental não consiste numa

⁸ PUNTEL, LB. “Response to Prof. Sovik’s Letter”, 2015 (texto não publicado).

entidade surgida como algo “radicalmente novo” na história da evolução. Se, em certa altura da evolução, apareceu o mental é porque ele já estava presente como *possibilidade* nas estruturas físicas do universo. Isto mostra que o universo físico não é uma estrutura fechada, mas um *todo orgânico* onde vários tipos de entidades interagem. Obviamente, para defender o PFH é preciso mostrar que o mental não pode ser reduzido ao físico. Em poucas palavras, a FES defende o seguinte argumento contra tal redução⁹:

- 1) “A intencionalidade alcança sua realização máxima no conhecimento verdadeiro”
- 2) “Havendo verdade ou conhecimento, ‘captamos’, ‘articulamos’ ou ‘alcançamos’ os próprios objetos, isto é, (a) realidade (o universo, o ser em seu todo) ou um recorte dela”
- 3) “Há conhecimento de todos os possíveis ‘objetos’ ou ‘estados de coisas’ pois, em princípio, nada está fora do alcance intencional do espírito humano”
- 4) Ora, uma *explicação física* de um conhecimento verdadeiro sobre objetos físicos não é possível,
- 5) Assim, também não é possível a *redução física* de estados mentais intencionais que produzem o conhecimento verdadeiro.

Este argumento pode ser esclarecido com um exemplo concreto de conhecimento empírico verdadeiro, oferecido por Puntel em *Estrutura e Ser*:

Um componente fixo da física cosmológica moderna, que não é seriamente posto em dúvida por ninguém, é que existem sistemas estelares a muitos anos-luz de distância da Terra: de 160.000 anos-luz (isto é o quanto dista da Terra a galáxia conhecida como Grande Nuvem de Magalhães) até cerca de 13 bilhões de anos-luz (é a distância da Terra até uma galáxia ‘delgada’ descoberta em 2004. A questão é, pois: como se explicaria *fisicamente* tal conhecimento? Seria possível pensar uma explicação física para ele? A resposta inequívoca é esta: com base na física atual, tal conhecimento não é fisicamente explicável¹⁰.

Por que não se pode explicar *fisicamente* tal conhecimento? Pela simples razão de que, se o conhecimento sobre tal galáxia constitui um conhecimento *verdadeiro*, significa dizer que o ato intencional capturou, ou melhor, *compreendeu* a galáxia realmente como ela “é”. Fazer tal afirmação indica que nosso espírito entra *em*

⁹ *Ibidem*, p. 383.

¹⁰ *Ibidem*, p. 383.

conexão com a galáxia mesma e não com um simples *dado sensível* que chega a nossos sentidos, anos-luz depois que foram irradiados pela galáxia. Entrar-em-conexão (real) com um tal objeto não acontece de uma forma puramente física, senão mental. *Entrar-em-conexão* neste caso denuncia que o ato de compreender é essencialmente diferente de um simples capturar ou pegar elementos físicos. Um ato não pode ser reduzido ao outro. Uma *explicação física* do “compreender” significaria, no exemplo de Puntel, a redução de tal ato a um contato físico do espírito ou do ato intencional com a coisa mesma, no caso com galáxias que distam da Terra cerca de 13 bilhões de anos-luz, o que é impossível, pois os “portadores físicos” do conhecimento teriam que ultrapassar a velocidade da luz para entrar nesta suposta *conexão física* com o espírito. Ora, a “velocidade da luz” ($c_0 \approx 299.792.458$ m/s no vácuo) é o limite de qualquer velocidade para a matéria ou energia de acordo com a física atual. Nesse sentido, uma *explicação física* desta suposta *conexão física* entre o espírito e tais galáxias exigiria quebrar as próprias leis da Física para ser coerente! Puntel então conclui: se não é possível reduzir o *ato intencional de compreensão* de uma realidade empírica a algo puramente físico, então não será também possível reduzir o espírito/mente a algo puramente físico. O espírito/mente é *coextensivo intencionalmente* a todos os possíveis “objetos” e “estados de coisas”, o que não acontece com “estados físicos”.

Contudo, a originalidade ontológica do mental não significa que estados mentais e físicos representam dois mundos separados e completos, como ensinou Descartes. O PFH defendido pela FES mostra que a realidade é formada de várias dimensões interdependentes e irreduzíveis com uma via comum de acesso entre elas, a saber: a dimensão oniabrangente do Ser. Defender o PFH também não significa que o mental surgiu no processo evolutivo como sendo gerado ou causado pelas estruturas físicas. A FES prefere endossar a ideia de que entidades mentais surgiram através de um *desdobramento* de potencialidades já encrustadas no universo. Em poucas palavras, o PFH revela uma realidade multi-ontológica, onde entidades físicas, vitais, mentais, lógico-matemáticas, ideais (e outros tipos de fatos primos) constituem entidades diferentes e irreduzíveis umas às outras, mas sempre unidas por uma conexão interna, melhor dizendo, pela dimensão oniabrangente do Ser.

O segundo princípio (PCH) revela a conexão fundamental entre mental e físico na *configuração* pessoa humana. A questão em jogo neste princípio é a conexão de superveniência/subveniência entre o mental e físico. Uma vez aceito o PFH, não é difícil

concluir que uma complexa configuração como a pessoa humana apresente uma unidade singular de várias dimensões, sendo as principais a mental e a corporal. Concretamente, pode-se anunciar que estados mentais têm uma base física subvenida, mas entendida da seguinte forma: devido à união psicofísica da configuração humana, não existe nenhuma estrutura psíquica que não esteja conectada a uma estrutura física, como não há nenhuma estrutura física que não venha acompanhada pela dimensão psíquica¹¹. Nesse caso, acontece uma superveniência de estados mentais sobre estados físico-neuronais, significando apenas uma *interdependência* entre as duas dimensões e não redutibilidade de uma à outra. A irredutibilidade de estados mentais se mostra exatamente através de sua função semântico-intencional, impossível de ser reduzida em termos puramente físicos, como vimos acima. Por esse motivo, a concepção de superveniência da FES difere substancialmente daquela de Kim.

Por fim, o terceiro princípio (PCC) procura mostrar que: devido à estrutura holística da pessoa humana, estados mentais e estados físicos trabalham causalmente de forma complementar na produção de um efeito. Por certo, uma vez que defendemos a variedade ontológica e a interdependência irredutível entre estados mentais e físicos, pergunta-se agora como é possível uma dimensão interagir causalmente com a outra. Para entender este ponto é preciso rever dois conceitos deste problema: de um lado, o conceito de causalidade, de outro lado, o conceito de diferença ontológica. No debate da interação psicofísica, o conceito de causalidade vem reduzido, geralmente, à transferência de algum elemento físico (energia, momentum) do evento-causal para o evento-efeito. No entanto, tal concepção não consegue explicar a maior parte das conexões causais existentes, além de esbarrar em sérias lacunas explicativas de fenômenos causais puramente físicos¹². Segundo uma *teoria estrutural-sistemática de causalidade*, pode-se entender a conexão causal como uma transmissão de fatos primos, sejam eles de que natureza forem. Retomaremos esta questão mais abaixo. Quanto ao conceito de diferença ontológica,

¹¹ Em nosso mundo real, pode-se falar em *superveniência* e *subveniência* como duas perspectivas de um mesmo todo multidimensional, vale dizer: se tomarmos as entidades físicas como ponto de partida, deve-se afirmar que sobre toda entidade física *supervem* (pelo menos de forma indireta ou potencialmente) entidades não físicas; se tomarmos as entidades não físicas atualizadas/desdobradas como ponto de partida (como por exemplo, o mental), deve-se dizer que tais entidades não físicas têm uma base física *subvenida* (cf. PUNTEL, L.B. “Response to Prof. Sovik’s Letter”, 2015). No caso da pessoa humana, mental e físico são interdependentes e irredutíveis.

¹² Procuramos analisar este problema em VIANA, W. C. “A Filosofia Estrutural-Sistemática e o problema da causalidade”, In: *Gregorianum*, Roma (forthcoming).

deve-se dizer o seguinte: entre mental e físico não existe uma diferença radical, mas apenas parcial, uma vez que ambas as dimensões não são mais do que *modos de Ser*.

Com base nestes três princípios, podemos retomar o problema da causalidade mental. Desde já fica claro que os princípios assumidos por Kim não constituem a única leitura possível acerca do que seja o mundo físico, a causalidade e a interdependência entre mental e físico. No próximo tópico, vamos analisar uma proposta intuitiva de interação psicofísica. Trata-se do modelo interacionista de Hans Jonas. O objetivo é mostrar como Jonas intuiu de forma certa a direção por onde deveria andar a conexão causal entre mente e cérebro. De posse desse modelo, tentaremos sustentá-lo a partir dos três princípios assumidos pela FES.

O modelo de interação psicofísica de Jonas

Como vimos, muitos filósofos tentam resolver o problema da interação psicofísica ou reduzindo o mental ao físico ou negando a eficácia do mental no mundo físico. Mais tímidas são as tentativas de elaborar um modelo de interação a partir da real diferença ontológica entre mental e físico. O desafio de interacionistas consiste em banir o dualismo moderno, sem rejeitar a dualidade, oferecendo um modelo explicativo de *como* acontece a interação entre mente e cérebro. Tal empreita é árdua e, por enquanto, legada ao âmbito da especulação devido à convicção hodierna de que uma interação psicofísica deve se “localizar” no cérebro em zonas escuras do infinito mundo quântico. A dificuldade da tarefa não deve inibir a criatividade filosófica, muito menos nos forçar a encontrar o caminho mais cômodo, optando pelo reducionismo ou epifenomenalismo. Esta foi a convicção de um filósofo como Hans Jonas, que ousou oferecer um modelo especulativo de interação, que podemos aqui aproveitar para fins sistemáticos.

A interação psicofísica não era o principal interesse filosófico de Jonas. Conhecido como um filósofo engajado na fundação de uma nova ética para a civilização tecnológica através de seu “princípio responsabilidade”, Jonas é também conhecido por sua ontologia da vida, na qual defende a liberdade do organismo frente ao mecanicismo e fisicalismo. Defender a liberdade, desde sua aurora até sua plena realização no ser humano representava uma tarefa essencial para a ética da responsabilidade. De fato, sem liberdade humana não existe responsabilidade moral. Nesse sentido, Jonas viu a importância de mostrar a absurdidade do epifenomenalismo, além de oferecer um modelo

especulativo de interação capaz de salvaguardar o poder da subjetividade humana frente as correntes deterministas da física e neurociência. Em seu famoso livro “*Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*”, Jonas havia escrito um capítulo sobre o poder da subjetividade, mas não o incluiu na obra por receio de alongar demais a temática e desviar-se do assunto principal. Assim, o capítulo “*Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*” foi ampliado e lançado como um opúsculo a parte. Apesar do livro focar numa argumentação contra o epifenomenalismo, o que nos interessa aqui é seu modelo explicativo da interação psicofísica, que Jonas oferece não como um argumento conclusivo, mas apenas como um *plus* especulativo¹³.

Jonas elabora um modelo explicativo de acordo com a física quântica, procurando compatibilizar as determinações da liberdade com o indeterminismo atômico. De início, ele oferece um experimento mental, que consiste em imaginar um cone geometricamente perfeito e enorme colocado de ponta para baixo e equilibrado numa superfície. O equilíbrio é instável e o cone pode pender e cair aleatoriamente para qualquer lado. Se uma força, por mínima e imperceptível que seja no nível macroscópico, for produzida sobre o cone o levará a pender para um lado de forma lenta e progressiva até determinar o seu curso e sua queda. A força inicial pode ser tão pequena a ponto de representar um “nada de força”, mas que pode determinar todo o movimento posterior do cone gigante. A figura 1 procura ilustrar o experimento mental de Jonas.

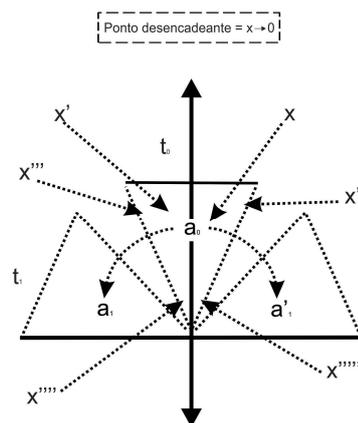


Figura 1: Pontos desencadeantes ¹⁴

¹³ Nesta apresentação do modelo especulativo de Jonas seguimos VIANA, W.C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*, São Paulo: Paulus, 2016, cap. 10.

¹⁴ https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Ausl%C3%B6ser_Kegel.jpg#/media/File:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Ausl%C3%B6ser_Kegel.jpg

A Interação Psicofísica: do modelo intuitivo de Jonas ao modelo sistemático da FES

Na figura, os símbolos de x a x'''' representam os *pontos desencadeantes* do movimento; as letras a_0, a_1, a'_1 são as posições e t_0 e t_1 são o tempo inicial e final. O experimento mental tem como objetivo ilustrar, de forma muito precária e manca, o *princípio desencadeante* que, imperceptível no plano macroscópico, determina todo o movimento posterior. Os pontos de x a x'''' representam possibilidades de uma interferência que não estão determinadas *a priori*, mas que, uma vez escolhida uma entre elas, por um motivo ou outro (o que não importa no experimento mental), fará o cone seguir um percurso de queda da posição a_0 à posição a_1 ou a'_1 , do tempo t_0 ao tempo t_1 . Tal percurso seguirá, a partir do ponto desencadeante, um conjunto de leis determinísticas, facilmente observáveis no macrocosmo.

O experimento mental quer fazer uma passagem para o modelo de interação psicofísica. O espaço onde o modelo se realiza é, certamente, o cérebro. Jonas imagina que entre o cérebro e a mente (espírito livre) haja uma parede porosa numa zona quântica, regida por leis não determinísticas que tornam possível a ação livre do espírito e não quebram as leis físicas do mundo macrocômico, mas lhe são complementares. O modelo concebe pontos desencadeantes A, B, C... nas vias nervosas do cérebro que enviam um possível comando a, b ou c para a faculdade motora, correspondendo a um “sim ou não” das ações a, b, g ¹⁵. Veja o diagrama abaixo:

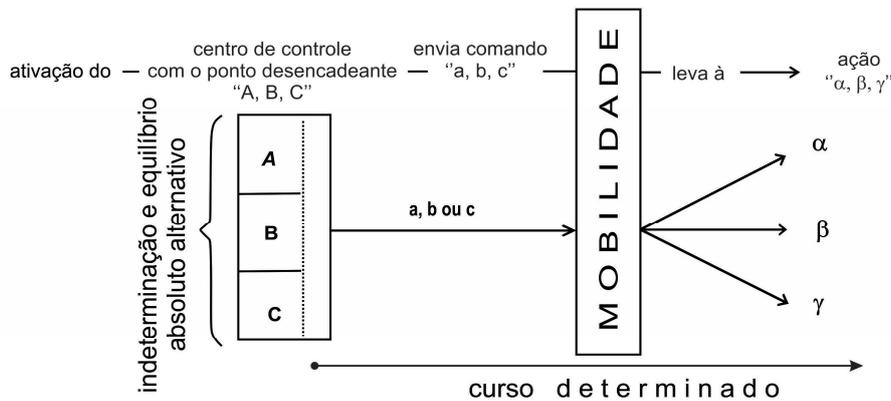


Figura 2: Modelo de interação psicofísica¹⁶

O modelo pressupõe uma relação de continuidade entre o microcosmo, regido por leis probabilísticas e o macrocosmo, feito de leis determinísticas. O impulso/força que

¹⁵ Cf. JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Shurkamp taschenbuch, 1987, p. 72.

