



Michelle Bobsin Duarte

Hans Jonas: Imagens e afetos para uma ética ecológica

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção de grau de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Edgard José Jorge Filho

Rio de Janeiro
Abril de 2019

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

Michelle Bobsin Duarte

Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis em 2008 e Mestre em Filosofia pela PUC Rio em 2015. Integra o grupo de trabalho Hans Jonas na ANPOF e o grupo de pesquisa Hans Jonas no CNPq.

Bobsin Duarte, Michelle

Hans Jonas: Imagens e afetos para uma ética ecológica / Michelle Bobsin Duarte; orientador: Edgard José Jorge Filho. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2019.

180 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Hans Jonas. 3. Imagem. 4. Afetos. 5. Ética. I. Jorge Filho, Edgard José. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Agradecimentos

Ao professor orientador Dr. Edgard José Jorge Filho pela troca intelectual, orientação e liberdade na produção deste trabalho.

Ao professor Dr. Jelson Oliveira pela atenção e pelos conselhos fundamentais na pesquisa do pensamento de Hans Jonas.

Aos colegas do grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF pelas contribuições intelectuais decorrentes das frutíferas discussões sobre a obra do autor no Brasil.

Aos amigos Iasmim, Michel, Rafael e Vinícius, já que a distância é só física.

À família.

Ao companheiro Fábio Gomes.

Aos amigos Francine Machado e Wagner Borges.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de financiamento 001.

Resumo

Bobsin Duarte, Michelle; Jorge Filho, Edgard José. **Hans Jonas: Imagens e Afetos para uma ética ecológica**. Rio de Janeiro, 2019. 180p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa tem o objetivo de aprofundar a compreensão do papel das imagens no pensamento de Hans Jonas através da reflexão sobre a influência que estas exercem na experiência de apreensão da realidade, pois, para o autor, a diferença antropológica reside justo na capacidade dos humanos em se relacionar livremente com as imagens. Ou seja, criar e reconhecer as imagens como representações do real, já que o *homo pictor* inaugurou uma nova maneira de se relacionar com os objetos pela liberdade galgada na expressão da faculdade da imagem. Em sua proposta ética, Hans Jonas postula que é um dever invocar imagens que conduzam a humanidade a agir de acordo com a preservação das condições de existência dos humanos no futuro. Desta maneira, apresenta-se como necessária a investigação do funcionamento da capacidade imaginativa para a compreender em que medida as imagens configuram um componente perceptual capaz de suscitar os afetos adequados à ação ética ecológica. Postulamos que, se para Jonas, a capacidade de produzir, reconhecer e se relacionar com imagens livremente é um atributo do ser humano, isto significa que o autor considera as imagens como executoras de uma função fundamental em nossa percepção do real e, por conseguinte, na concepção de realidade e de visão cosmológica que condicionam as nossas ações no mundo.

Palavras-chave

Hans Jonas; Imagem; Afetos; Ética

Abstract

Bobsin Duarte, Michelle; Jorge Filho, Edgard José (Advisor). Hans Jonas: Images and Affects for an Ecological Ethics. Rio de Janeiro, 2019. 180p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present research has the objective of deepening the understanding of the role of images in Hans Jonas thought through the reflection of their influence in the experience of apprehension of reality. Since, for Jonas, the anthropological difference lies right in the capacity of humans to relate freely to images. That is, to create and recognize the images as representations of the real, inasmuch as *homo pictor* inaugurated a new way of relating to the objects by the freedom achieved in the expression of the faculty of the image. In his ethical proposal, Hans Jonas postulates that it is a duty to invoke images that lead humanity to act in accordance with the preservation of the conditions of human existence in the future. From this, arises as necessary the investigation of the significance and the functioning of the images in the arousal of the affects for that purpose. We postulate that, if for Jonas the capacity to produce, recognize and relate to images freely is an attribute of the human being, this means that the author considers the images as executing a fundamental function in our perception of reality and, therefore, in the conception of reality and cosmological vision that condition our actions in the world.

Keywords

Hans Jonas; image; affects; Ethics

Sumário

Introdução	11
A ontologia e a imagem na filosofia de Hans Jonas	15
Gênese e desenvolvimento do <i>Homo Pictor</i>	15
Sobre a imagem	29
Sobre a apreensão dos objetos pela visão	33
Visão e pensamento	35
Sobre a faculdade da imagem e a capacidade conceitual	38
A percepção e a faculdade da imagem	41
Símbolos, memória e imaginação	44
Extensão ideativa da percepção	50
As imagens e a linguagem	52
Reflexões epistemológicas sobre a apreensão das imagens	56
Origens da experiência da verdade	57
Sobre o <i>a priori</i> do corpo na percepção do real	61
Crítica ao conhecimento despojado da causalidade do corpo	64
A compreensão da vida e da realidade pelo o que se é	66
Os pressupostos metafísicos do conhecimento	70
Os três modos de conhecimento	74
Da relação entre imagens e afetos	80
A crise ética da civilização tecnológica e as raízes representacionais da dissociação humanidade-natureza	87
Sobre a mediação por representações e o problema ético	88
O problema ético da civilização tecnológica e a proposta de Jonas	90
A herança da comunicabilidade das experiências pregressas	93
O gnosticismo como raiz histórica e simbólica do dualismo	98

Gnosticismo, existencialismo e niilismo	113
O dualismo moderno	119
O enfrentamento do niilismo	122
Os afetos na filosofia de Hans Jonas	125
Considerações sobre a crítica de Jonas a Kant	126
Sobre a importância da sensibilidade para a ação ética	137
Os afetos em The Phenomenon of Life	138
Os afetos em O Princípio Responsabilidade	145
Da diferença entre os afeto e seus usos na ação ética	160
Considerações finais	168
Referência bibliográfica	173

Lista de siglas

As siglas abaixo foram utilizadas para abreviar as referências aos trabalhos de Hans Jonas.

IR - *The Imperative of Responsibility* (1984)*;

GR - *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the beginnings of Christianity* / Hans Jonas.-3rd* (1958);

ME - *Memoirs* (2008)*;

MM - *Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz* (1996)*;

PE - *Philosophical Essays* (2010)*;

PL - *The Phenomenon of Life* (1966, foi utilizada a edição de 2001)*;

PR - *O princípio responsabilidade* (1979, foi utilizada a edição de 2011- tradução para o português de Marijane Lisboa).

*As traduções das citações a partir das obras referenciadas em inglês foram realizadas pela autora no período da escrita da tese.