¹⁶https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Ausl%C3%B6ser_efferente_Nervenbahnen.jpg#/media/File:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Ausl%C3%B6ser_efferente_Nervenbahnen.jpg

atua nessa zona quântica é imperceptível no macrocosmo, mas uma vez que ela atua nos pontos desencadeantes A, B ou C, coloca em atividade todo um processo neuronal que seguirá as leis próprias da atividade cerebral, química e física até realizar a ação muscular do corpo. A energia inicial aplicada em um dos pontos desencadeantes, segundo Jonas, não quebra qualquer lei física do macrocosmo, pois a força aí exercida é muito pequena, quase um “nada de força”. Jonas propõe que a zona probabilística do mundo quântico daria espaço para uma ação do espírito, que “escolheria” o ponto desencadeante segundo suas opções livres. Essa tese procura *compatibilizar* as leis probabilistas e deterministas do micro e macrocosmo com a concepção de liberdade do espírito. Jonas sugere que na esfera em que o espírito escolhe livremente uma ação (nos estados puramente mentais) aconteceria a influência de uma *força* capaz de gerar no nível quântico um crescimento energético, de magnitude tão pequena e imperceptível no macrocosmo, que influenciaria os pontos desencadeantes e geraria todo o movimento posterior até a ação corporal.

Importante nesse modelo é esta *força* injetada no mundo físico, que segundo Jonas, não quebraria a lei física de conservação da energia, seja porque é tão fraca para o mundo subatômico, seja porque o próprio princípio de conservação da energia deveria abrir espaço para incluir a força advinda da subjetividade. Jonas ilustra a interação através de uma parede porosa que filtra a quantidade de força/energia que entra e sai do mundo físico para o mental e vice-versa. De fato, a interação causal não acontece apenas de cima-para-baixo, mas também do corporal para o mental, ou seja: o mental influencia o corporal tanto quanto o corporal causa nossas percepções do mundo físico. A imagem utilizada por Jonas é parecida com o fenômeno da osmose nos organismos vivos. A parede porosa filtra a irrisória quantidade de energia/força que passa de um lado para o outro, mudando a natureza da força de acordo com o lado em que se encontra. O diagrama abaixo ilustra esta ideia.

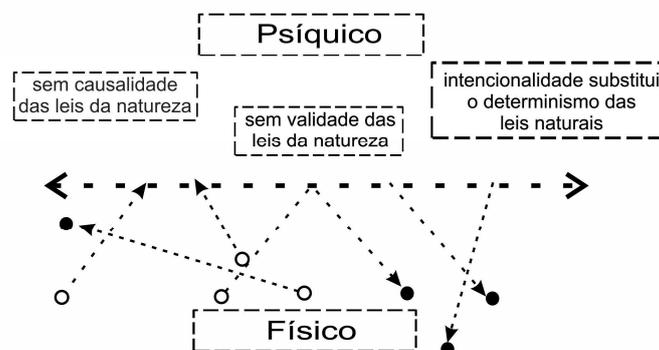


Figura 3: “Parede porosa” entre o psíquico e o físico¹⁷

Jonas reconhece que qualquer modelo de interação entre espírito e matéria, terá como zona de contato um campo quântico, capaz de mediar o lado físico com o não físico.

O ponto de união tem as características tentadoras de um umbral. Atravessá-lo, isto é, avançar do raciocínio da possibilidade e da determinação de seu *situs* físico para a explicação (exposição) do intercâmbio mesmo, implica um modelo teórico cujos termos não estão tomados nem de um lado nem de outro da disjunção: um *tertium quid*, neutro a respeito de sua alternativa e no qual nenhum dos lados se aliena a si mesmo por assimilar-se ao outro, porém que está em disposição de fazer compreender algo assim como uma transmutação, conversão ou qualquer tipo de trânsito entre ambos. Por enquanto não temos à vista um modelo como este¹⁸.

Esta zona intermediária ou *tertium quid* da interação pode consistir numa zona quântica do ponto de vista científico, mas na perspectiva última e filosófica não pode consistir senão naquela dimensão oníabrangente que a FES chama de dimensão da Entitatividade, como veremos na sistematização do modelo de Jonas.

Do modelo intuitivo ao modelo sistemático

O modelo especulativo de Jonas traz muitos elementos intuitivos, que precisam ser retomados num quadro teórico mais abrangente. Nosso intuito neste tópico é mostrar como os princípios PFH, PCH e PCC da FES podem corroborar o modelo de Jonas a ponto de adequá-lo para uma discussão sistemática. Além disso, é importante oferecer uma concepção mais adequada de causalidade ao modelo capaz de explicar uma interação entre a força do lado mental e a energia do lado neuronal. Por fim, o modelo de Jonas precisa de um horizonte mais abrangente, para além da dualidade mente-corpo, capaz de eliminar qualquer *gap* ontológico entre as duas dimensões.

[1] O primeiro passo, portanto, é coadunar o modelo jonasiano com os princípios da FES. O PFH afirma que mental e físico pertencem a um todo sistemático, sendo que o aparecimento da vida e do mental no processo evolutivo se explica por *desdobramento* de potencialidades já existentes no mundo físico. O monismo integral de Jonas também é do mesmo parecer. Em “Matéria, espírito e criação”¹⁹, Jonas afirma que o espírito não

¹⁷https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Modellbildung_Schema.jpg#/media/File:Jonas_Subjektivit%C3%A4t_Modellbildung_Schema.jpg

¹⁸ JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung, p. 115.

¹⁹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 24.

estava presente na matéria como um *logos cosmogônico*, como pensam os pampsiquistas, mas como um *eros cosmogônico* capaz de indicar a direção do processo evolutivo, que se desenrola através da causalidade eficiente. O PFH esclarece melhor esta ideia. Se o espírito não pode ser reduzido à matéria (como vimos no argumento contra o fisicalismo) e ele apareceu no processo evolutivo, então é porque a dimensão espiritual já estava presente desde o início como uma potencialidade ontológica. É fácil concluir que, tanto o monismo integral de Jonas quanto o PFH, são contrários a um fechamento causal do mundo físico (PFC), que se funda sobre a redução ontológica do mental. Por exemplo, o modelo de Jonas tenta explicar como poderia o mental injetar alguma força no mundo físico sem quebrar o princípio de conservação da energia. Jonas explica que este princípio deveria incluir não somente a energia física, mas também a força advinda do mental, assim como a força que entra no mundo psíquico advindo do mundo físico. Dessa forma, aconteceria uma troca de força/energia entre mental e físico, o que balancearia o ganho e perda de força/energia entre as duas dimensões, garantindo o princípio de conservação da energia (entendido de forma mais alargado). O PFH corrobora a ideia de Jonas mostrando que mundo físico e mundo mental pertencem a um mesmo *todo* e, por isso, não há porque excluir *a priori* a força do mental na concepção do princípio de conservação de energia²⁰. A abertura do físico à força do mental explica, melhor que o reducionismo do PFC, como surge, por exemplo, no sistema físico aquela força anti-entrópica capaz de aumentar a organização do mundo físico através do progresso humano, sem que o caos, assegurado pela segunda lei da termodinâmica, reine nos sistemas físicos e socioculturais.

O princípio da configuração holística (PCH) também aperfeiçoa o modelo de Jonas, mostrando que a superveniência dos estados mentais sobre os estados físicos não é aquela máxima de Kim, mas apenas uma interdependência, na qual a irreducibilidade do mental é revelada em sua função semântico-intencional. Nesse ponto surge um problema para o modelo de Jonas, resolvido pelo PCH. O modelo afirma que o espírito escolhe livremente os pontos desencadeantes A, B ou C, que ativam um processo físico-neuronal de determinação até desembocar no movimento do corpo. Contudo, como afirmam o PCH e o PS de Kim, também estas “decisões livres” têm uma base física,

²⁰ Como se sabe, o princípio de conservação da energia demonstra que não há criação ou perda de energia, mas apenas transformação de uma forma de energia em outra. Por exemplo, a energia elétrica pode se transformar em energia térmica, a energia elástica pode se transformar em energia cinética etc. Embora a ideia pareça estranha à física hodierna, a partir de uma intuição filosófica, poder-se-ia postular a transformação da força mental num outro tipo de energia física, como o modelo de Jonas sugere e uma teoria abrangente do Ser poderia corroborar.

levando à desconfiança de Kim de que a força a produzir o desencadeamento dos pontos A, B ou C venha da base física e não do mental. Kim defende que a força veio da base física porque entrou no sistema físico uma quantidade de energia, fato que não seria explicado senão através de uma causa física (segundo o seu PFC). Como vimos, esta conclusão de Kim não faz jus aos elementos semânticos-intencionais do mental. Já o PCH explica que a superveniência do mental sobre o físico não consiste numa relação *one-to-one*, ou seja, não é uma função *bijectiva*, como se cada mínima nuance mental correspondesse a um férmion/bóson no mundo quântico. Devido à característica fundamental da *coextensividade intencional* do mental, pode-se afirmar uma *desproporção* entre mental e físico, vale dizer: a base física tem uma extensidade sempre menor que a do mental.

Um exemplo talvez ilustre este fato. Imaginemos que Pedro prometa visitar Paulo no “domingo”. Paulo entende que a visita se dará no domingo mais próximo, digamos, no dia 24.10.2021. No entanto, Pedro tinha a intenção de visitá-lo no domingo seguinte a esse, ou seja, no dia 31.10.2021. Certamente, o estado mental de Pedro estava acompanhado de estados neuronais. Se Paulo quisesse descobrir a real intenção de Pedro, apenas observando as regiões afetadas de seu cérebro, mesmo que pudesse descobrir que suas sinapses indicam certo desejo (admitamos, mesmo, que um super mapa neurológico pudesse descobrir que Pedro deseja visitá-lo num domingo), jamais descobriria que Pedro intencionava visitá-lo neste determinado domingo, dia 31.10. Como “domingo” é um termo indexical, sua abrangência intencional é praticamente infinita, embora em nosso caso, possa significar somente qualquer domingo entre o dia do encontro de Pedro com Paulo, até o domingo que antecede a morte de Pedro. O importante aqui é notar que a base neuronal do indexical “domingo” não tem porque mudar, mostrando que a extensão semântico-intencional é maior que a extensão da base física e que a superveniência do mental sobre o físico não é *bijectiva*.

A explicação acima ajuda a entender como o modelo de Jonas vem aperfeiçoado também pelo princípio de complementaridade causal (PCC). O modelo de Jonas sugeria a possibilidade de haver um “puramente mental” capaz de desencadear os pontos A, B ou C em alguma zona quântica do cérebro. O PCH mostra que há sempre uma base física subveniente para o mental, mesmo que estados mentais transbordem sua base física. A consequência é que o mental nunca age de forma “isolada”, como se estivesse sozinho de um lado da parede porosa. Ao contrário, o mental age sempre em conjunto com uma base

física qualquer. O PCC mostra que há uma complementaridade entre causa necessária e suficiente entre mental e físico da seguinte forma: a configuração psicofísica constitui um INUS, ou seja: afirmar que houve um *input causal* do mental sobre o neuronal (digamos, uma escolha livre de Pedro, que o faz levantar o braço para votar) significa dizer que uma configuração psicofísica (com uma dimensão mental e uma base física) foi aquela estrutura não *necessária, mas suficiente* para produzir um efeito, sendo que a dimensão mental representou a parte *insuficiente, mas não redundante* e a base neuronal representou a parte *necessária, mas não suficiente* para produzir o efeito. Esta solução não dá espaço para uma interpretação *à la* Kim, como se o efeito tivesse sido produzido apenas pela base física, fazendo do mental algo supérfluo ou reduzível ao físico. Como vimos, tal conclusão exclusivista ou reducionista do mental não faz jus ao mental *qua* mental e acaba revelando profundas lacunas explicativas.

[2] Cabe agora afrontar o problema da interação através de uma concepção mais apurada de causalidade. Quando afirmamos que, na configuração psicofísica, o mental *qua* mental pode influenciar o mundo físico, exercendo um poder seu próprio, precisamos oferecer uma teoria causal capaz de conectar um poder psíquico a um efeito físico. Em outros termos, assumindo o PFH e rejeitando o PFC. A concepção aqui defendida entende a causalidade como transmissão de fatos primos dentro de uma configuração causal. Jonas em seu modelo mostrou que acontece na interação a transmissão de uma *força* do lado do mental para o lado físico. Como tal força mental se transformou em energia durante o processo de transferência é algo a não ser aqui analisado. A razão dessa lacuna explicativa é que nos encontramos numa zona quântica ainda desconhecida do ponto de vista científico. Contudo, num modelo filosófico, podemos assegurar as condições últimas de tal transformação mostrando que entre a força mental e a energia física não existe uma radical descontinuidade. A ideia mais coerente é assumir que haja um *link* entre os dois tipos de força, capaz de garantir a transferência e transformação da força de uma região para outra. Mesmo não conhecendo a natureza próxima desta transferência/transformação, podemos entender sua natureza última da seguinte forma: aquilo que passa do lado do mental para o lado físico constitui um *fato primo disposicional*.

Fatos primos têm diferentes naturezas ontológicas: mentais, físicas, institucionais, éticas, estéticas etc²¹. Esta diferença poderia sugerir que não é possível algo como uma

²¹ Para entender a compreensão ontológica da FES ver VIANA, W.C. *A filosofia estrutural-sistemática: uma análise interpretativo-sistemática*, São Leopoldo: Unisinos, 2019.

transferência/transformação de fatos primos entre dois âmbitos ontológicos diferentes, como são o mental e o físico. No entanto, a diferença ontológica não é absoluta, mas apenas uma diferença relativa, uma vez que a dimensão oniabrangente do Ser garante uma conexão íntima entre todos os tipos de fatos primos. De forma concreta, pode-se imaginar que o poder causal de um fato primo mental, imbuído de conteúdos semânticos-intencionais, seja transferido para o lado físico, transformando sua natureza de mental para física. A lacuna explicativa de *como* isto ocorre, pode causar grande insatisfação a fisicalistas. No entanto, o próprio Kim concede uma lacuna explicativa não menor que esta em sua redução funcional do mental ao físico. Ele afirma que a redução acontece da seguinte forma: o poder causal do mental deve ser reduzido a um poder físico, capaz de exercer a *mesma função* que o mental exerce. Esta solução não apenas não explica *como* acontece tal redução, mas leva à desconsideração total do mental *qua* mental na produção de um efeito. Nosso modelo, por outro lado, embora também assumindo uma lacuna explicativa, procura resgatar a continuidade entre o poder do mental e o poder do físico-neuronal, sem cair em incoerências maiores devido à redução do mental. Em resumo, enquanto a lacuna de Kim é “deficitária” no sentido radical de que “contorna” o problema, não oferecendo saída de aprofundamento da questão, a FES elabora um modelo capaz de ser melhorado e aprofundado, a fim de se adequar aos dados da experiência. Essa diferença entre os dois tipos de “lacunas explicativas” não se pode subestimar.

No modelo aqui elaborado, o caso mais simples de se resolver constitui aquele da influência do mental sobre o físico. Porém, para um modelo fisicalista, a explicação deste fenômeno não é tão fácil. De fato, para o fisicalista, a influência de um mental sobre outro acontece a partir da base físico-neuronal. Contudo, essa explicação traz consigo a obrigação de aceitar que elementos semânticos são elaborados na base neuronal. Tomemos o tradicional silogismo:

1. Todo homem é mortal
2. Sócrates é homem
3. Logo, Sócrates é mortal

A interação entre a premissa maior e a premissa menor “causa” (influencia, determina) a conclusão. Segundo o PCH e PS de Kim, todas as sentenças do silogismo têm uma base física, mas à diferença do PCH, Kim afirma que a conclusão foi causada por uma base física com os mesmos poderes semânticos-intencionais das sentenças. De

fato, para Kim, tudo acontece na base física, levando à estranha ideia de que o conteúdo semântico da conclusão tenha sido deduzido *nas* interações neuronais. Como entender que o termo médio “homem” nesse silogismo tenha intermediado a conexão entre “Sócrates” e “mortal”, simplesmente passando entre férmions e bósons no cérebro? A FES explica o fato de outra forma. A interação entre as premissas ocorre na dimensão espiritual, mesmo que cada uma das sentenças apresente bases físico-neuronais. Pode-se dizer, *grosso modo*, que na interação dessas premissas acontece a dedução do fato primo “mortalidade” da configuração “homem” na configuração “Sócrates”, ocorrida na conclusão. Isto significa que a FES tem menos dificuldade para explicar a causalidade entre estados mentais, uma vez que entende estarem os elementos semânticos no seu “espaço” espiritual próprio.

[3] Por fim, pode-se corroborar o modelo de Jonas a partir da unificação última das duas dimensões através da dimensão oniabrangente do Ser. Com a dimensão da Entitatividade, a FES dilui o secular problema da interação mente-corpo, iniciado por Descartes. De fato, a incoerência básica de Descartes constitui assumir uma interação entre duas substâncias completas e radicalmente diferentes, como se *res cogitas* e *res extensa* pertencessem a dois mundos paralelos e intocáveis. A partir desse pressuposto, restam apenas duas soluções possíveis: ou se elimina/reduz um dos polos ou se renuncia à interação. O problema é que tanto a primeira quanto a segunda solução contradizem intuições muito fortes, seja aquela da originalidade do mental, seja aquela da sua eficácia no mundo físico. A FES começa a resolver a questão de forma muito simples, a saber: lembrando que toda diferença pressupõe sempre uma unidade, ou seja, nunca se poderia distinguir o mental do físico se não fosse pressuposta uma dimensão comum entre os dois. De forma concreta, mental e físico pertencem ambos à dimensão da Entitatividade, eles são dois *modos* diversos do mesmo Ser enquanto tal e, por isso, estão conectados intrinsecamente, não havendo razão para negar uma interação entre eles. O modelo interacionista de Jonas, como toda a sua ontologia da vida e ética, pressupõem, mas não desenvolvem uma teoria oniabrangente do Ser.

Conclusão

O que foi dito até aqui nos leva a um ponto conclusivo, mas não menos importante. Muitas vezes, trata-se a interação mente-corpo como se quiséssemos explicar o

comportamento humano a partir de duas bandas que se unem *posteriormente* por um nexos causal. Corre-se o risco de cair facilmente numa falácia mereológica, em que uma parte é tomada pelo todo ou uma instância subpessoal age como se fosse a pessoa. Não é raro ler afirmações do tipo: “o cérebro toma as decisões”, “o gene determina a liberdade” etc. Ora, o cérebro, um gene, o inconsciente não tomam nenhuma decisão. Quem toma alguma decisão é a pessoa como um todo. Até mesmo afirmações como as feitas acima de que a interação acontece numa região quântica do cérebro não deve levar à concepção de que a dimensão espiritual da pessoa se “localiza” apenas no cérebro. A dimensão espiritual está presente no corpo como um todo, ainda que a consciência da pessoa seja um fenômeno ligado a certas regiões do cérebro. Assim, a ação humana não é fruto do mental apenas ou do neurológico apenas, mas resultado da unidade psicofísica chamada pessoa, como nos lembra Brüntrup:

A forma lógica de uma relação causal normal é a seguinte: evento A causou evento B. Por exemplo, a colisão entre bolas de bilhar. Mas, a forma de uma ação humana é bem diferente. Não é um evento A que causa um evento B, mas uma pessoa P executa uma ação H a partir de um motivo G²².

Na FES, o todo psicofísico recebe o nome de *configuração pessoal* devido à unidade especial dos diversos fatos primos nela envolvidos²³. O fator configurador da pessoa constitui aquele ponto de unidade sistemático-ontológico irreduzível, que permeia todos os fatos primos e se articula no dizer “eu”. É este “eu psicofísico” quem age e causa efeitos no mundo físico. Em resumo, qualquer esforço de compreensão das partes e sua interação não pode ignorar o fato *anterior* de que existe ali um todo configuracional que age livremente envolvendo todas as suas dimensões: corporal, psicológica e espiritual.

Referências bibliográficas

ANSCOMBE, G.E.M./Geach, P.T. *Descartes: Philosophical Writings*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1954.

BIERI, P. “Generelle Einleitung”, In: *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein: Hain, 1997.

²² BRÜNTRUP, G. *Theoretische Philosophie*. München: Komplet-Media GmbH, 2011, p. 115.

²³ Desenvolvemos a compreensão da pessoa como uma configuração de fatos primos em Viana, W.C. “A teoria holístico-configuracional de pessoa na filosofia estrutural-sistemática”, In: *Síntese*, Belo Horizonte (forthcoming).

BRÜNTRUP, G. *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*. 3. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

_____, *Theoretische Philosophie*. München: Komplett-Media GmbH, 2011.

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Shurkamp taschenbuch, 1987.

_____, *Matéria, espírito e criação*, Petrópolis: Vozes, 2010.

KIM, J. *Physicalism, or something near enough*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

_____, *Philosophy of mind*. 3rd. ed. Boulder, CO: Westview Press, 2011.

MACKIE, J.L. *The Cement of the Universe*, Oxford: Oxford University Press, 1974.

PUNTEL, L.B. *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

_____, “Response to Prof. Sovik’s Letter”, 2015 (texto não publicado).

VIANA, W.C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*, São Paulo: Paulus, 2016.

VIANA, W.C., *A filosofia estrutural-sistemática: uma análise interpretativo-sistemática*, São Leopoldo: Unisinos, 2019.

VIANA, W. C. “A Filosofia Estrutural-Sistemática e o problema da causalidade”, In: *Gregorianum*, Roma (forthcoming).

VIANA, W.C. “A teoria holístico-configuracional de pessoa na filosofia estrutural-sistemática”, In: *Síntese*, Belo Horizonte (forthcoming).

Recebido em: Julho de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Hans Jonas e um marxismo livre de utopia: alguns comentários

Hans Jonas and the proposal of a Marxism without utopia: some appointments

João Batista Farias Júnior*

 <https://orcid.org/0000-0002-2924-5656>

Resumo: O presente artigo traz alguns comentários acerca da leitura de Hans Jonas da teoria marxista. Crítico do capitalismo e da tecnologia moderna, Jonas direciona sua análise política a fim de verificar se em um estado socialista a responsabilidade encontraria o suporte político para sua realização. Jonas, porém, identifica ainda no marxismo diversos elementos comuns às democracias liberais de matriz capitalista, entre eles o ideal de progresso e uma ingênua confiança na tecnologia, os quais o filósofo culpa por serem demasiado utópicos. Nesse sentido, procuramos destacar a argumentação de Jonas em torno da tese de que apenas livrando-se desse ideal utópico poderia o marxismo servir de cenário apropriado para a concretização de uma política da responsabilidade. Dividido em duas partes, primeiro, elencamos os elementos que Jonas vê como interessantes na teoria marxista; em seguida, trazemos as contribuições de Jonas que visam a “atualizar” o marxismo, citando as fragilidades de sua utopia que requeem maior atenção, de modo a poder inspirar a construção de uma organização político-econômica que sustente a responsabilidade como princípio.

Palavras-chave: Hans Jonas, marxismo, Karl Marx, política, capitalismo, utopia.

Abstract: *This article brings some comments about Hans Jonas' reading of Marxist theory. As a critic of capitalism and modern technology, Jonas directs his political analysis in order to verify whether, in a socialist state, responsibility would find the political support for its realization. Jonas, however, still identifies in Marxism several elements common to liberal democracies with a capitalistic economy, among them the ideal of progress and naive confidence in technology, which the philosopher blames for being too utopian. In this sense, we sought to highlight Jonas' arguments around the thesis that only by getting rid of this utopian ideal could Marxism serve as an appropriate*

* Doutor em Filosofia pela UFG. Professor de Filosofia do IFPI - Campus São João do Piauí. Editor dos Cadernos Cajuína. Pesquisador vinculado ao Núcleo de Pesquisa Hannah Arendt - UFPI. Membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e do GT Hans Jonas da ANPOF.

scenario for the realization of a policy of responsibility. Divided into two parts, we first list the elements that Jonas sees as important in the Marxist theory, then we bring Jonas' contributions that aim to "update" Marxism, citing the fragilities of its utopia that requires our major attention, in order to inspire the construction of a political-economic organization that upholds responsibility as a principle.

Keywords: *Hans Jonas, Marxism, Karl Marx, politics, capitalism, utopia.*

“A transição a sociedades pós-extrativistas se dará sobre bases ecológicas e com crescente equidade social, sobre fundamentos eminentemente democráticos, ou não se dará. Devemos aceitar que nenhum processo econômico pode ser sustentável se não respeita os limites dos ecossistemas, e que a economia é parte de um sistema maior e finito: a biosfera. Portanto, o crescimento permanente, como já dissemos, é impossível.”

Alberto Acosta, *O bem viver*.

I

O presente artigo traz alguns comentários acerca da leitura de Hans Jonas da teoria marxista. Crítico do capitalismo e da tecnologia moderna, Jonas direciona sua análise política a fim de verificar se em um estado socialista a responsabilidade encontraria o suporte político para sua realização. Jonas, porém, identifica ainda no marxismo diversos elementos comuns às democracias liberais de matriz capitalista, entre eles o ideal de progresso e uma ingênua confiança na tecnologia, os quais o filósofo culpa por serem demasiado utópicos. Nesse sentido, procuramos destacar a argumentação de Jonas em torno da tese de que apenas livrando-se desse ideal utópico poderia o marxismo servir de cenário apropriado para a concretização de uma política da responsabilidade.

Nesta primeira parte elencamos os elementos que Jonas vê como interessantes na teoria marxista. Podemos antecipar que na análise de cenário promovida por Jonas em sua obra *O Princípio Responsabilidade*, sua aposta quanto a qual forma de governo-estado estaria melhor apropriada para a realização de uma política da responsabilidade pelo mundo comum, o marxismo teria inúmeras vantagens sobre as democracias liberais

capitalistas. Dado estas últimas serem a matriz econômico-política das nações que mais destroem o meio ambiente e ameaçam o presente e o futuro da vida em geral.

em seguida, trazemos as contribuições de Jonas que visam a “atualizar” o marxismo, citando as fragilidades de sua utopia que requerem maior atenção, de modo a poder inspirar a construção de uma organização político-econômica que sustente a responsabilidade como princípio.

O ponto central da crítica de Hans Jonas a Karl Marx, ironicamente, está na crença de que a realização do capitalismo levaria à necessária revolta do proletariado e ao surgimento de uma nova forma de organização política, social e econômica. A superação do capitalismo pelo comunismo, entretanto, parece ser cada vez mais inalcançável, sobretudo porque, antes que tenhamos tais consciência e organização para a realização dessa revolução, o mundo já terá perecido com as catástrofes ambientais e tecnológicas, cujo espectro já nos ronda e anuncia o que há por vir. Para Jonas, “certamente, não podemos mais confiar em nenhuma ‘razão da história’ imanente, e seria pura frivolidade falarmos de um ‘sentido’ autorrealizável dos acontecimentos”¹.

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

Como tem a seu favor os sonhos mais antigos da humanidade, e agora parece também ter na técnica os meios para transformar o sonho em empreendimentos, o utopismo, outrora inócuo, tornou-se a mais perigosa das tentações — precisamente porque idealista — da humanidade em nossos dias.²

Esse idealismo, concernente à capacidade humana de melhoramento e progressiva transformação de suas condições, é identificado por Jonas no cerne do pensamento moderno. Duas formas “prático-prescritivas” desse ideal de progresso consolidaram-se em formas de economias políticas: o capitalismo liberal e o marxismo³. Entretanto, diz Jonas, apenas o marxismo “pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma

¹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 215.

² *Ibidem*, p. 22-23.

³ Cf. JONAS, 2006, p. 239.

ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraíndo suas normas para o presente”⁴. Jonas tenta então analisar, junto a esse problemático espírito utópico, outros elementos que necessitem de modificação ou abandono, em concordância com a responsabilidade como pensada por ele.

Marx, porém, no primeiro volume de *O Capital*, enfatiza em algumas passagens que o papel da tecnologia e do desenvolvimento científico, após a revolução socialista, deverá ser bem diferente daquela relação verificada a partir do capitalismo. “A produção capitalista, ao reunir a população nos grandes centros e causar uma preponderância cada vez maior da população urbana, por um lado, concentra a força motriz histórica da sociedade”.⁵ Essa vantagem deve ser reconhecida sobretudo porque traz a possibilidade de uma vida mais cômoda e segura para as pessoas. No entanto, em um tom nada “utópico” em relação a uma prevalência desmedida desse desenvolvimento, continua Marx: “por outro lado, perturba a circulação da matéria entre o homem e o solo, ou seja, impede o retorno ao solo de seus elementos consumidos pelo homem na forma de alimentos e roupas; portanto, viola as condições necessárias para a fertilidade duradoura do solo”.⁶

Como declaram Almeida e Carvalho:

Jonas critica o marxismo pelo moderno utopismo que carrega em suas reivindicações do ideal baconiano para o domínio da natureza pelo homem, por sua concepção de progresso a partir do desenvolvimento máximo de suas forças produtivas (seja para o surgimento do homem verdadeiro) e por conter em suas teorias a ideia de que o homem é fundamentalmente *bom*.⁷

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

Como mencionamos, a análise de cenário que Jonas faz é imprecisa por diversas razões. Nesse sentido, discorda-se de Sganzerla⁸, quando ele afirma que Jonas “pensa um

⁴ *Ibidem*, p. 239.