Deus é uma conjectura; mas quero que vossa conjectura se circunscreva ao imaginável.

Poderíeis imaginar um Deus? Que querer a verdade signifique para vós que tudo se transforma no que o homem pode pensar, no que o homem pode ver e no que o homem pode sentir! Deveis pensar até a última gota os vossos próprios sentidos!

E o que chamais de mundo deve ser criado imediatamente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor devem tornar-se o vosso próprio mundo!

Eu sou um viajante e um escalador de montanhas - disse de si para si -, não me agradam as planícies, e parece que não posso estar muito tempo sossegado.

Ou seja porque o queira o meu destino ou a eventualidade que me espera, sempre uma viagem há de ser para mim uma ascensão às montanhas.

Friedrich Nietzsche,

Assim Falava Zaratustra

Introdução

O presente trabalho tem o objetivo de tratar a questão da imagem na filosofia de Hans Jonas com a finalidade de compreender a função que a capacidade imaginativa exerce na experiência fenomenológica de apreensão da realidade e, por conseguinte, trazer à reflexão a sua relação com os afetos, já que os sentimentos configuram como componentes constitutivos essenciais do *ethos* humano na visão do filósofo. Tal é a força desta premissa que, segundo Jonas, temos o dever de suscitar os sentimentos adequados à ação ética que vise a preservação das condições de existência dos humanos do futuro.

A motivação que ocasionou este esforço investigativo se deve à necessidade de aprofundar a compreensão das representações para a ação ética no pensamento de Hans Jonas. O tema da imagem possui um papel muito significativo na filosofia do autor, pois, é justamente na capacidade de criar imagens e reconhecê-las como representações do real que reside a diferença antropológica em relação aos outros animais.

Para Jonas, a dimensão pictórica expressa a primeira forma de manifestação da liberdade propriamente humana, pois o *homo pictor* inaugurou uma nova maneira de se relacionar com os objetos, ou seja, segundo o autor, foi pela liberdade galgada na expressão da faculdade da imagem que o ser humano desenvolveu os potenciais que resultaram nas capacidades intelectuais humanas.

Postulamos que, se para Jonas, a capacidade de produzir, reconhecer e se relacionar com imagens é um atributo específico do ser humano, isto significa que o autor considera a mediação pelas imagens, na medida em que são representações do real, como componentes fundamentais de nossa percepção da realidade e, por conseguinte, da concepção de mundo e da visão cosmológica, as quais podem condicionar as nossas ações no mundo.

Seguindo por este caminho, a principal hipótese desta tese postula que Hans Jonas qualificou o ser humano como *homo pictor* justamente por considerar que a faculdade da imagem¹, além de seu potencial pictórico e suas demais características (as quais iremos abordar mais adiante), é a competência propriamente humana que

¹ Capacidade humana de se relacionar com as imagens, segundo Hans Jonas.

atribui sentido de modo primário aos dados apreendidos da realidade e, desta maneira, responde pela criação e associação de significados em um primeiro momento perceptivo. Do mesmo modo, parece-nos que a faculdade da imagem na filosofia de Jonas responde pela manutenção da reprodução de significados já estabelecidos por imagens concebidas tradicionalmente pela historicidade (imaginário coletivo), devido à sua ligação com a memória.

Desta maneira, apresentamos esta hipótese tendo em vista que, para o autor, fundamentalmente somos mediados por *eidos* ou formas² em nossa apreensão do real, os quais propiciam referenciais para a nossa compreensão de mundo a partir de experiências pregressas. A hipótese se justifica pela performance atribuída por Jonas à visão e às imagens em nossa via prioritariamente visual de conhecimento do mundo aliadas ao funcionamento de nossos atos de reconhecimento pela semelhança das formas. “O princípio aqui envolvido por parte dos sujeitos é a separação mental da forma da matéria” (PL, p. 135).

A performance da visão, por conseguinte das imagens, é caracterizada por Jonas como desprovida de acesso às conexões causais devido ao ganho em objetividade alcançado por este sentido, manifestado como um ganho da liberdade orgânica em sua relação com o mundo. Assim, as imagens apreendidas são remetidas à memória e à imaginação para a atribuição dos significados que estão livremente dispostos através das lembranças dos *eidos* dos objetos em questão.

O nosso segundo objetivo tem por finalidade demonstrar em que medida podemos compreender a ligação das imagens provindas da historicidade do imaginário da diferença substancial entre humanos e natureza disseminados por dois expoentes da cultura ocidental tratados pelo autor, a saber: o gnosticismo e o existencialismo, os quais podem ter gerado uma atitude dualista em relação ao todo natural e afetos que implicaram em um niilismo ético com a natureza. Este caminho se apresenta como um possível meio para darmos um passo inicial em direção da reflexão sobre a produção dos afetos na filosofia de Hans Jonas, já que os sentimentos (de responsabilidade e de temor) ocupam um lugar central na ética para a civilização tecnológica.

Por conseguinte, analisaremos os afetos nas duas principais obras de Jonas como o intuito de compreender os dispositivos que permitem ao autor basear parte

² Concebidas a partir da experiência.

de sua ética na potência da natureza afetiva das imagens. Embora Jonas deixe claro que considera uma função das imagens a mobilização dos sentimentos adequados à ação ética, no entanto, o autor parece não deixar clara a relação entre a faculdade da imagem e a afetividade humana.

Cabe-nos, portanto, a tentativa de nos aproximarmos desta relação nuclear entre conhecimento e sentimento no pensamento de Jonas, já que o esclarecimento do papel das imagens e de sua relação com os afetos se mostra como um ponto fundamental para uma melhor compreensão da *Ética para a civilização tecnológica*. Assim, uma parte de nosso esforço investigativo tentará responder em que medida podemos pensar o funcionamento dos afetos na filosofia de Jonas e como eles são fundamentais na constituição da atitude ética da responsabilidade.

Outro fator relevante ao estudo do papel das imagens no pensamento de Hans Jonas é conferido à recepção do trabalho do autor como um teórico da imagem no âmbito do surgimento da *Bildwissenschaft* ou ciência da imagem, na década de 90 em algumas universidades da Alemanha e Áustria³. Faremos uma breve consideração sobre esta temática, já que ela se mostra pertinente à nossa pesquisa. Não iremos desenvolvê-la longamente no trabalho, contudo, a sua breve consideração também serve para reforçar a importância da reflexão sobre o tema na filosofia de Jonas, de tal forma que alguns pesquisadores consideram o artigo *Homo Pictor and the differentia of man*⁴ como um dos textos pioneiros da discussão sobre a relação dos humanos com as imagens no século XX. Tal discussão está em andamento e recebeu o nome de virada pictórica (W. J. T. Mitchell) ou virada icônica (Gottfried Boehm)⁵. Tendo em vista este panorama da importância da questão para a pesquisa filosófica contemporânea, torna-se cada vez mais urgente a explicitação da função da imagem no pensamento de Hans Jonas.