⁵ MARX, K. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 572.

⁶ *Ibidem*.

⁷ ALMEIDA, L. M. F; CARVALHO, H. B. A. “Marxismo”. IN: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019, p. 142.

⁸ SGANZERLA, A. “Política”. IN: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019, p. 201.

modelo político marxista”⁹. Não encontramos em *O Princípio Responsabilidade*, nem em publicações posteriores, algo que possa ser chamado de modelo político. Jonas realiza — e aqui encontra-se uma de suas maiores limitações no campo da política — uma análise de cenário que, embora busque inspiração no marxismo, é incapaz de vislumbrar a riqueza contida nas experiências revolucionárias do século XX, por exemplo. Além de contar com uma equivalência entre democracia liberal e economia capitalista, até 1979, ano da publicação de *O Princípio Responsabilidade*, Jonas dá sinais de que tinha como exemplos paradigmáticos apenas a URSS e a mais recente, e ainda em transformação, revolução chinesa, ignorando, por exemplo, a Revolução Cubana e o governo socialista chileno de Salvador Allende¹⁰.

Jonas elenca cinco elementos que contam a favor do marxismo como teoria político-econômica na qual a responsabilidade pode alcançar sua realização. O primeiro argumento já é bastante controverso. Comparando duas formas de economia, a economia do lucro desenvolvida no capitalismo e a economia das necessidades tal como pensada para o comunismo na obra de Marx são, do ponto de vista teórico, incomparáveis, uma vez que uma economia das necessidades está moralmente à frente de toda economia do lucro em que as desigualdades proliferem e o consumo e exploração sejam irrefreáveis. O filósofo, porém, admite que o que funciona na teoria pode divergir enormemente na prática. A burocratização de uma economia estatal poderia ser comprometida por uma “condução equivocada dos superiores, associada ao servilismo e ao sicofantismo dos inferiores”¹¹.

As necessidades, alerta Jonas, na economia capitalista são criadas segundo uma artificialidade sempre na direção não só da diversificação de marcas, mas também numa multiplicação de bens e serviços cujo funcionamento, qual um moto-perpétuo, se dá pela alimentação da roda do trabalho-consumo, algo que remete também ao que fora discutido

⁹ *Ibidem*, p. 200. Sganzerla chega mesmo a se confundir acerca da análise de cenário que Jonas promove. O filósofo chama de “Estado ideal” uma forma de democracia liberal que pudesse integrar a responsabilidade como princípio norteador da economia e da política, conservando as liberdades individuais ao passo que assumíssemos a responsabilidade politicamente. Jonas não acredita que esse “Estado ideal” possa ser desenvolvido à luz do marxismo, ao menos não se compreendemos a liberdade de forma negativa e, principalmente, se a reduzimos ao consumismo desenfreado como se percebe nas democracias liberais capitalistas.

¹⁰ Ao contrário da visão pessimista jonasiana acerca das revoluções, podemos mencionar a filósofa e amiga íntima de Jonas, Hannah Arendt, que busca nos exemplos revolucionários, como é o caso da Revolução Húngara muito saudada por Arendt, um verdadeiro exercício de participação política popular e de tomada da responsabilidade pelo mundo compartilhado. Sobre isso ver: ARENDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Ou: ARENDT, H. *Ação e a busca da felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

¹¹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 242.

no segundo capítulo acerca dos problemas que as redes sociais e mídias digitais causam. “É certo, porém, que a ausência da motivação do lucro elimina uma das causas do desperdício, ou seja, a criação artificial de demandas de consumo por bens até então não desejados e nem sequer conhecidos”¹². E essa influência no consumo, vista e por todos conhecida mediante inúmeras formas de propaganda e conformação a padrões e exigências do mercado cultural, funciona graças ao papel primordial das mídias junto ao mercado de bens e serviços, através da formação da mentalidade e dos hábitos gerais.

Um poder governamental total¹³, cita Jonas como segundo atrativo do marxismo, traz a possibilidade de implantação de medidas impopulares com maior facilidade. Diz ele:

Elas incluem medidas que, por contrariarem os interesses individuais dos sujeitos afetados, jamais se imporiam espontaneamente; no caso em que atinjam a maioria dos indivíduos, dificilmente conseguiriam ser aprovadas em um processo democrático. São medidas assim, porém, as que o futuro ameaçador exige e exigirá cada vez mais.¹⁴

Ainda relacionado a esse segundo elemento, Jonas traz o terceiro ponto que consiste nas “vantagens de uma moral ascética das massas”¹⁵, isto é, uma identificação da população com o governo capaz de promover o entendimento e aceitação das políticas e medidas por ele implementadas. Um tal “espírito ascético” é especialmente necessário no que diz respeito aos hábitos gerais de consumo. Não se trata aí de tão só reduzir o consumo em países e segmentos da população até então livres, para realizá-lo com bem entendem, mas sobretudo de gerar uma justiça sustentável, que ampare com a devida atenção aqueles que antes eram desprovidos do essencial para uma vida humana digna. O filósofo admite a dificuldade da população se “reconhecer” em um governo cujas leis e ações sejam impopulares e os limitem em relação a seus hábitos. No entanto, ele ignora que uma tal identificação é ainda mais problemática em um “governo total” no qual a população não tem possibilidade de participar e agir livremente em razão daquilo que em

¹² *Ibidem*, p. 243.

¹³ A expressão “poder governamental total”, que deve soar problemática aos ouvidos de leitores familiarizados, por exemplo, com a obra de Hannah Arendt pela fácil remissão ao totalitarismo, não recebe de Jonas uma explicação mais detalhada quanto ao seu significado. Entendemos, porém, que ele se refira a um governo cujo poder e força (essa última podemos entender em sentido arendtiano como os efeitos das ações sobre a comunidade) sejam de grande influência e que, de preferência, se organize e desenvolva na forma de um pacto ou organização global entre nações, algo que por certo seria melhor compreendido como um governo geral ou global.

¹⁴ *Ibidem*, p. 244.

¹⁵ *Ibidem*.

comum decidem, algo que poderia ser mais palatável não com a exclusão, mas em particular com o fomento da inclusão e da participação popular nos assuntos comuns.

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

Os privilégios de estatuto, mesmo que não sejam reconhecidos por esse nome, são inevitáveis por causa da alta diferenciação de funções e da conseqüente hierarquização de responsabilidade, próprias das sociedades modernas e tecnológicas. Não devemos esperar que o homem socialista seja mais altruísta do que os seus congêneres em outros sistemas sociais.¹⁶

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

O último ponto, também ambíguo na visão de Jonas, consiste no papel da utopia para a realização da responsabilidade. O filósofo questiona-se sobre a possibilidade e vantagem do “entusiasmo utópico” ser convertido em um “entusiasmo pela austeridade”¹⁷. Trata-se, segundo ele, da transformação do espírito utópico do marxismo que se fia num ideal tecnicista, em um “um idealismo público, capaz de voluntariamente aceitar sacrifícios em prol das gerações futuras dos seus descendentes e também em prol dos contemporâneos sofredores de outros povos, coisa que a situação privilegiada ainda não o exige”¹⁸. Ele deixa em aberto sua avaliação de uma tal transformação, em especial porque esse caráter utópico do marxismo será um dos principais pontos de sua desconfiança parcial em relação a esse sistema.

II

A análise de Jonas da teoria marxiana foi influenciada, em particular, por sua leitura da obra de Ernst Bloch que, como mencionado, apresenta em seu *Princípio Esperança* o marxismo entre as teorias que, por mais utópicas que sejam, podem orientar

¹⁶ *Ibidem*, p. 248.

¹⁷ *Ibidem*, p. 246.

¹⁸ *Ibidem*.

a vida humana na contemporaneidade. Sem dúvida alguma, Jonas foi influenciado por Bloch não só pela “redescoberta” da obra de Marx, mas, sobretudo, pela ênfase dada à utopia como motor para a transformação política.

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

Jonas anteviu o perigo de as discrepâncias regionais tornarem-se uma forma de inviabilizar um engajamento comum e a unidade política entre nações em torno da responsabilidade. Segundo ele, um tipo de comunismo mundial não seria imune ao egoísmo econômico regional. Em uma de suas últimas entrevistas, datada do ano de 1988 e publicada sob o título de “Se não estivermos prontos para o sacrifício, haverá pouca esperança”, Jonas declara que apesar da lenta transformação da mentalidade política e social envolvendo as questões ambientais e econômicas, ele ainda visualizava alguma esperança, dizendo que “para não ser excessivamente otimista, minha opinião sobre o futuro da humanidade não é de forma alguma desesperadora”.¹⁹

O último elemento que Jonas cita como preocupante, e que nos leva de volta ao caráter utópico do marxismo, versa sobre o papel creditado à técnica na realização da transformação social e econômica. Segundo Jonas, “desde o início o marxismo celebrou o poder da técnica, acreditando que a salvação dependesse da união desta com a socialização”²⁰. Aqui nos chama atenção o que Jonas entende por socialização; ao contrário de Lenin,²¹ que entendia essa fórmula marxista a partir dos objetivos de levar a eletricidade para todas as áreas povoadas da Rússia e de promover os Sovietes como forma de participação política; Jonas parece entender a socialização nos simples termos de acesso comum aos bens e serviços, e não nos termos políticos, tal como inclusão nos processos deliberativos.

¹⁹ JONAS, H. *Une étique pour la nature*. Paris: Arthaud Poche, 2017, p. 157.

²⁰ JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, p. 254.

²¹ Jonas elogia Lenin por ter identificado o momento certo de agir — não de forma ortodoxa, mas com os fins ortodoxos — e ter conseguindo visualizar que suas ações, ainda que tivesse um resultado imprevisto e incontrollável, ao fim se tornaria um marco para a história política mundial. (Cf. JONAS, 2006, p. 194.)

Discordamos, porém, de Almeida e Carvalho, quando dizem o seguinte:

O que fica claro é que sua posição em relação ao marxismo não é, portanto, de endosso de suas estruturas totalitárias e históricas, mas uma visada crítica que aponta para uma perspectiva política que recusa qualquer necessitarismo do processo histórico e político.²²

Há aí uma confusão entre a obra de Marx e, assim parece, o governo totalitário empreendido por Stalin na URSS após a revolução soviética. Não há em Marx uma “estrutura totalitária” e o que se vê na obra *O Princípio Responsabilidade* é muito mais a tentativa de conciliar a obra marxiana com os objetivos de tradução da responsabilidade para o cenário político. E se Jonas veio a se decepcionar com os resultados dos governos de inspiração marxista do século passado, talvez tenha sido pela incapacidade desses governos de atentarem para uma necessária revisão e atualização de Marx ao contexto do mundo moderno e de suas particularidades, em especial, à importância da responsabilidade como fundamento para a ação.

A teoria marxista trazia entre suas pretensões uma relação saudável não apenas entre os homens, como entre estes e a natureza. Ainda que por um período curto, a Revolução Russa pode dar espaço, com Lenin e alguns de seus comissários dedicados aos assuntos científicos e educacionais, aos que “foram fortes defensores de uma política voltada para a ecologia voltada para a sustentabilidade agrícola, para a biodiversidade e para a pesquisa ecológica”²³, para o florescimento de uma política comprometida com o bem comum, humano e da natureza em geral. Um período realmente curto que, com a morte de Lenin em 1924, viu-se soterrado pelo governo totalitário de Stalin.

Considerações finais

As vantagens do marxismo foram, para Jonas, a partir dos exemplos do século XX, deixadas para trás pelo terror stalinista e pelo decepcionante governo chinês que desconsiderou as consequências desastrosas para o meio ambiente em sua jornada revolucionária. Assumindo, em uma entrevista pouco antes de sua morte no ano de 1993, o seguinte:

²² ALMEIDA, L. M. F; CARVALHO, H. B. A. “Marxismo”, p. 143.

²³ WILLIAMS, C. *Ecology and socialism*. Chicago: Haymarket Books, 2010, p. 182.

Eu apenas considerei essas vantagens, não as descobri: isso é uma grande diferença! Eu era, eu sou, e continuarei cético acerca de ambos os lados. Testemunhamos hoje o triunfo da economia de livre mercado em oposição ao intervencionismo comunista. Mas não se pode dizer que isso constitua prova de que esta economia de mercado liberal é suficiente para superar os problemas que surgem de nossa relação com a natureza que visa tão somente ao sucesso econômico. Parece-me que existe uma perigosa confusão entre um momento de sucesso externo e as esperanças que tínhamos, com direito, nutrido pela capacidade deste sistema, se agora se pressupõe que o problema em relação ao universo, um problema que este sistema tem favorecido de forma incrível, a ponto de chegar a uma crise, poder ser controlado. Refleti acerca das possibilidades dessa economia socialista intervencionista, que pensei talvez em certo sentido ser mais capaz de dominar os problemas, porque tinha força para controlar o nível de satisfação das necessidades de suas populações e as oprimia duramente, e que conseqüentemente soubesse ser mais econômico: no entanto tivemos a demonstração de que ele não foi capaz disso. Descobriu-se, para minha surpresa e de muitos outros, que essa economia teve um desempenho ainda pior do que a economia de lucro capitalista do mundo ocidental livre.²⁴

Apesar dos resultados imprevistos na análise de Jonas dos governos comunistas do século passado, os elementos que o filósofo destacou como significativos no marxismo para a elaboração da responsabilidade no cenário político continuam relevantes.

Cabe agora a nós, mais de quarenta anos depois da publicação de *O Princípio Responsabilidade*, buscar inspiração para a construção de uma forma política-econômica menos danosa ao meio ambiente e aos seres vivos em geral. Talvez possamos encontrar nos exemplos de movimentos políticos que aventaram o sentido da política, enquanto participação nos assuntos comuns e no exercício de nossas liberdade e responsabilidade, o que Jonas procurou descrever, algo como um governo global pelo bem comum.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, L. M. F; CARVALHO, H. B. A. “Marxismo”. IN: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019.

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

_____. *Ensaio filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *Memoirs*. London: BUP, 2008.

²⁴ JONAS, H. *Une étique pour la nature*, p. 76-77.