Em nosso percurso, primeiramente, faremos uma rápida incursão na ontologia da vida proposta por Jonas para compreendermos os elementos fundantes da relação dos humanos com as imagens. Na sequência, abordaremos os escritos do autor, assim como os de comentadores, sobre a relação das

³ RUBIO, Roberto. Hans Jonas como teórico de la imagen. *Alter*, 22 | 2014, 63-77. Disponível em: <http://journals.openedition.org/alter/293> ; DOI : 10.4000/alter.293.

⁴ HANS JONAS. *Social Research*, publicado por The Johns Hopkins University Press, v. 29, nº. 2, 1962, p. 201-220.

⁵ Ver: BOEHM, Gottfried. MITCHELL, W. J. T. Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters. *Culture, Theory & Critique*, Londres, v.50, p. 103-121, 2009.

imagens com o pensamento, com a memória, os símbolos e, por fim, com a linguagem.

No segundo capítulo trataremos de uma possível leitura epistemológica das imagens a partir de alguns elementos trabalhados por Jonas em *Image-making and the Freedom of Man* (1966), principalmente no apêndice do ensaio, intitulado *On the Origins of the Experience of Truth* e nas cartas didáticas, publicadas em *Memoirs* (2003) que o autor enviou à sua esposa Lore desde os campos de batalha da segunda guerra mundial, onde Jonas lutou ao lado das forças aliadas em 1944.

Em um terceiro momento do trabalho, trataremos da questão da historicidade das imagens geradas pela concepção da diferença substancial entre humanos e natureza, a qual postulamos influenciar a visão de mundo niilista, o sentimento de indiferença em relação à natureza e, por fim, constituir um fator da atual crise ambiental que enfrentamos. Para tanto, demonstraremos as principais premissas do trabalho de Jonas sobre o gnosticismo em *The Gnostic Religion, the message of the alien god* (1954), sobre a relação do gnosticismo com o existencialismo em *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, publicado na obra *The Phenomenon of Life*, de 1966, e da crítica do autor ao dualismo publicado nesta mesma obra.

Por último, abordaremos a gênese dos afetos na obra de Jonas, principalmente em *O Princípio Responsabilidade (Das Prinzip Verantwortung* - 1979) com o intuito de explicitar as principais manifestações da afetividade humana abordadas por Jonas. Nesta etapa, o nosso fio condutor será a pergunta sobre em que medida as imagens podem suscitar os afetos adequados à ação ética que visa a preservação das condições de existência da humanidade futura.

Esperamos que as discussões propostas nesta tese possam servir para lançar um novo olhar sobre a relação entre imagens, epistemologia e afetos no pensamento de Jonas.

[Escreva aqui]

2

A ontologia e a imagem na filosofia de Hans Jonas

Iniciaremos a nossa pesquisa sobre a questão da imagem no pensamento de Jonas abordando a ontologia da vida, pois esta se apresenta como fundante de todo o movimento da liberdade orgânica que culminou nos graus de objetivação da realidade pelo ser humano. A objetivação da realidade, por sua vez, encontra na capacidade humana para se relacionar com as imagens uma de suas maiores expressões.

Depois de esclarecidas as etapas constitutivas do *homo pictor*, adentraremos a discussão sobre a constituição das imagens propriamente ditas, bem como a discussão sobre a relação das imagens com outras formas de expressão tais como o pensamento, a linguagem e a percepção.

2.1

Gênese e desenvolvimento do *Homo Pictor*

O humano é um ser natural, e como tal, as suas capacidades são resultado do desenvolvimento das habilidades adquiridas ao longo da história evolutiva da vida. A peculiaridade da relação humana com a realidade está fundada, de acordo com Hans Jonas, na diferença antropológica manifestada, primariamente, como ser capaz de produzir e reconhecer as imagens como imagens.

Para compreendermos de forma mais clara este postulado de Jonas, faremos uma incursão nas ideias do autor sobre as condições, as etapas anteriores, que proporcionaram ao ser humano culminar em ser imaginativo ou *homo pictor*. Para tanto, começaremos explicitando as bases orgânicas subjacentes à capacidade imaginativa humana, ou seja, abordaremos o desenvolvimento do princípio de liberdade que se manifestou nas primeiras formas de vida e, no decorrer da evolução, resultou neste atributo especificamente humano.

Da liberdade orgânica e da evolução

O conceito de liberdade é um dos fios condutores do pensamento de Hans Jonas, de modo que o autor fornece uma interpretação muito peculiar, considerando este conceito como o princípio da existência orgânica. Ou seja, através da manifestação da liberdade é que a vida surgiu da matéria inanimada. Sobre esta questão, Geneviève Pinsart assinala que na filosofia de Jonas, “a fenomenologia da vida é a história da liberdade através da evolução dos seres vivos” (PINSART, 2002, p. 79).

Já Hans Jonas ressalta que, “a liberdade deve designar objetivamente um modo discernível de ser, isto é, uma maneira de executar a existência, distintivo do orgânico *per se*” (PL, p. 3). Esta sentença faz parte da introdução da obra *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, de 1966, e expressa de forma condensada o que possivelmente seja o principal objetivo do livro: atribuir ao fenômeno da vida orgânica o mesmo princípio que se manifesta nos seres humanos sob o signo da liberdade. Ou em outras palavras, introduzir a liberdade na natureza.

A liberdade, como sabemos, é um fenômeno até então atribuído exclusivamente aos seres humanos, já que, de acordo com a maior parte dos pensadores⁶, o humano é o único ser que desfruta da possibilidade de autodeterminação (ou contingência) em um mundo governado pelas leis da necessidade. Jonas parte do pressuposto de que, em determinada medida, todos os seres orgânicos também possuem o poder, mesmo que mínimo, de se autodeterminar e, desta maneira, a liberdade seria um princípio inerente a toda a existência orgânica.

Para o autor, a interpretação da manifestação da liberdade dos seres vivos estaria assentada na própria diversidade apresentada pelo fenômeno vital na evolução em graus distintos, em escala, nas esferas da percepção da ação.