_____. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Entre le Néant et L'éternité*. Paris: Belin, 1996b.

_____. *Une éthique pour la nature*. Paris: Arthaud Poche, 2017b.

_____. "Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical work". IN: *Social Research*, N. 44, V. 1, 1977, p. 25–43.

MARX, K. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.

SAITO, K. *O ecossocialismo de Karl Marx*. São Paulo: Boitempo, 2021.

SGANZERLA, A. Política. IN: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019.

VALVERDE, A. J. R. Utopia. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

_____. "Utopismo e antiutopismo, em Bloch e Jonas". In: *Revista de Filosofia Aurora*, [S.l.], v. 32, n. 57, dez. 2020. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/26739/24634>>. Acesso em: 01 jul. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.32.057.DS05>.

WILLIAMS, C. *Ecology and socialism*. Chicago: Haymarket Books, 2010.

Recebido em: Junho de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

ENUNCIACÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Thou shalt care for the vulnerable image of man!

Você deve cuidar da imagem do ser humano!

Roberto Franzini Tibaldeo*

 <https://orcid.org/0000-0001-9836-0546>

Abstract: In this article, I endeavour to present the philosophical reasons for Hans Jonas' dislike of certain tendencies of biotechnological development aiming at ameliorating the human being. According to Jonas, there are sound reasons why human beings should avoid playing God and refrain from using science and technology to 'recreate' their own being. Rather than simply discussing the issue from either a consequentialist or a deontological point of view, Jonas opts for a more resourceful and imaginative way to prevent the human being's reification or deterioration, by focusing simultaneously on the human being's vulnerability and higher potential.

Keywords: Hans Jonas; image of man; genetic engineering; cloning; vulnerability.

Resumo: Neste artigo, procuro apresentar as razões filosóficas para a aversão de Hans Jonas às tendências do desenvolvimento biotecnológico cujo objetivo seria melhorar o ser humano. De acordo com Jonas, existem razões sólidas pelas quais os seres humanos devem evitar brincar de Deus e se abster de usar a ciência e a tecnologia para "recriar" seu próprio ser. Em vez de simplesmente discutir essa questão de um ponto de vista consequentialista ou deontológico, Jonas opta por uma forma mais engenhosa e imaginativa de prevenir a reificação ou deterioração do ser humano, enfocando simultaneamente na vulnerabilidade e no potencial superior do ser humano.

Palavras-chave: Hans Jonas; imagem do ser humano; engenharia genética; clonagem; vulnerabilidade.

* Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Torino, Itália. Realizou pesquisa de pós-doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. É membro do GT Hans Jonas da ANPOF e professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Contato: roberto.tibaldeo@pucpr.br.

Introduction: technological development and ethical challenges

From the very beginning of his most celebrated book, *Das Prinzip Verantwortung*, Hans Jonas enunciates the core thesis of his research:

The irresistibly unleashed Prometheus, supplied by science with unheard-of powers and by economics with an incessant impulse, demands for an ethics that through self-restriction prevents technological power to become a raw deal for human beings. The persuasion that the promises of modern technology have turned into a threat, or that the latter has indissolubly joined those promises, is the opening thesis of this book.¹

Among the reasons for this threat, Jonas highlights the following circumstances:

Not counting the insanity of a sudden, suicidal atomic holocaust, which sane fear can avoid with relative ease, it is the slow, long-term, cumulative – the peaceful and constructive use of worldwide technological power, a use in which all of us collaborate as captive beneficiaries through rising production, consumption, and sheer population growth – that poses threats much harder to counter.²

This passage highlights the distinctive feature of the thinking of Hans Jonas on technology. While coeval scholars, such as Karl Jaspers (1958) and Günther Anders (1956) among others, focus their analysis on ‘exceptional’ events related to the employment of technology, like a hypothetical atomic holocaust, Jonas, in contrast, believes that what is really threatening in post-World War II technology is that troublesome results arise precisely from its ‘ordinary’ employment on a massive scale. Jonas summarizes the novelty of the present day condition as follows: first, the massive use of technology generates cumulative and irreversible effects on the environment and on the biosphere; second, thanks to modern technology the human being has become an object of technology itself (indeed, this aspect proves to be relevant to the present enquiry into human cloning); third, technology has become the “Calling” of humankind – that is to say, on the one hand its employment is unavoidable, while on the other hand it gives rise to crucial ethical issues:

¹ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. In: Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, vol. I/2. Freiburg, Rombach, pp. 1-420, 2015, p. 15. The preface to the English translation [Jonas 1984, p. ix] is slightly different).

² JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. ix.

[Technology's] cumulative creation, the expanding artificial environment, continuously reinforces the particular powers in man that created it, by compelling their unceasing inventive employment in its management and further advance, and by rewarding them with additional success – which only adds to the relentless claim. This positive feedback of functional necessity and reward – in whose dynamics pride of achievement must not be forgotten – assures the growing ascendancy of one side of man's nature over all the others, and inevitably at their expense. If nothing succeeds like success, nothing also entraps like success.³

Already ancient *techne* – states Jonas – was a tool thanks to which humankind exercised power over nature, irrupted violently into the cosmic order, and invaded nature's various domains in order to gain self-assertion⁴. There is, however, a difference between ancient *techne* and modern technology, since the latter highlights “an infinite forward-thrust of the race”⁵, and its development poses the risk of degeneration due to “an excess of power to ‘do’ and thus an excess of offers for doing”⁶, and due to the above-mentioned unrestrainable tendency to “the cumulative self-propagation of the technical change of the world”⁷. According to Jonas, these features highlight the core difference between the present age and the traditional framework: nowadays, an undeniable fact has come to light – that is,

the critical vulnerability of nature to man's technological intervention – unsuspected before it began to show itself in damage already done. This discovery [...] alters the very concept of ourselves as a causal agency in the larger scheme of things. It brings to light, through the effects, that the nature of human action has *de facto* changed, and that an object of an entirely new order – no less than the whole biosphere of the planet – has been added to what we must be responsible for because of our power over it.⁸

The success of modern technology subverts precisely the classical belief in the invulnerability, immunity and immutability of nature, and highlights that an overall change has undeniably occurred: “Dynamism” – states Jonas – “is the signature of modernity. It is not an accident, but an immanent property of the epoch, and until further notice it is our fate”⁹. Of course, this peculiarity of modernity has also an ethical side: since nature is vulnerable to human action, how can the latter be prevented from being too harmful for the whole? But *why* should the human being aim at preserving the

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 2.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶ *Ibidem*, p. 181.

⁷ *Ibidem*, p.7.

⁸ *Ibidem*, pp.6-7.

⁹ *Ibidem*, p. 119.

existence and integrity of nature (including the specificity of human nature), after all? Only because human beings rely on nature, and the consequences of the biosphere's destruction would be harmful for us (utilitarian point of view)? Or on the sole basis of some general principle asserting that the preservation of nature and of the human being's specificity is something good in itself (deontological point of view)? Or for some other reason?

This ethical enquiry is precisely what Jonas aims at fulfilling. A first remark: although Jonas aims to overcome the anthropocentric stance of traditional ethics¹⁰, it is quite evident that Jonas' focus is not on nature in itself, but on nature as inhabited and enriched by human beings. This is the reason why his ethical reflection pivots on the so-called "image of man", whose meaning and existence Jonas aims to clarify and preserve:

What we must avoid at all cost is determined by what we must preserve at all cost, and this in turn is predicated on the "image of man" we entertain. Formerly, this image was enshrined in the teachings of revealed religions. With their eclipse today, secular reason must base the normative concept of man on a cogent, at least persuasive, doctrine of general being: metaphysics must underpin ethics. Hence, a speculative attempt is made at such an underpinning of man's duties toward himself, his distant posterity, and the plenitude of terrestrial life under his dominion.¹¹

In order to clarify *what* is at stake in nature's vulnerability to human technology, Jonas provides the following answer: "among the stakes risked in the game, there is one of metaphysical rank (physical as its origins may be), an 'absolute' which, as a supreme and vulnerable trust, lays upon us the supreme duty to preserve it intact"¹². This "absolute" is the "core phenomenon of our humanity, which is to be preserved in its integrity at all costs, and which has not to await its perfection from the future because it is already whole in its essence as we possess it"¹³.

Responsibility and the "image of man"

In order to clarify these statements and the related duty to be responsible (especially in times of technological and economic development), I wish to summarise Jonas' argument as follows: first, the phenomenon of *life* is a *purpose* of nature, which

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 4.

¹¹ *Ibidem*, p. x.

¹² *Ibidem*, p. 33.

¹³ *Ibidem*, p. 34. See also Weisskopf 2014, pp. 25-29; Becchi-Franzini Tibaldeo 2016.

becomes self-evident in the human being's capacity to set and achieve aims and goals¹⁴; second, the *purposiveness* evidenced by life is “a fundamental self-affirmation of being, which posits it *absolutely* as the better over against nonbeing”¹⁵; third, there is an “ontological axiom”, according to which purposiveness is a “good-in-itself, of which we grasp with intuitive certainty that it is infinitely superior to any purposelessness of being”¹⁶; fourth, the ontological axiom gains an *obligating force* on human liberty, which “is no longer its automatic executor but, with the power obtained from knowledge, can become its destroyer as well”¹⁷; fifth, the human being has the ethical duty to offset *responsibility* against indiscriminate freedom.

As a result, Jonas answers the question concerning responsibility by referring to two *commandments*. The first states that the “*existence [Dasein]* of mankind comes first”, since “the possibility of there being responsibility in the world, which is bound to the existence of men, is of all objects of responsibility the first”¹⁸. In addition, a *second commandment* has to be fulfilled, one that actually clarifies the meaning of the abovementioned “image of man”: humankind not only has to survive, but to ‘live well’ too. In other words, we are also charged with the duty toward the distinctive “*condition*” [*Sosein*] of human beings, “and the quality of their life”¹⁹ – that is, that they accomplish their lives according to their ambivalent viz. vulnerable nature²⁰. Jonas summarises this new duty of responsibility as follows:

Born of danger, its first urging is necessarily an ethics of preservation and prevention, not of progress and perfection. [...] [W]hat now matters most is not to perpetuate or bring about a particular image of man, but first of all to keep open the horizon of *possibilities* which in the case of man is given with the existence of the species as such and – as we must hope from the promise of the *imago Dei* – will always offer a new chance to the human essence. This means that the “No to Not-Being” – and first to that of man – is at this moment and for some time to come the primal mode in which an emergency ethics of the endangered future must translate into collective action the “Yes to Being” demanded of man by the totality of things.²¹

¹⁴ This is the result of the connection between Jonas 1966 and Jonas 1984; see Ricœur 1992, Franzini Tibaldeo 2009, Köchy 2013 and Hauskeller 2015 among others.

¹⁵ JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, p. 81.

¹⁶ *Ibidem*, p. 80.

¹⁷ *Ibidem*, p. 82.

¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁹ *Ibidem*, p. 40; JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, p. 91.

²⁰ Franzini Tibaldeo, R. 2018. “Quaestio mihi factus sum”. L’immagine dell’essere umano nella filosofia di Hans Jonas’. In: *Annuario filosofico*, 33, pp. 437-461.

²¹ JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, pp. 139-140.

Thus, being responsible does not at all mean that humankind is entitled to adopt a strictly anthropocentric or merely utilitarian stance towards nature, including human nature. Quite the opposite, responsibility has to do with being at the service of and caretaking its own vulnerable object (viz. nature and human nature), and not with dominating it:

the object of *responsibility* is emphatically the perishable *qua* perishable. Yet in spite of this condition which it shares with myself, it is more unsharably an “other” to me than any of the transcendent objects of classical ethics; “other” not as the surpassing better, but as nothing-but-itself in its own right, and without *this* otherness being meant to be bridged by a qualitative assimilation on my part or on its part. Precisely this otherness takes possession of my responsibility, and no appropriation is intended here. Yet just this far from “perfect” object, entirely contingent in its facticity, perceived precisely in its perishability, indigence, and insecurity, must have the power to move me through its sheer existence (not through special qualities) to place my person at its service, free of all appetite for appropriation.²²

In other words, the “otherness” of the object of responsibility emphasises the object’s own vulnerability²³. And the latter is an ontological feature that has in itself an obligating force on the human being’s liberty, whose *Dasein* and *Sosein* ought to be first of all responsibly preserved. In Jonas’ words:

In the truly human aspect, nature retains her dignity, which confronts the arbitrariness of our might. Ourselves being among her children, we owe allegiance to the kindred total of her creations, of which the allegiance to our own existence is only the highest summit. This summit, rightly understood, comprises the rest under its obligation.²⁴

As a result, we can now fully understand why Jonas ends *Das Prinzip Verantwortung* with an appeal to preserve the *integrity of the human being’s essence* [*Integrität des “Ebenbildes”*], since “something sacred” [*ein “Heiliges”*] discloses itself through humankind, something “inviolable under no circumstances (and which can be perceived independently from religion)”²⁵. Against the triumphalism of utopian ideologies, Jonas reaffirms that first of all humanity courageously has to accept its demanding task of humbly fulfilling the ambivalent and vulnerable hendiadys of freedom and responsibility:

²² *Ibidem*, p. 87.

²³ Cf. Simon 1993; Ricœur 1994; Greisch 1994, pp. 79-82; Pulcini 2013.

²⁴ JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, p. 137.

²⁵ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, p. 419-420.

The time for the headlong race of progress is over, not of course for guarded progress itself. Humbled we may feel, but not humiliated. Man's mandate remains exacting enough outside of paradise. To preserve the integrity of his essence, which implies that of his natural environment; to save this trust unstunted through the perils of the times, mostly the perils of his own overmighty deeds – this is not a utopian goal, but not so very modest a task of responsibility for the future of man on earth.²⁶

This “modest” task of responsibility consists in a “power over power”²⁷ and requires the empowerment of freedom's capacity for self-restraint and moderation. The enhancement of responsibility calls for the aptitude to resist the seductions of power and for the self-control of the human being's “consciously exercised power”²⁸. And, actually, the knowledge of vulnerability and the caretaking of the latter play an active role in both limiting the excesses of freedom and enhancing responsibility, whose “heart is veneration for the image of man, turning into trembling concern for its vulnerability”²⁹. This is, however, only the first step. The following one is the full recovery of the profound sense of mystery, sacredness and sacrosanctity highlighted by the abovementioned doctrine of creation:

The recovery of that sense – states Jonas in an article first published in 1968 – something more positive than the merely negative sense of caution which humility suggests, is the next step. Informed by the idea of creation, it will take the form of *reverence* for certain inviolable integrities sanctioned by that idea. The doctrine of creation teaches reverence toward nature and toward man, with highly topical, practical applications in both directions.³⁰

As a result, the discovery of nature's vulnerability to technological development forces humanity to realize that to some extent the employ of technological power is not ethically neutral and has to be restricted. However, the effort of setting limits is not the whole issue, since what makes this enterprise reasonable and feasible is the ability to understand the reasons underlying self-restriction. Vulnerability as the key feature of life supplies such a reason, along with a motivation appealing to emotions to behave accordingly. The human being ought to be the “responsible caretaker” of responsibility's vulnerable object, and this is precisely because the latter highlights an “intrinsic claim to

²⁶ JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, pp. 201-202.

²⁷ *Ibidem*, p. 142.

²⁸ *Ibidem*, p. 129.

²⁹ *Ibidem*, p. 201. See also Gensabella Furnari 2008; Sganzerla 2012.

³⁰ *Ibidem*, p. 179.

integrity” that demands our reverence: this – states Jonas – “is something absolute, the respect for the manifestation of life on earth, which should oppose an unconditional ‘no’ to the depletion of the six-day’s plenitude”³¹.

The case against human cloning

Let us now turn to human cloning, with the aim to detail how the abovementioned reflections on responsibility and vulnerability are practically operationalised.

As for other bioethical issues discussed by Jonas (extension of life span, behaviour control, organ transplantation, and euthanasia), human cloning and the broader topic of genetic manipulation make a common reference to the “image of man” and its vulnerability. We already mentioned the latter’s anthropological and ethical relevance, along with its connection with the “image of God”. Now we wish to add further considerations.

As with the vulnerability of nature, the vulnerability of the image of man occurs thanks to technology, and its possible application on mankind itself. Indeed, the remarkable achievements of present-day medicine highlight something ambivalent: on the one hand, they have beneficial effects on the human being’s *Sosein* and succeed in preventing or defeating serious illnesses and hereditary diseases; on the other hand, medical technological progress can distort its ends and turn into an intrinsically risky and dangerous enterprise, one that relinquishes its public responsibility and thus requires thorough ethical consideration³². What Jonas highlights here is that life has become potentially vulnerable to medical technological progress in many ways.

Genetic manipulation and biological engineering seem to disclose a land of opportunity still to be explored. The issue at the basis of Jonas’ reflections is the following: are all the possibilities offered by the application of technology to biological and genetic research to be fulfilled? Are we allowed to do so? Moreover, have we a right to fulfil them? However, the problematic aspect of these issues greatly increases when the object of such research is precisely the human being himself, as it is the case with human cloning. As stated by Dietrich Böhler, Jonas’ answer to the above mentioned

³¹ *Ibidem*, pp. 179-180.

³² JONAS, H. “Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung“. In: Id., *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel, 1985, pp. 146-161; see also Becchi 2008.

questions can be summarised in the principle “in dubio contra projectum”³³. Indeed, genetic manipulation and biological engineering highlight the most serious risks, and this is due to several reasons. The main one is related to the unheard-of role played by the engineer, who can “engineer the engineer”³⁴. Apart from the possible arising of unforeseen and even undesired long-term effects related to these interventions, this kind of manipulation highlights dangers related to a new view or image of humanity and the natural world. The issue arises from

this most ambitious dream of *homo faber*, summed up in the phrase that man will take his own evolution in hand, with the aim of not just preserving the integrity of the species but of modifying it by improvements of his own design. Whether we have the right to do it, whether we are qualified for that creative role, is the most serious question that can be posed to man finding himself suddenly in possession of such fateful powers. Who will be the image-makers, by what standards, and on the basis of what knowledge?³⁵

After all, these questions converge into one: “in what image” is the human being to be re-created or better created³⁶? The centrality of the image of man to genetic manipulation and biological engineering reinforces our previous statement about the twofold role played by vulnerability in Jonas’ thinking: on the one hand, Jonas fears the technological illusion of erasing vulnerability from life and human nature; on the other hand, he is aware of the extreme fragility of (human) life to technology. This is why he believes an ethical enquiry into these issues is so urgent.

In order to justify his cautious attitude towards genetic and biological engineering, Jonas makes two remarks. The first is from the perspective of the persons benefitted by the improvements: until now, life has been unpredictably governed by chance, while thanks to genetic and biological control (through both negative/preventive and positive/melioristic eugenics) chance could be restricted or even eliminated in order to gratify individual wishes³⁷. As a result, a widespread and homologated wish to achieve the same peculiarities could end in an impoverishment of the variety of human life in the world. Moreover, thanks to futuristic modes of manipulation, such as human cloning,

³³ BÖHLER, D. "In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten". In: Id. (ed.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München: Beck, 1994, pp. 244-276.

³⁴ KASS, L. *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*. New York: Free Press, 1985, p. 18; see also Jonas 1974, pp. 141-167.

³⁵ JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, p. 21.

³⁶ JONAS, H. *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1974, p.146.

³⁷ *Ibidem*, p. 146-153.

someone could be arbitrarily given the same genetic features (for instance, beauty, intelligence etc.) of another person. The risk here – states Jonas – is the hindering of the individual’s right to live his or her own life, since he or she is forced to retrace the life of others³⁸. The second remark is focused on the role played by the scientist, that is the very author and designer of programmes aiming not only at genetic enhancement but at the achievement of a new (nowadays we would say “transhumanist”) species of human being³⁹:

A different thing is the dream of some of our frontiersmen of science: the genetic remaking of man in some image, or assortment of images, of our own choosing, which in fact would be the scientist’s according to his lights. The potentially infinite, transcendent “image” would shrink to charts of desired properties, selected by ideology (or will it be expediency? or fad?), turned into blueprints by computer-aided geneticists, authorized by political power – at last inserted with fateful finality into the future evolution of the species by biological technology⁴⁰.

This, according to Jonas, is the real issue to be analysed, and the one that takes us back to vulnerability: the legitimacy of any genetic remaking of man. This is a matter of greater significance than the fears aroused by human cloning, which according to Jonas is somehow a minor issue. Besides, its noteworthiness is not a mere result of the probability of negative consequences arising from such interventions: a sheer analysis in consequentialist terms of the human conduct alone, eventually instructed by the principle of precaution, does not provide a satisfactory answer to the risks related to genetic manipulation. There is indeed something more at stake, something recalling the twofold role played by the vulnerability of the “image of man”, which I tried to highlight above.

Conclusions

In the current era of triumphant rights, Jonas constantly reminds us of our duties to comply with the “image of man” and its dignity. This is especially urgent as regards human cloning, as well as broader issues related to genetic and biological engineering.

³⁸ *Ibidem*, p. 153-163; esp. pp. 159-163; see also Habermas 2003, p. 31; Prusak 2008; Ferré 2008; Dewitte 2014.

³⁹ Stelarc 1991; Habermas 2003, pp. 62-63; Kurzweil & Grossman 2004; Bostrom 2005; Savulescu & Bostrom 2009; Coeckelbergh 2013; Hauskeller 2013 and 2016; Becchi & Franzini Tibaldeo 2017; O’Connell 2017; Oliveira-Lopes 2020.

⁴⁰ JONAS, H. *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, p. 180-181.

These duties highlight specific aspects of the overall duty towards the vulnerability of life as manifested chiefly through human existence and its uniqueness.

Indeed, as we have seen, the human specificity relies on the ontological meaning of the “image of man”, which evidences a certain vulnerability to technical intervention. The point is, however, that this “image of man” summarises the good-in-itself of not only humanity’s existence (*Dasein*) and peculiar condition (*Sosein*), but of the overall adventure of life. As a result, the “image of man” turns into an ethical value demanding for our responsible caretaking – a duty implying also the preservation of the contextual conditions for global habitability and the florescence of life.

According to Jonas, the case against human cloning has to be understood in the very terms of an excessive and misplaced employ of human freedom over its vulnerable object, in order to attain an impoverished and morally questionable result. More than just focusing on the likely problematic consequences of human cloning, Jonas tackles the issue from the point of view of the reductionist mindset and epistemology of the technological image-makers. It is indeed their *hybris* and lack of critical ethical awareness that leads Jonas to reject their melioristic stance.

Jonas insists on setting ethical constraints over technology and casts doubt upon those technological and biomedical interventions that threaten the future and integrity of the worldly adventures of vulnerability. One might not be fully convinced by Jonas’ attempt to support vulnerability by referring to ontology and metaphysics. Nevertheless, his ontological enquiry into the vulnerability of organic life and of the “image of man” is completely consistent with the author’s bioethical reflections on human cloning, and with the twofold aim to recover our duties towards the essential vulnerability of life and become active and responsible caretakers of its intrinsic value.

References

ANDERS, G. *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: Beck, 1956;

BECCHI, P. & FRANZINI TIBALDEO, R. “The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas”. In: Masferrer/García-Sánchez (eds.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*, Cham, Springer, 2016, pp. 81-120;

BECCHI, P. & FRANZINI TIBALDEO, R. “Hans Jonas e il tramonto dell’uomo”. In: *Annuario filosofico*, 32, 2017, pp. 245-264.

BECCHI, P. *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2008;

BÖHLER, D. "In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten", in: Id. (ed.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, Beck, 1994, pp. 244-276;

BOSTROM, N. "A History of Transhumanist Thought". In: *Journal of Evolution and Technology*, 14, 1, 2005, pp. 1-25;

COECKELBERGH, M. 2013. *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*. Dordrecht: Springer, 2013;

DEWITTE, J. "Clonons un être humain", *Alter*, 22, 2014, pp. 211-232 ;

FERRÉ, F. "On Making Persons: Philosophy of Nature and Ethics". In: Tirosh-Samuelson/Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 493-501;

FRANZINI TIBALDEO, R. *La rivoluzione ontologica. Uno studio sulle origini e il significato di "Organismo e libertà"*. Milano-Udine: Mimesis, 2009;

FRANZINI TIBALDEO, R. "Quaestio mihi factus sum. L'immagine dell'essere umano nella filosofia di Hans Jonas". In: *Annuario filosofico*, 33, 2018, pp. 437-461;

GENSABELLA FURNARI, M. *Vulnerabilità e cura. Bioetica ed esperienza del limite*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008;

GREISCH J. 1994. "L'amour du monde et le principe responsabilité". In: Vacquin (ed.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994, pp. 72-89 ;

HABERMAS, J. *The Future of Human Nature*. Cambridge, Polity Press, 2003;

HAUSKELLER, M. *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Durham: Acumen, 2013;

HAUSKELLER, M. "The Ontological Ethics of Hans Jonas". In: Meacham (ed.), *Medicine and Society, New Perspectives in Continental Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2015, pp. 39-55;

HAUSKELLER, M. *Mythologies of Transhumanism*. Cham: Palgrave Macmillan, 2016;

JASPERS, K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München: Piper, 1958;

JONAS, H. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row, 1966;

JONAS, H. *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1974;

JONAS, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984;

JONAS, H. 'Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung'. In: Id., *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel, 1985, pp. 146-161;

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979). In: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, vol. I/2. Freiburg, Rombach, 2015, pp. 1-420;

KASS, L. *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*. New York: Free Press, 1985;

KÖCHY, K. 'Von der Naturphilosophie zur Naturethik. Zum Ansatz von Hans Jonas', in: Hartung/Köchy/Schmidt/Hofmeister (eds.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg-München, Alber, 2013, pp. 27-54;

KURZWEIL, R. & GROSSMAN, T. *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*, Emmaus (PA): Rodale, 2004;

O'CONNELL, M. *To be a Machine. Adventures among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*. London: Granta, 2017;

OLIVEIRA, J. & LOPES, W. E. S. (orgs.). *Transumanismo: O que é. Quem vamos ser*. Caxias do Sul, Educs, 2020;

PRUSAK, B. G. "Cloning and Corporeality". In: Tirosh-Samuels/Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 315-344;

PULCINI, E. *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age* (2009). Dordrecht: Springer, 2013;

RICOEUR, P. 'La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas' (1991), in: Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 304-319 ;

RICOEUR, P. 'Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique'. In : *Esprit* (November 1994), pp. 28-48.

SAVULESCU J. & BOSTROM, N. (eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009;

SGANZERLA, A. "Jonas: o homem como ser-na-natureza". In: Sganzerla/Valverde/Falabretti (orgs.). *Natureza humana em movimento*, São Paulo, Paulus, 2012, pp. 322-341;

SIMON, R. 1993. ‘Le fondement ontologique de la responsabilité et de l’éthique du futur’, in: Müller/Simon (eds.). *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe “Responsabilité”*. Genève : Labor et Fides, 1993, pp. 101-107 ;

STELARC. ‘Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies’, *Leonardo*, 24, 5, 1991, pp. 591-595 ;

WEISSKOPF, W. A. ‘Moral Responsibility for the Preservation of Humankind’ (1983), in: Gordon/Burckhart (eds.), *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 23-40.

Recebido em: Maio de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Tradução

Carta ao Primo Gerald, 1941

Hans Jonas

Tradução de André Stock*

 <https://orcid.org/0000-0003-1162-4890>

Documento HJ 13.40.38 ¹
Hans Jonas Archiv, Konstanz Universität
Carta ao primo Gerald Jonas, 1941²

Pal/8119
Gnr. JONAS H.
1º Pal. Ltd. A.A. Bty. R.A.
FORÇAS DO ORIENTE MÉDIO

Querido primo,

Com certeza você já deve me considerar perdido, pois tanto tempo já faz que lhe deixei sem notícias. No verão passado você recebeu meus cumprimentos pelo Sr.

* Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, linha de Pesquisa em Filosofia e a Questão Ambiental. Suas pesquisas se concentram nas áreas da filosofia francesa, filosofia alemã, meio ambiente, desconstrução, estética, hermenêutica, existencialismo, antimessianismo e filosofia política. É Colecionador de Arte Contemporânea Brasileira. (www.colecaocalmomstock.com).

¹ Documento traduzido e citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz na Tese de Doutorado “Meia existência, 1921-1945. (Anti)messianismo, Antifascismo, Existencialismo: ambientes outros na gênese do pensamento de Hans Jonas”. Todos os direitos reservados, tradução para fins didáticos.

² Dentre os documentos estudados no período em que trabalhei no Arquivo Hans Jonas com a ajuda infatigável de seu Diretor, o Prof. Jochen Dreher, está a excepcional Carta ao Primo Gerald, 1941, escrita por Hans Jonas no front da II Guerra Mundial. Esta carta consta nos anexos de minha tese de doutorado, mencionada acima. Trata-se de uma carta íntima que traduz uma das qualidades fundamentais de Hans Jonas: aquela de uma ética rigorosa – que bem combina o longo problema filosófico das implicações entre teoria e prática. Contra a desqualificação da existência humana, esta carta íntima – escrita bem longe das bibliotecas e das faculdades de filosofia alemãs – revela um filósofo que orientou seu pensamento para ações de fato em defesa da humanidade.