Uma maneira de interpretar essa escala é em termos de escopo e distinção de experiência, de graus crescentes de percepção do mundo que se movem em direção à mais ampla e objetiva objetificação da soma do ser em percipientes individuais. Outra maneira, concomitante com os graus de percepção, é em termos de progressiva liberdade de ação. A correlação e a interpretação desses dois aspectos - percepção e ação, variedade e adequação

⁶ Kant, por exemplo, atribui a manifestação da liberdade exclusivamente aos humanos e aos seres racionais que hipoteticamente existissem.

de um, alcance e poder do outro - são temas constantes para o estudo empático de muitas formas de vida. (PL, 2001, p. 2).

Jonas encontra nos processos básicos da existência orgânica o fundamento de suas afirmações, pois para estar vivo é necessário interagir com o meio circundante, tarefa que exige um mínimo de percepção do ambiente (mesmo que seja uma irritação causada por um simples estímulo) e de ação, que em um primeiro momento é direcionada intuitivamente à manutenção da existência.

No caso dos organismos mais simples, a liberdade (ou autodeterminação) se manifesta na atividade vital básica do metabolismo. A necessidade de buscar algo fora de si (a nutrição, por exemplo) conduz à primeira forma de percepção do mundo, pois, a fim de realizar a atividade metabólica, o ser vivo necessariamente deve perceber a matéria do espaço próximo para, assim, eleger os elementos que compõem positivamente com o seu ser e agir para realizar a sua metabolização.

A primeira aparição do princípio em sua simplicidade, forma-objeto elementar, significa a ruptura do ser para a gama indefinida de possibilidades que, daí em diante, estende-se até os confins da vida subjetiva, e como um todo está sob o signo da 'liberdade'. (PL, p. 3).

Neste nível primário de liberdade, o ser orgânico deve necessariamente agir para se manter na existência, já que a possibilidade do não ser se encontra latente e de sua ação depende o seu perseverar, em outras palavras, em seu estágio inicial a liberdade se manifesta no exercício da potência de um ser como sua ação necessária. Para o autor “apenas são indivíduos as entidades cujo ser é seu próprio fazer” (PE, p.188), ou seja, os seres orgânicos, no seu empenho em se manter existindo e se renovando por seus próprios atos, demonstram o dinamismo de suas identidades e o alvorecer da subjetividade.

Afirmar que todos os seres orgânicos possuem o poder, mesmo ínfimo, de se autodeterminar implica necessariamente afirmar que cada ser vivo, ao seu modo, possui intencionalidade, embora em diferentes graus que formam uma hierarquia da liberdade cujo ápice é o ser humano. Para Jonas, a intencionalidade dos organismos simples se manifesta através da identidade funcional e dinâmica que visa permanecer na existência. Estas identidades nunca são as mesmas no decorrer do espaço-tempo, pois, para continuar existindo elas necessitam agir em função de sua continuidade, precisam metabolizar, transformar o que vem de fora em

substratos que contribuirão à manutenção de suas existências. Assim, “há sempre a intencionalidade do organismo como tal e a sua preocupação em viver: já eficaz em toda a tendência vegetativa, despertando a consciência primordial nos reflexos obscuros, (e na) reação irritadiça dos organismos mais simples” (PL, p. 90).

Os seres vivos, desta maneira, são indivíduos que possuem uma “identidade que de momento a momento se reafirma” (PL, p. 83) através da natureza dialética de seus modos de existirem, ou seja, da “estrutura dialética que permeia todas as características ontológicas da vida” (PL, p. 85). Disto resulta que, para se reafirmarem constantemente, relacionam-se com duas dimensões ou horizontes que os permitem transcender “além de seu(s) pontos de identidade(s)” atuais (PL, p. 85): um horizonte temporal e intenso, no qual se exerce a intencionalidade em permanecer na existência e evoluir, e outro espacial e extenso, que corresponde à manifestação desta intencionalidade na relação com o mundo exterior. Como fenômeno, isto se manifesta tanto na seleção feita pelos organismos em seus processos metabólicos, as suas relações externas, quanto na observação de uma espécie de impulso ou intenção de continuidade na existência, a qual manifesta um senso interno de preocupação com o próprio ser.

A auto preocupação, ativada pela falta, abre também um horizonte de tempo que abrange, não a presença externa, mas a iminência interna: a iminência daquele futuro no qual a continuidade orgânica está a cada momento prestes a se estender pela satisfação da carência daquele momento. (PL, p. 85).

A intenção de continuidade na existência que percebemos em nós mesmos se mostra no fenômeno da vida de modo inexorável. “Se chamamos isso de sentido interno, sensibilidade e resposta ao estímulo, apetite ou *nisus* - em algum grau de ‘consciência’ abriga a suprema preocupação do organismo com o seu próprio ser e continuação no ser” (PL, p. 84). Isso se reflete na seletividade da busca pela satisfação momentânea do desejo. Esta seletividade, no entanto, não é fechada nem radicalmente absoluta, ao contrário, ela apresenta uma “abertura” ao encontro com a novidade advinda da diversidade ou da escassez material presente no ambiente do organismo. Pois, devido à possibilidade de mudança nas condições nas quais o organismo está se desenvolvendo, existe sempre a possibilidade de adaptação às novas condições.

A relação do ser vivo com a matéria que transita em si é de dependência ao mesmo tempo em que contém potencialmente novas possibilidades. O obscuro impulso de se apropriar da matéria exterior expõe o organismo mais primitivo à aventura da evolução condicionada pelo espaço e pelo tempo. Isso configura uma espécie de “abertura” para o exterior como condição existencial básica de todos os seres vivos, já que

o ‘mundo’ está lá desde o mais cedo começo, a configuração básica para a experiência - um horizonte de co-realidade aberto pela transcendência do desejo, o qual alarga a reclusão da identidade interna em uma correlativa circunferência de relação vital. (PL, p. 84).

Para Jonas, ser vivo significa desfrutar de um horizonte aberto a essas novas possibilidades e a “abertura” significa poder ser afetado pelo exterior e perceber em algum nível a presença do que é externo. A percepção do exterior, por mais obscura que se apresente, é incorporada ao campo existencial do ser que percebe pela excitação causada pela mensagem vinda do exterior. “Com o primeiro amanhecer do reflexo subjetivo, a mais germinal experiência do ‘toque’, uma fenda como que se abre na opacidade do ser dividido, abrindo uma dimensão onde as coisas existirão uma vez mais em forma de objeto” (PL, p. 85).

A abertura ao encontro com o exterior é um traço importante para a evolução das formas de vida dado que a relação do organismo com o “mundo”, ou o que é externo a si, apresenta, além da dependência vital, uma gama de possibilidades que podem ser atualizadas em novas formas vivas, o que significa que essa relação é baseada na precariedade da forma viva e na dependência dela em relação ao meio na sua auto afirmação. Eis o que Jonas chamará de “liberdade dialética”: conforme a complexificação decorrente da evolução, a liberdade vai galgando graus diferenciados, expressando-se em uma percepção mais aguçada do ambiente, motilidade, emoção, visão, como também, da capacidade imaginativa e do exercício da razão.

Diferentemente da concepção evolucionista segundo a qual o ambiente é o fator preponderante da evolução das espécies, Jonas nos convida a considerar a subjetividade dos organismos como um fator da evolução dos seres vivos, ou seja, propõe uma outra maneira de pensar e se relacionar com esta questão. Para o autor, a vida possui um *telos* intrínseco imanente, quer dizer, o fenômeno da vida

manifesta a sua lógica interna de manutenção da existência sempre em relação dinâmica com o mundo. A finalidade é interna aos seres vivos, não é ditada de fora.

Segue-se também que, com relação à esfera orgânica, o padrão de tempo linear externo de antecedente e subsequente, envolvendo a dominância causal do passado, é inadequado: enquanto a mera externalidade é, ou pelo menos, pode ser apresentada como totalmente determinada pelo que foi, a vida é essencialmente também o que vai ser e o que se torna: no seu caso, a extensa ordem de passado e futuro é intensamente invertida. Esta é a raiz da natureza teleológica ou finalista da vida. (PL, p. 86).

A temporalidade interna dos organismos vivos, desta maneira, recebe um tratamento especial na teoria da evolução jonasiana. O tempo biológico reverte a lógica temporal externa e se caracteriza por antecipar internamente tendências possíveis das condições externas a fim de se preparar para subsistir.

Por conseguinte, o tempo interno ou biológico é o tempo futuro, projetado pelo interesse primordial em continuar na existência. Assim, “a antecipação do futuro iminente no apetite é mais fundamental que a retenção do passado na memória”. (PL, p. 86).

A visão de Jonas fornece argumentos para pensar a evolução em termos que não se limitam ao materialismo determinista das teorias evolucionistas. Pois, conforme destaca o autor, “a exclusão da teleologia não foi um resultado indutivo, mas uma proibição *a priori* da ciência moderna” (PL, p. 32). Ou seja, a exclusão da possibilidade de existência de um *telos* natural ou qualquer forma de finalidade na natureza não se deu pela prova da invalidade desta noção, mas sim por uma questão de método. Então, por que não pensar que a própria adaptação das espécies aconteceu em virtude de uma dialética entre as suas lógicas internas e as condições materiais?

Para Jonas, a natureza dialética dos seres vivos ou, em suas palavras, “da liberdade orgânica”, expressa o fator primeiro da evolução das espécies por meio da abertura ao afeto pela exterioridade, pois através da potencialidade de ser afetado pelo mundo, os seres orgânicos se abrem à transcendência de si mesmos.

Transcendência no pensamento do autor significa justamente ter a potencialidade de alargar horizontes, de transformar-se, sempre em consonância com as condições materiais. Não em um sentido de uma imposição externa aos seres vivos ou um fim preestabelecido por deus ou alguma outra entidade suprassensível.

A transcendência, neste sentido, caracteriza-se muito mais como possibilidade criativa e de transformação dos seres na imanência: “por transcendência da vida queremos significar o seu desfrutar de um horizonte, ou horizontes, além de seu ponto de identidade” (PL, p. 85).

Isso pode ser melhor compreendido se tivermos em mente que, para o autor, o próprio surgimento da vida como emancipação da matéria inerte para a forma viva demonstra a tendência ou potencialidade contida primordialmente na matéria para transcender-se. Essa noção se manifesta tanto na dimensão espacial (externa) quanto na dimensão temporal (interna) do desenvolvimento da liberdade orgânica. Dessa maneira, a natureza dialética da liberdade orgânica aliada ao seu elemento de transcendência conduziu à diferenciação dos seres vivos e de seus sentidos.

A compreensão da evolução pelo viés da manifestação da liberdade orgânica acontece inequivocamente pela relação deste princípio com o seu correlato de necessidade material, ou seja, para o autor, não existe liberdade sem uma necessidade específica correspondente, nem mesmo a liberdade humana.

Da relação dos vegetais e dos animais com o ambiente

Como dito anteriormente, Jonas considera que a diferenciação dos seres vivos em distintos “reinos” e espécies teve como fator principal a dinâmica da liberdade orgânica, já que “a liberdade é o princípio do progresso da evolução da vida, que em seu curso produz novas revoluções - cada uma delas um passo adicional na direção inicial” (PL, p. 81). As mudanças nas relações que a liberdade orgânica estabeleceu com o ambiente, seja pela fixação dos seres vivos em um lugar (contíguos ao meio), ou pela relação mediada surgida com os animais, podem ser interpretadas como resultantes dos movimentos internos da necessidade de transcendência, pois “a autotranscendência é, com certeza, baseada na necessidade orgânica e, portanto, é una com a motivação para a atividade” (MM, p. 69), dos seres orgânicos com o meio. Isso pode ter decorrido de algum tipo de escassez ou mesmo ter sido impulsionado pela diversidade de oportunidade que se apresentaram à vida, as quais produziram tipos diferenciados de relações com o ambiente.

No quarto ensaio de *The Phenomenon of Life, To move and to feel: on the animal soul*, Jonas supõe que a condição original dos seres vivos era de continuidade com o ambiente, pois, a “contiguidade material significa também

continuidade no processo de troca e, portanto, imediatricidade de satisfação simultânea com a permanente necessidade orgânica” (PL, p. 102). A emergência da mediaticidade animal inaugura um passo a mais da liberdade orgânica. A percepção e a emoção (nos animais superiores) se apresentam como intrinsecamente ligadas e representam um alargamento da liberdade do fenômeno vital.

Através das noções das relações imediatas e mediatas da liberdade orgânica, o autor encontra o elemento possivelmente explicativo do surgimento das diferenças entre animais e vegetais, de modo que a necessidade de locomoção é apontada por ele como um evento especialmente significativo na história evolutiva e possivelmente o marco da diferenciação das relações.