Schocken pessoalmente, e recebi uma carta sua logo após. Pelo completo silêncio que desde então se instalou em nossa relação, sou apenas em parte responsável. Uma vez nesse meio tempo escrevi uma carta ao tio Leo em Santiago do Chile, que devia ser um tipo de “circular” para consumo familiar, ou seja, para ser enviada a você, já que eu estava na época absorvido demais em minha nova vida e no trabalho para ser prolífico nas correspondências. Apenas recentemente eu soube por uma carta do tio Leo que essa mensagem nem sequer chegou ao seu primeiro destino, e não acho que chegará depois. De qualquer maneira, presumo nesta carta que você não sabe nada e começarei do início.

Primeiramente, espero que aceite minhas desculpas. Andei muito ocupado de fato, e estava frequentemente cansado demais ou com preguiça demais para embarcar na grande empreitada da escrita de uma carta que quando chegasse meses após ficaria estagnada e obsoleta, e na qual eu poderia de qualquer forma apenas contar uma fração do que há para ser contado. Mas agora creio que já seja hora de superar esses obstáculos externos e internos. Na verdade, já durante algum tempo sinto o forte impulso de prestar contas a alguém dos motivos subjacentes, a *raison d'être*³ de minha atual existência, e tenho um pressentimento de que esta carta que vou escrever – para meu e para seu benefício – se tornará um assunto longo. Para que possa compensar tantas cartas que fiquei devendo a você no passado.

A notícia mais importante – embora agora já com nove meses – a respeito de minha vida pessoal está contida no endereço de remetente acima. Em outubro passado me alistei nas forças armadas britânicas, na defesa antiaérea. Minha unidade é a Primeira Bateria Leve Palestina Antiaérea, Artilharia Real. É composta completamente de voluntários palestinos. A língua oficial é, claro, o inglês, mas nossa língua social é o hebraico. Em minha opinião, é um grupo muito bom de indivíduos. Sou um dos mais velhos, tendo completado em maio passado o 38º ano de minha agitada vida. Como tenho minhas amizades selecionadas de longa data de outra geração, e de um nível social completamente diferente do de meus camaradas atuais, não encontrei entre eles exatamente amigos no sentido pleno do termo. Mas sou bem independente disso, e me dou bem com aqueles com quem tenho de compartilhar minha vida e meu trabalho. Você me conhece bem, embora já sejam 8 anos desde que nos vimos, e não vai ficar surpreso com o rumo que tomei. Para mim estava claro desde o início, ou mesmo desde muito

³ *Razão de ser*, em francês no original. N.T.

antes, que eu não continuaria sendo mero espectador desta guerra que está sendo travada por tudo o que faz a vida valer a pena ser vivida por nós, e contra tudo o que mais detestamos – e tememos. Posso dizer que bem antes, e talvez de modo mais agudo que a maioria de meus concidadãos, percebi que esta é nossa guerra no sentido mais fatídico e inescapável: seja lutando ou não, para nós a vitória de Hitler significa total destruição – não só aqui, mas em todo lugar – e a derrota dele é nossa única chance de sobrevivência. Apenas por este motivo, estamos irrevogavelmente unidos pela causa das Democracias, ainda que não compartilhemos ideais comuns. Quanto a isso, todos já percebem agora que elas vão muito além do mero escopo de uma forma de governo ou regime social: atingem a própria raiz de nossa civilização, as concepções básicas que moldam a estatura dos homens em nosso mundo. Nossa existência espiritual, não menos que a física, está em risco. E “nossa”, nesta instância, significa não a de um judeu separado, mas a que temos – em parte através de nossa própria contribuição histórica à herança ocidental – em comum com a Humanidade Europeia formada pelas tradições da antiguidade e do Cristianismo. Considerando estas questões mais amplas envolvidas – que valores estão em perigo e por quais contra-valores – chego ao ponto de chamar esta de uma guerra religiosa no sentido radical da palavra, apesar de forças sobrenaturais não estarem contestando isto. De qualquer maneira, o mundo em que eu como um ser moral sou capaz de respirar, está sendo desafiado totalmente, e em perigo mortal. Caso ele esteja condenado e caia, não desejo sobreviver a ele – no evento improvável de que eu seja fisicamente permitido. Mas essas considerações não são para os muitos para os quais a ameaça material é suficiente: o caso sendo, para nosso povo, terrivelmente simples a este respeito.

Por esses motivos sempre me pareceu um imperativo de honra e também de interesse para nosso povo tomar parte integralmente nesta luta - e de maneira visível - e insuportável o pensamento de deixar outros lutarem nossas batalhas sem nós. Nada atormenta mais meus pensamentos, na primeira fase lenta e arrastada da guerra, que o medo de que isso possa acontecer: talvez não por nossa culpa, contra nosso desejo e vontade – e mesmo apesar de nossa declarada prontidão – mas não obstante para nossa vergonha indelével, pois o julgamento da História não considera intenções, mesmo que boas, mas apenas fatos, e pouco se interessa pelo que impediu as pessoas de voltarem-se uns contra os outros. De modo que pelo menos ao primeiro nada falte ou para que tenha voz suficiente, tentei desde o primeiro dia de guerra, junto com alguns amigos que pensam

como eu, começar um movimento para máxima participação na guerra das gerações mais jovens de judeus deste país, aos quais tivemos algum tipo de acesso, e ao mesmo tempo tentando mobilizar as instituições públicas para a causa. Foi uma ação bastante solitária, e devido a nossos poucos recursos, não contou com muita publicidade. Além disso, não era exatamente um empreendimento popular na atmosfera austera deixada pelos anos anteriores de problemas com a herança de decepções e desconfiança deles. Em um tempo futuro será possível contar minhas não desinteressantes experiências nesta “campanha”, que serviu mais para ensinar a mim mesmo algumas verdades duras e sóbrias sobre as chances da iniciativa privada em nossos versáteis e bem-organizados tempos e sociedades. Além disso, havia duas partes para negociar, uma das quais inteiramente fora de nosso alcance, e esse fato deu um aspecto de certo modo irreal a nossos esforços. De todo modo, estávamos então à frente da opinião geral, creio que em ambos os lados, e tivemos a satisfação de ver – embora de forma alguma causar – a opinião geral vindo gradualmente para o lado do nosso ponto de vista. Pessoalmente, tive que esperar mais de um ano até que chegasse minha chance, ou seja, quando foi formada uma unidade aberta a pessoas de minha idade e não muito longe de minhas inclinações. Juntei-me a ela no dia de sua formação, e nem por um minuto me arrependi dessa decisão.

Incidentalmente, eu estava melhor preparado para a nova tarefa do que você pensaria, considerando minha vida e ocupação anteriores - “tecnicamente” pelo fato de que nos anos anteriores, durante os “tumultos” que eram na verdade uma guerra menor, eu tinha participado das atividades de autodefesa judaica como guarda especial, etc. e mentalmente pelo fato de que eu estava esperando esta guerra com crescente certeza durante todos esses anos problemáticos, procurando a tempestade nas nuvens que escureciam cada vez mais, e me preparando para o estouro a qualquer momento. Estava convencido de sua inevitabilidade, conhecendo como conhecia a natureza dinâmica das forças ameaçadoras. Via também de modo mais ou menos claro o confronto que se aproximava já na perspectiva geral para a humanidade que esbocei acima, sendo guiado por uma percepção anterior do que significa o nazismo espiritualmente, o desafio que ele contém para todo o nosso mundo. Na verdade, eu estava errado apenas em esperar que viesse muito antes do que aconteceu, provavelmente devido à impaciência de meus sentimentos. Pois não vou esconder que por minha parte eu realmente esperava pela oportunidade de ajustar as contas com a Alemanha. Vou ser bem franco com você sobre isso. A partir de 1933, tenho queimado com um desejo ardente de vingança, e não tenho

vergonha de confessar que com a progressão do pesadelo monstruoso ano após ano, com o sofrimento crescente de nosso povo perseguido, afiado pelo humilhante senso de impotência, esse desejo de revidar e acertar as contas com os detratores de nossa dignidade humana se tornou a paixão dominante de minha vida. Confesso este sentimento prontamente, pois nunca compartilhei o preconceito de meus contemporâneos de coração mais suave ou refinado contra ele. Acho que é não só perfeitamente natural, mas também um motivo honroso e até mesmo moral contanto que esteja pronto para enfrentar seus próprios riscos e fardos. Sua veemência é uma medida da profundidade do ferimento e a vigilância da honra que recusa a deixar passar sua violação de modo impune. O sutil desprezo com o qual a “vingança” é encarada por tantas pessoas, sempre suspeitei que vem mais da fraqueza, seja de sentimento ou de resolução, que de uma real superioridade. Não questionarei a atitude do verdadeiro cristão, a qual no entanto poucos realmente seguem, e muito menos aqueles que a usam para encobrir sua morosidade ou para evitar inconvenientes. A isso, pelo menos, prefiro a força emocional, e a fidelidade requerida para um ódio firme e durável que não se deixará adormecer no conforto de um porto seguro.

Sentimentos rasos da alma são como pequenas ondas na superfície de um lago, sem profundidade para ser movidas: daí vem muito da prontidão para “perdoar e esquecer” (da qual apenas o último elemento é verdadeiro) que gosta de se fazer passar por nobreza. Mas um senso de justiça mais agudo não consegue escapar dos sentimentos tão facilmente. Tenho certeza de que o amor é maior em quem também sabe odiar – onde estiver certo. O último elemento é um compromisso com a ação. Dar-se ao luxo de sentimentos passivos, “nutrir um sofrimento” é estéril. E também é barato, evidentemente, o mero regozijo com a visão ou o pensamento do inimigo caído derrotado por outros. Mas esperar sua hora, nunca esquecer, sempre manter a ferida aberta, a dor viva, e viver para o dia do ajuste de contas - assim como para uma chance de lutar ao invés de um triunfo garantido - é outra coisa. Em essência não passa do modo particular de enfrentar o desafio enquanto se é compelido pela hora de adiar o ajuste verdadeiro. Verdade, o adiamento forçado pode trazer à tona os perigos da atitude: há veneno nele se o sentimento acumulado cozinhar demais em seu próprio caldo, sem ser liberado em forma de ação. Porém mais venenoso, e mortal para o autorrespeito, seria o curso alternativo de abandono. Afinal, existem erros que exigem retribuição caso o mundo

queira ser aceitável de novo ao que foi injustiçado. Há feridas cujo causador deve ser destruído, se a pessoa ferida der algum valor à sua vida. É “ele ou eu”, na ordem moral, assim como física das coisas. E cabe ao próprio injustiçado arriscar sua vida e felicidade contra a continuação da existência do mal que lhe negou ambas. Ter escapado pessoalmente, ter sido preservado, é apenas uma obrigação de enfrentá-lo em termos melhores quando a ocasião surgir. Nenhuma alma que tenha orgulho aproveitará a trégua conquistada dessa maneira para uma felicidade sem consciência de si próprio que só pode ser roubada enquanto o desafio persistir e as contas não forem acertadas – e a propósito quem poderia realmente aproveitar a doçura da vida na atmosfera pesada daquele período de pré-guerra no qual a doença ia crescendo e se espalhando e atingia até mesmo os próprios lugares de refúgio, mesmo nossa nova pátria, um lembrete constante aos esquecidos de que não há segurança para nós enquanto essa força ainda tiver poder na terra? Nós aqui tivemos nossa lição local com os tumultos. Em outros lugares a ameaça tomou outras formas, outros disfarces. Em toda parte, foi a mesma força hostil visando nossa aniquilação, visando usar-nos como o primeiro cartucho a ser queimado para seus objetivos maiores. Esse foi o ponto em que vingança e autopreservação, honra e interesse coincidiram: o que a memória de sofrimentos passados pode ainda não ter atingido por si foi contribuído pela ameaça por demais real a nosso presente e futuro.

Estou lhe dando uma imagem em retrospecto do estado mental nos anos pré-guerra quando o ódio pela Alemanha às vezes me perseguia em meus sonhos. Mas a imagem seria incompleta – e acho que de certa forma injusta para mim – se permanecesse confinada a estes elementos altamente emotivos ou especificamente nacionais. Na verdade, tive motivos de ordem superior para estar ansioso pela guerra com um tipo de desejo impaciente. Foi o aspecto mais amplo das coisas, as necessidades inerentes à própria situação do mundo, que foram os maiores advogados da guerra, e contra uma “paz” que nas circunstâncias só poderia ser uma rendição vergonhosa. A questão era se a ordem histórica ameaçada à qual todos pertencemos estava disposta a lutar por sua existência dado que apenas a luta poderia garantir sua preservação. Em outras palavras: se ainda se valorizava o suficiente para fazer o supremo sacrifício. Nesta pergunta tudo o mais estava contido. Lá se encontrava o critério para a atual vitalidade, sim a sinceridade, de seus ideais professados e, portanto, para o direito daquele sistema existir. Não conseguir estar à altura desse critério teria sido equivalente a um veredito histórico em favor das novas ideias e forças, desta maneira sancionando todas as suas conquistas

maléficas, por motivo de uma abdicação voluntária com o título de direito histórico superior. Pois em testes desse tipo, os sucessos *de facto* e *de juris* coincidem no fim – se a derrota de um lado ocorrer, mesmo parcialmente, por ele ter perdido a fé em sua própria causa (o caso da França). Mas isso nunca deve vir a ocorrer, para que um milênio de esforço humano não tenha sido em vão. À luz desta consideração, a questão de guerra ou paz se resolve naquela sublime ainda que terrível simplicidade que somente crises históricas extremas ocasionam. De todo o tumulto do pensamento confuso emergiram incrivelmente claras estas verdades axiomáticas: que nosso mundo desafiado teria que se posicionar mais cedo ou mais tarde se não quisesse abdicar ignominiosamente, e melhor cedo que tarde pois cada atraso gerava outro por consequência, o que só comprometia mais a posição já precária para a luta futura, e por isso custava caro demais; que a oportunidade de virar a maré passaria inapelavelmente; a estrada da paz ilusória também minava o próprio espírito da resistência, deveria finalmente levar a uma rendição vergonhosamente iludida. Em uma palavra: ver que mais terrível que a própria guerra com seus horrores e perigos, mas também com sua oportunidade, era a alternativa de que poderíamos antecipar os piores resultados de derrota sem nunca termos contestado a questão - e dado honra e alma à barganha na qual mesmo a derrota após uma luta valorosa salvaria ambas para um retorno posterior, ou pelo menos para uma saída de cena digna: ver tudo isso constituía um caso perfeito para guerra como jamais houve - e para a guerra enquanto havia tempo. Do modo que o caso era para ser considerado bom mesmo em face de um duro pessimismo quanto à declaração de guerra (na época uma possibilidade remota), que era bom lembrar, em alguns dos momentos mais negros e aparentemente sem esperança, da eventual guerra em si.