Se considerarmos a situação, descobrimos três aspectos do que uma lacuna ou sua ausência significa aqui. Há primeiro a contiguidade material entre a planta e a nutrição do ambiente: para o animal, os itens relevantes de seu ambiente estão sempre à distância. (...) Segundo, há continuidade temporal ou descontinuidade entre necessidade e satisfação. Aqui, novamente, o animal tem que abranger uma lacuna que representa no tempo o que a lacuna entre si e os objetos relevantes representam no espaço. Como o último intervalo é provisoriamente medido pela percepção, o primeiro é pela emoção. Ambos os modos expressam a mediação da existência animal ou a divisão entre o eu e o mundo: o imediatismo da vida vegetal não conhece essa divisão e, portanto, não oferece espaço para esses modos. (PL, p. 104).

Hans Jonas considera que a inexistência de uma lacuna entre os vegetais e seu meio ocasionou o modo de existência das plantas como seres contíguos ao ambiente, pois, nesta condição evolutiva, os vegetais encontram satisfação imediata de suas necessidades pela forma como sintetizam os seus nutrientes. Tal posição no mundo da vida não significa desvantagem evolutiva, ao contrário, conforme observa Jonas, as plantas possuem, além da imediatricidade da satisfação de suas necessidades, a vantagem de estarem totalmente integradas ao ambiente como um contexto único, “nesse caso, a planta mostra uma superioridade e não uma deficiência em comparação com o animal” (PL, p. 103). Pois produzem o próprio alimento enquanto os animais devem se locomover para garantir a sua nutrição e constantemente se expõem à ameaça de novos ambientes aos quais, muitas vezes, não possuem familiaridade.

Esta diferenciação se deu, de acordo com Jonas, como uma tendência contida na própria vida, que ao encontrar as condições propícias efetuou a transcendência

para formas mediadas. O resultado desse momento de diferenciação proporcionou aos animais um processo de individuação em que a liberdade ganhou proporções gigantescas em relação à sua manifestação nas plantas. No entanto, conforme destaca Jonas, quanto mais livre é uma existência mais arriscada ela se torna.

Em seu artigo *A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas*⁷, Jelson Oliveira observa que o ganho em liberdade na existência animal em relação aos vegetais “aumenta na mesma medida de sua fragilidade e, conseqüentemente, de seus perigos, dada que sua existência ocorre como precariedade revogável. Nele, aquele conservar-se que é estar em contínuo renovar-se alcança uma maior evidência” (OLIVEIRA, 2018, p. 2391).

Relacionar-se mediatamente com o ambiente é necessitar de meios, subterfúgios para executar a satisfação das necessidades básicas. A diversidade de artimanhas desenvolvidas ao longo da história evolutiva pelos animais é grandiosa, seja nas estratégias para caçar a presa ou para atrair outro indivíduo para a cópula. Desta maneira, a relação mediada no espaço e no tempo representa, para Jonas, a marca da animalidade. “Uma real relação com o mundo emerge apenas com o desenvolvimento de sentidos específicos, estruturas motoras definidas e sistema nervoso central” (PL, p. 100).

Isto não significa de modo algum que as plantas ou animais menos desenvolvidos não tenham uma real relação com o mundo, ao contrário, para Jonas até mesmo o organismo mais simples responde a estímulos e possui, ao seu modo, um mundo. O argumento do autor se direciona no sentido de explicitar que o surgimento das manifestações mais complexas da liberdade orgânica se encontra nas lacunas entre o animal e a satisfação de suas necessidades, que se traduz em uma profunda ligação entre motilidade, percepção e emoção.

O modo mediado de relação com o mundo proporcionou, de acordo com Jonas, a “progressiva descoberta do mundo e a progressiva individuação do eu” (PL, p. 99). Motivado pela necessidade de encontrar satisfação, os animais desenvolveram uma diversidade de sentidos pelos quais o mundo se descortina.

A diferenciação do senciente, com a integração central dos seus dados diversificados, fornece o começo do verdadeiro mundo dos objetos; o comércio ativo com este mundo através do exercício

⁷ OLIVEIRA, Jelson. Revista Direito e Práxis. Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 4, 2018, p. 2382-2401. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdp/v9n4/2179-8966-rdp-9-4-2382.pdf>.

da motilidade é subordinado à autoafirmação da liberdade, que assim responde em um plano superior à necessidade básica do organismo. (PL, p. 100).

É possível afirmar, de acordo com o autor, que a motilidade impulsionou o desenvolvimento mais apurado da sensibilidade perceptiva animal devido à possibilidade de aproximação ou distanciamento dos objetos como resposta ao que se apresenta no ambiente. Ou seja, na existência animal a liberdade galgou graus mais elevados de expressão na aparição dos sentimentos de desejo (ou falta) e medo.

Em suma, a indirectidade (*indirectness*) da existência animal mantém em seu despertar as possibilidades gêmeas de prazer e sofrimento, ambas ligadas ao esforço. As duas evoluem juntas, e a sujeição ao sofrimento não é uma falha que diminui a faculdade de prazer, mas seu complemento necessário. O sofrimento intrínseco na existência animal, portanto, não é primariamente da dor, mas do desejo e do medo. (PL, p. 105).

Para o autor, o desejo animal se diferencia do apetite das outras formas de vida devido à motivação intencional que deve ser mantida por uma quantidade de tempo suficiente até alcançar o objeto almejado percebido pela visão. Há, nesta condição existencial, a interposição da distância espacial entre o eu e o objeto, o apetite inicial se transforma em desejo perante o preenchimento da lacuna temporal que se forma entre impulso e satisfação.

Respondendo à atração da presa, da qual a percepção deu atenção, o estado de alerta se transforma na tensão da busca e na gratificação do cumprimento: mas também conhece a pontada da fome, a agonia do medo, a tensão angustiada da luta. A própria busca pode terminar na decepção do fracasso. (PL, p. 105).

Ou seja, para manter o foco no objetivo que se encontra a uma certa distância no espaço externo, o animal necessita preencher o tempo (interno) com um tipo de emoção que o mantenha direcionado ao objeto. “O animal tem que abranger uma lacuna que representa no tempo o que a lacuna entre si e os objetos relevantes representa no espaço” (PL, p. 104). Dessa maneira, o surgimento da emoção, que em sentido primitivo varia do desejo ao medo, marca um passo decisivo de aprimoramento da expressão da liberdade, pois, a partir destes dois sentimentos, uma diversidade de outros afetos se desenvolvem de modo mais complexos nos seres humanos.

Jonas observa que o espaço passa a ter uma dupla significação na existência animal: além do lugar de dependência, torna-se também o lugar onde a liberdade se expressa em diferentes modos de locomoção e percepção à distância. Estas habilidades foram desenvolvidas inicialmente para suprir a lacuna entre sujeito e objeto, mas ao longo da evolução também se tornaram ferramentas que proporcionaram aos animais explorar outros territórios em busca de uma diversidade maior de alimentos, ao mesmo tempo que os expôs a novos perigos. “Deste mundo o animal não é parte estável, a sobrevivência torna-se uma questão de conduta em ações únicas, em vez de ser assegurada por um funcionamento orgânico bem adaptado em si mesmo” (PL, p. 105).

Desta maneira, a complexificação da liberdade, que se deu tanto na dimensão espacial quanto na dimensão temporal da existência animal só se tornou possível, segundo Hans Jonas, pelo advento da motilidade.

O desejo representa o aspecto temporal da mesma situação a qual a percepção representa o aspecto espacial. A distância em ambos os aspectos é revelada e transposta: a percepção apresenta o objeto ‘não aqui, mas lá’; o desejo apresenta o objetivo ‘ainda não mas porvir’, mas a motilidade guiada pela percepção e impulsionada pelo desejo transforma o *lá* em *aqui* e *ainda não* em *agora*. Sem a tensão da distância e o adiamento, não haveria ocasião para desejo ou emoção em geral. (PL, p. 101-102).

A mediaticidade das relações dos animais “é a raiz da motilidade, da percepção e da emoção” (PL, p. 105); esta tríade primordial resultou em modos de existência cada vez mais mediados e diversificados. De tal maneira, a liberdade orgânica primordial encontrou na existência animal, através da forma mediada de se relacionar, a sua máxima complexificação, culminando nos fenômenos perceptivos e afetivos próprios dos seres humanos. Esta complexificação da existência criou, de acordo com Jonas, seres cada vez mais isolados em suas individualidades como uma afirmação de si mesmos. Isto resultou do refinamento da percepção da diferença entre o “eu” e o mundo: “um eu mais pronunciado é colocado de encontro a um mundo mais pronunciado” (PL, p. 107).

A realidade de ser corpo vivo

O corpo orgânico, vivo, por si já manifesta a liberdade inerente ao fenômeno da vida. Ser vivo é possuir um corpo que está em constante modificação pela sua relação com o ambiente. É o organismo que está imanentemente lutando contra o não ser da realidade puramente material. É através do corpo vivo que aprendemos que a “vida é essencialmente relacionamento” (PL, p. 4).

Esta visão contemporânea de corpo não corresponde à concepção do pensamento moderno sobre esta questão. As ideias de Jonas sobre o fenômeno da vida demonstram que o autor é um crítico do pressuposto dualista que prega a separação entre mente e corpo e de seus herdeiros, o idealismo e o materialismo. No contexto moderno, explicar o corpo se tornou uma tarefa árdua, já que este movimento do pensamento é marcado pela ideia de uma natureza mecânica. A solução encontrada por Descartes, por exemplo, foi a cisão do ser humano em duas esferas ontológicas distintas, *res extensa* e *res cogitans* que coexistem nos mesmos seres, sendo que a parte extensa, o corpo, foi considerado pura extensão e, assim como o restante da natureza, regido pelo princípio mecânico que opera o mundo. Já os idealistas interpretaram o corpo como uma ideia externa da consciência, algo que renega a própria corporeidade do corpo.

Por sua vez, os materialistas, herdeiros do dualismo, encararam a questão do corpo em termos mecânicos, reduzindo inclusive os fenômenos da mente à funcionalidade de causas mecânicas e físicas do próprio corpo, sem considerar que supostamente deveriam dar conta das consequências metafísicas desta posição. De modo que, “os atributos mentais não são negados em si mesmos, apenas mantidos fora do registro físico” (PL, p. 127).

Jonas confronta esta situação teórica com a concepção de que o corpo “é realmente eu – então, ele é, mesmo que fenomenalmente estendido, não uma ideia de consciência, mas a real extensão extrínseca de sua própria espacialidade interna que ocupa espaço no mundo” (PL, p. 18-19), e não somente no caso humano, mas sim de todos os seres vivos. O problema da interpretação da vida, diz Jonas, “centrado no problema da interpretação do corpo é, portanto, um tema basilar para a ontologia” (PL, p. 19), visto que a compreensão do ser no mundo depende da interpretação básica da existência corporal dos seres vivos.

O corpo vivo que pode morrer, que tem o mundo e ele próprio pertence ao mundo, que sente e a si mesmo pode ser sentido, cuja forma externa é o organismo e a causalidade, e cuja forma

interior é individualidade e finalidade: este corpo é a lembrança do silêncio da questão não resolvida da ontologia, "o que é ser?" e deve ser o cânone das tentativas vindouras de resolvê-lo. (PL, p. 19).

A reflexão de Jonas sobre esta questão aponta para a existência corporal dos seres vivos como o espaço extenso da subjetividade orgânica que a torna capaz de experienciar a causalidade no mundo. De maneira que a subjetividade orgânica, ou seja, o ser vivo, é uma unidade psicofísica que comporta o intenso, caracterizado primariamente como a intencionalidade de permanecer na existência, e o extenso, o corpo que permite a relação com o mundo e a subsistência através destas relações.

Por ser o *locus* da experiência do mundo, é no corpo que os seres vivos experimentam a causalidade. Para Jonas, a causalidade não é um conceito puro do entendimento e, portanto, uma base *a priori* da experiência para seres racionais como queria Kant, mas antes, o conhecimento da causalidade acontece através da experimentação das forças atuantes pelo e no corpo, pois ele constitui realmente a base experimental básica para testemunhar a sua manifestação e não é um atributo exclusivamente humano: “assim, a causalidade não é o *a priori* da experiência no entendimento, mas a extrapolação universal da experiência corpórea primordial no total da realidade” (PL, p. 23).

A causalidade como experiência primeira do corpo vivo se mostra no esforço efetuado pelos organismos para suceder e “superar a resistência da matéria mundana [em minha] (na) ação” (PL, p. 23), no sentido de o corpo ser a dimensão extensa da subjetividade que age e experimenta o efeito de suas ações imediatas⁸, como também, na resistência perante os impactos que o corpo sofre da matéria do mundo.