Como a maioria das pessoas, adquiri a lucidez final nos dias de Munique, quando a paz ilusória celebrava seu pior triunfo. Mas eu já tinha percebido antes, no início do rearmamento de Hitler, quando a interdependência da política interna e externa dele se tornou evidente. Para citar uma data [posterior]: desde o movimento dele para a Renânia (março de 1936 – aquela grande oportunidade perdida para intervenção francesa de baixo custo) o essencial do quadro geral estava pronto, e já tinha formado com os normais altos e baixos do pensamento humano, meu credo político desde então. Claro, ele pressupunha a percepção de que o nazismo não era o pequeno movimento de classe média pelo qual ele frequentemente se fazia passar (por nossos abençoados socialistas), não para um paraíso de lojistas, mas para a dominação mundial a qualquer preço – um apocalíptico

libertar dos demônios. Durante minha estada na Renânia, no outono e inverno de 1937 (essa quietude invernal antes da tempestade como ficou claro em seguida – para mim pessoalmente uma pausa nos problemas da Palestina) tive chance, conversando com muitos turistas da Europa Central, de comparar minhas deduções com desenvolvimentos de verdade “em casa” e as considerei essencialmente confirmadas. Geralmente, Rodes foi uma oportunidade para mim, a primeira em anos, de ter contatos e trocas fora da esfera judaica. Foi certamente tudo encoberto pela política. Lembro de muitas conversas com “arianos” germânicos por um lado e com “ocidentais” por outro. Entre os últimos estava um casal inglês do Cairo (Douglas – posso ter mencionado eles, com ou sem nome, em uma de minhas cartas para casa na época) com quem mantive contato por um tempo após sua partida: foi em uma carta para eles a propósito de um artigo do Sr. Garvin no “Observer” que eles me tinham enviado (aprovando-o) que eu previ de modo bem preciso o principal desenrolar de eventos que seguiria: o sacrifício vão da Tchecoslováquia (advogado pelo próprio Garvin) e o inevitável confronto com o império britânico pela dominação mundial - e ainda lembro de ter tido a sensação de estar me movendo em solo fantástico com essas extravagantes declarações; assim como sem dúvida meus correspondentes. Eu não tinha resposta. Então veio a primavera de 1938 e o grande declínio europeu começou. Na época, você já estava fora da Alemanha e do velho continente, e com sua jovem esposa na jornada em busca da nova terra. Não sei se vocês dois, distantes em sua linda ilha oceânica, envolvidos em construir uma vida nova, sofreram as mesmas agonias que nós no velho mundo à vista da grande retirada que ocorria e durante todo 1938, com o perverso júbilo sobre Munique – “É a paz para nosso tempo” – como ponto mais baixo⁴. Não havia fim à capitulação? A enchente inundaria a Europa sem oposição? O único raio de esperança no escuro, na confusão, foi Winston Churchill, cujos escritos eu devorei na época, mas que era então um mero profeta no deserto. Contra este fundo, o estouro da guerra em setembro de 1939 veio como verdadeiro alívio. Isso soa blasfemo à luz dos horrores e destruições não contados que esta guerra trouxe, e vai trazer mais até o amargo fim (e amarga será mesmo a vitória com esse preço). E ainda assim, mantenho meu sentimento daquela hora agora, como mantive mesmo na hora em que a derrota parecia próxima. Deus sabe que não havia leveza na afirmação com a qual eu recebi essa trágica decisão. Uma geração que despertou sua

⁴ Só encontra paralelo e só é superado por junho de 1940 no colapso da França.

consciência na última guerra e estava imbuída profundamente do espírito de “nunca mais” não é presa fácil para a febre de guerra. Todos tivemos nossas lutas para romper com o admitido pacifismo daquele período. Além do mais, eu não alimentava ilusões em relação a uma vitória fácil nem certa; embora ninguém pudesse ter previsto o imediatismo dramático e a extensão cataclísmica das catástrofes que vieram. Mas mantive que mesmo no caso de uma derrota que aquele que se submete aos infortúnios da batalha possa sofrer como uma possibilidade, é melhor cair lutando que deslizar para o abismo sem resistir. Tenho por crédito que tudo isso não é sabedoria após o fato: nos primeiros dias da guerra escrevi um panfleto⁵, nas mesmas linhas ideológicas desta carta, que era um apelo a meus jovens concidadãos, que circulou em algumas de nossas cidades e foi assunto de muito debate. Para minha surpresa, a presunção básica da identidade do judeu e do interesse (“Aliado”) geral nesta guerra provou-se um terreno polêmico naquele estágio; defrontei-me inesperadamente com o lado paroquial do patriotismo local – com o qual volto à “campanha” mencionada anteriormente nesta carta, um sinal de que devo dar um basta em meu monólogo e nesta carta que se estende.

Ao relê-la, percebo até que ponto leva as marcas de sua gênese – sendo composta e escrita em pedaços em muitas noites, às vezes com grandes intervalos – e que em sua dispersão, suas muitas repetições etc. é tudo menos um documento conciso. O que é mais importante: temo que muito de seu conteúdo que possa ter sido fresco e original (mais ou menos) alguns anos atrás, soe trivial hoje. Mas este é um relato inteiramente pessoal, algo da natureza de uma confissão, que ainda pode interessar a você por motivo de sua simpatia pessoal pelo escritor. De qualquer modo, tive que escrever para me livrar da obsessão de anos passados ao colocar tudo ante aquilo cujo entendimento mútuo nos uniu nos dias anteriores. Que foi uma obsessão, você deve ter sentido nesta mesma carta, seja lá o que mais ela transmita a você, e você entenderá que isso às vezes interferiu seriamente em meu trabalho, repetidamente distraíndo meus pensamentos do mundo antigo. Acrescente a isso a ocupação efetiva de tempo e energia pelos tumultos locais durante os três anos que precederam a guerra, e terá o motivo pelo qual minha empreitada literária não atingiu seu ápice em estágio impresso, embora sua parte de pesquisa tenha sido finalizada anteriormente. O único período de produtividade sem interrupções que tive foram os

⁵ “Nossa Participação na guerra. Um apelo aos homens judeus”. Publicado em “Memórias” e traduzido como anexo em minha Tese de Doutorado. N.T.

meses em Rodes durante os quais eu quase, mas não totalmente, terminei o segundo volume. Falta escrever o capítulo sobre Plotino que no plano original era para ser a joia da coroa. Sua substância foi, entretanto, direcionada para minhas palestras na universidade sobre “Neoplatonismo e a filosofia de Plotino”, durante todo um curso de verão. Para os propósitos de meu livro, teria que ser reescrito de modo apropriado, além da tradução (re-tradução na verdade) do hebraico. Mas nunca completei este último passo: a conexão com a editora alemã foi então rompida, o que tirou muito incentivo de meu esforço e, além disso, como mencionei, não estava envolvido de coração naquele último estágio antes da tempestade que se aproximava. Concentrar-me em 2000 anos atrás... e ainda, por outro lado, quão pontual para nosso próprio período tumultuoso é aquele mundo do fim do império romano, o mundo do declínio da civilização antiga com suas grandes crises sociais e espirituais, sua contínua fermentação, seus conflitos de ideologias, sua anarquia e niilismo, sua mistura de refinamento e rudeza, sua luta entre sistemas de pensamento racionais e “irracionais”, entre valores espirituais estabelecidos e novas forças – e a decaída final da “doce racionalidade” ante o insurgente radicalismo sinistro de uma nova era. “Declínio e Queda” ... que instinto subconsciente me levou a este período de precária transição no início de meus estudos e me fez escolhê-lo como assunto principal de minha pesquisa. A significância moderna dele, que não estava presente em minha mente quando escrevi o primeiro volume, me foi sugerida por alguns dos revisores. A propósito, uma revisão muito interessante e completa, na verdade um ensaio completo (em francês) de não menos que 50 páginas sobre meu livro, que chegou a mim pouco antes da guerra de um periódico canadense. Se a pertinência daquela história passada para nosso tempo também se estende a sua prognose – como pensava Spengler – é uma questão vasta demais para abordar aqui. Devo de fato chegar ao fim, visto que a oportunidade de usar uma máquina de escrever logo terminará.

Então, após todas as generalidades, alguns breves assuntos pessoais. Primeiro, a morte de sua mãe ano passado sobre a qual soube apenas um ano depois. Por favor, não me julgue demasiado por não ter escrito na época uma carta de pêsames. Você, e ainda mais seu pai, têm meus profundos sentimentos. Quanto à sua mãe, repito o que disse a mim mesmo quando meu pai morreu: que ser levado embora desta confusão infernal, ao ser preso em uma terra nazista, é para nosso antigo povo nestes tempos uma boa saída, em muitos casos uma verdadeira libertação. Aqueles que ficam receberão ainda mais nosso cuidado. A este respeito, você em um país (ainda) neutro, tem mais sorte que eu.

Ouvi do tio Leo que há boas perspectivas para você de levar seu pai para aí. Uma história semelhante ouvi há pouco de Heine S. a respeito de que seus pais podem conseguir levar a irmã dele para Nova York. Fico ainda mais chateado por não poder fazer nada por nossa querida Rose, que não tem ninguém para ajudá-la, e que vai ficar totalmente sozinha após a iminente partida de seu pai. Mas minhas mãos estão completamente amarradas: não há visto de imigração para a Palestina durante a guerra, nem mesmo promessas de permissão posterior a ser obtida que possa ajudá-la a obter admissão imediata em algum país neutro (como sugerido pelo Leo); não há possibilidade de enviar dinheiro ao exterior devido a restrições sobre dinheiro efetivo em toda a área Sterling. A última circunstância bloqueia um caminho que de outro modo seria o mais simples e mais natural: que ela devesse ir com seu pai aí onde você está até que as condições permitissem que ela viesse à Palestina, enquanto eu arranjaría os meios de mantê-la por aqui. Se você fosse rico eu ainda sugeriria esta ação contra minha promessa de reembolsá-lo após a guerra, com todas as provisões, testamentárias e tudo o mais, de salvaguardá-lo. Mas sei que você está com dificuldades – e por isso não posso ver nada que eu poderia fazer. Enquanto isso, tenho até medo de que Rose tenha um sentimento de ter sido abandonada por nós aqui. Mas tenho certeza de que você a fará entender melhor como as coisas estão. O que infelizmente não deixa as coisas mais fáceis para ela. Tudo isso é muito perturbador.

Agora uma novidade mais pessoal que talvez será a maior surpresa de todas para você: Irmão Georg também se alistou, e alguns meses atrás, foi aceito pelo Corpo de Pioneiros da Palestina e saiu quase imediatamente para a zona de ação. Como sempre acontece com ele, levou muito tempo para se decidir, e eu cuidei para não o influenciar (exceto automaticamente por meu exemplo) apesar da ansiedade dele para que eu o aconselhasse. Mas no final, após todas as hesitações, ele ficou genuinamente feliz com a decisão e com o fato de ter sido aceito. Nunca o vi de uniforme, tão rápido que tudo aconteceu. Tenho boas embora esporádicas notícias dele. Ele trabalha pesado, em condições climáticas e outras muito difíceis, e parece enfrentar essas condições surpreendentemente bem. Acontece que ele sem querer pegou uma situação bem mais difícil que a minha. Que paradoxo: eu estava desde o início querendo “a coisa real”, sempre em busca de trabalhos expostos – e de algum modo nunca os consegui. Em 1939/40 eu queria ir para a França de qualquer jeito; em 40/41, já estando no serviço, aprendi grego moderno no novo e bastante promissor front – e nada de nada. Talvez foi tudo pelo melhor. Mas aqui estou, muito mais abrigado do que seria de meu gosto – e há

Georg, sempre tímido e irresoluto, e foi ele que entrou na parte pesada. O endereço dele é: Nº 14263 Pte. JONAS G., 609 Coy., PAL. PIONEER CORPS, FORÇAS DO ORIENTE MÉDIO.

Finalmente, você certamente gostaria de ouvir algo mais concreto sobre minha vida no exército. Por razões óbvias não posso entrar em muitos detalhes. Mas se tiver que resumir diria que gosto de ser soldado. É uma vida difícil, e o sacrifício do conforto, liberdade e acima de tudo de privacidade que vem junto não é sempre fácil para um homem de meus hábitos e gostos, para não mencionar idade. A artilharia é um assunto interessante em si, de fato uma ciência com várias ramificações. Tentei desde o início combinar com nosso treinamento e instrução prática um entendimento geral da teoria (que envolveu uma útil lembrança de meus conhecimentos de matemática e física) e até me aventurei sozinho em alguns pequenos problemas de balística. Por estranho que possa parecer a você: tenho o mesmo prazer na pesquisa e descoberta dela que tinha em meu próprio campo de pesquisa. Talvez isto mostre a você mais que qualquer coisa o quanto eu mergulhei de corpo e alma nesse negócio de guerra. Mas é claro que a falta de tempo e de meios de instrução colocam um limite estreito a essas empreitadas. Além disso, a artilharia A.A. (especialmente A.A. leve) não oferece muito escopo à aplicação da verdadeira arte da balística, já que é principalmente tiro direto. Este é um motivo pelo qual eu gostaria muito mais de estar na Artilharia de Campo. O outro motivo é aquele ao qual me referi, que nossa vida é estacionária demais para meu gosto. É verdade que estivemos em ação muitas vezes no que acredito ser descrito como ataques aéreos moderadamente pesados (dois deles durando de três a quatro horas da noite). Confesso que gostei imensamente, se é que não vai me achar louco. Incidentalmente, disseram que fizemos “um bom espetáculo”. Mas – apenas ficar sentado esperando o inimigo chegar – e passar a maior parte da guerra nessa espera – ao invés de ir procurá-lo onde ele está não é muito de meu gosto. Então, a artilharia de solo é a coisa mais verdadeira. Mas uma vez que você tenha se alistado em certo exército e unidade, você fica preso a ela “enquanto dure”. Não pode fazer do seu jeito na vasta maquinaria de um exército.

Correndo o risco de me repetir, direi aqui que não é apenas o puro amor à aventura que me faz pensar, como você vê pelos dois últimos parágrafos. É minha convicção de que os judeus têm que estar nesta guerra onde ela é mais real. Os tchecos e poloneses podem dizer o mesmo por si – não há o que se discutir a respeito. Mas com certeza, nós

fomos isolados pelo inimigo como ninguém mais – nosso *titre d'honneur*⁶ para essa época. Nossa resposta deve ser na linha de batalha.

Bom, agora encerro com um apelo: querido Gerry, não me pague em minha própria moeda e me deixe esperando uma resposta como lhe deixei. Concedo a você uma carta de um décimo do tamanho desta se ela se materializar em um décimo do tempo. Espero que esta chegue a você. De qualquer modo, fico com uma cópia dela – com uma ameaça: se eu não receber confirmação desta carta em digamos 3 meses, presumirei que se perdeu e enviarei a cópia - agora tenho certeza de que você me poupará as despesas (pelo menos 4 vezes a desta aqui, pois é em papel comum) e ao censor o trabalho. Então responda logo.

Recebido em: Junho de 2021

Aceito em: Agosto de 2021

⁶ “*Título de honra*”, em francês no original. N.T.