Isso significa que, para o autor, a causalidade “está enraizada apenas no ponto da ‘transcendência’ real e viva do eu, o ponto em que a interioridade ativamente se transcende no exterior e continua nele com suas ações. Este ponto é o corpo intensivo-extenso no qual o eu existe” (PL, p. 23). É o corpo que tem a experiência das conexões dinâmicas das coisas do mundo.

A mediaticidade da experiência humana

⁸ Em nível básico, esta ação se restringe a obter a matéria do mundo para fins metabólicos.

O processo de individuação animal, proporcionado principalmente pela capacidade motora e pelo desenvolvimento da emoção e da percepção, alcançou no ser humano o seu auge, acarretando formas cada vez mais mediadas de relações com o mundo. Para Jonas, esta afirmação se deve, principalmente, ao fato de os humanos possuírem a capacidade imaginativa. Ou seja, segundo o autor, os fenômenos considerados característicos da humanidade se encontram fundados na capacidade dos humanos de produzirem, manipularem, reconhecerem e utilizarem as imagens livremente. Aí reside justamente a diferença antropológica.

Reconhecer uma imagem como imagem configura um grau a mais no desenvolvimento da liberdade orgânica. Pois, de acordo com o autor, abre-se, com o advento da capacidade imaginativa, toda uma nova gama de possibilidades evolutivas devido à inauguração desta nova forma de se relacionar com o mundo.

Os artefatos dos animais têm um uso físico direto na promoção de fins vitais, como nutrição, reprodução, hibernação. Uma representação, no entanto, não altera nem o ambiente nem a condição do próprio organismo. Uma criatura criadora de imagens, portanto, é aquela que se dedica à fabricação de objetos inúteis, ou tem fins além dos biológicos, ou pode servir aos últimos de maneira remota da utilidade direta de coisas instrumentais. (PL, p. 158).

O caráter representacional da imagem assevera uma nova relação com os objetos na medida em que demonstra uma nova habilidade no âmbito da vida, a capacidade de abstrair as formas da realidade. Diferentemente dos demais animais, que para Jonas são capazes de interpretar a realidade somente de forma unívoca, o ser humano é o ser que pode atribuir diferentes sentidos ao que se mostra. É o ser que sabe discernir entre o que é uma representação e o que é de fato representado. É o ser que manipula as formas e as sabe distinguir.

A elaboração dos significados atribuídos a uma imagem demonstra a existência do elemento intencional na produção da semelhança nas imagens mesmo nas pinturas rupestres. Segundo Jonas, isto contribuiu para um aumento progressivo da compreensão simbólica do ser humano, na medida em que a intenção de representar produz dissimilaridades muitas vezes compreendidas mais pela força do simbolismo que carregam do que por conta de suas similitudes com o objeto representado. Desta maneira, “para o artista e para o espectador, até mesmo as semelhanças forçadas e imperfeitas são representações do objeto em questão. Não

há quase nenhum limite para a força da imaginação que a capacidade de compreensão simbólica possa comandar.” (PL, p.161-162).

Isto significa que, para o autor, a força da imaginação possibilitou o desenvolvimento da capacidade de experienciar simbolicamente a realidade. Tal movimento foi proporcionado pela liberdade ocasionada pelas lacunas existentes entre as experiências, ou seja, na ausência da presença de determinados objetos foi possível “criar”, a partir de imagens previamente abstraídas, uma experiência virtual de evocação de sentido para o que não está presente. Esta habilidade funda, segundo o autor, uma nova gama de possibilidades abstrativas que culminam na elaboração conceitual da realidade.

2.2

Sobre a imagem

No item anterior, discorremos sobre a diferença específica do humano em relação aos animais não humanos, sobre a peculiaridade da capacidade imaginativa do *homo pictor* como um salto da liberdade orgânica em sua manifestação na realidade e sobre como a percepção do elemento da semelhança contribuiu para inaugurar a dimensão simbólica do ser humano.

A nossa pesquisa sobre o atributo característico dos seres humanos, ou seja, a relação com as imagens, leva-nos a investigar a natureza das imagens e a relação da capacidade imaginativa com as demais faculdades humanas a fim de encontrar pistas sobre o seu funcionamento nos processos de significação da realidade, de acordo com o pensamento do autor. Neste item, iremos nos aprofundar sobre estas questões com o objetivo de trazer à tona os elementos básicos necessários à reflexão do tema. Para tanto, iremos nos concentrar no tratamento que Jonas dá ao tema da imagem em *The Nobility of Sight: A study in the phenomenology of the senses*, de 1954.

O que caracteriza uma imagem

O elemento da semelhança é o ponto de partida de Jonas para caracterizar a imagem devido à sua obviedade notória. A imagem é sempre imagem de alguma

coisa, ela é sempre uma representação de outra coisa que não ela mesma. A imagem, para o autor, é a representação de algo e não a sua dissimulação, o seu simulacro. “A propriedade mais óbvia (da imagem) é a da ‘semelhança’. Uma imagem é um objeto que é claramente reconhecível, ou à vontade discernível, a sua semelhança com outro objeto” (PL, p. 159). De maneira sucinta, a imagem possui a função de representar a realidade, e com tal, há subjacente à ideia de imagem a noção de que ela não pretende ser uma cópia do real e sim simbolizar, trazer à tona uma mensagem que representa determinada faceta da realidade.

Jonas considera a produção da semelhança na imagem como fruto da atividade intencional humana, já que a intencionalidade se apresenta no sujeito como a estrutura que propicia a experiência da imagem como imagem, ou seja, a intencionalidade se manifesta no objeto como a representação da intenção de seu autor ao mesmo tempo em que é a condição de possibilidade de seu reconhecimento como representação. Para Jonas, “a intenção externa do criador é suportada como ‘intencionalidade’ intrínseca no produto” (PL, p. 159), ou seja, a própria imagem é em si a expressão da intenção de alguém em representar algo. Desta maneira, não haveria, de acordo com o autor, a produção de imagens na natureza no mesmo sentido atribuído à criação de imagens na esfera humana, visto que o caráter intencional da imagem se manifesta justamente na artificialidade de sua produção, na medida em que é considerada um modo humano de apropriação da realidade.

Da mesma forma, a incompletude da imagem em relação ao objeto representado assegura a livre expressão da composição na representação, pois a imagem não é cópia e a sua diferença deve permanecer visível ao espectador. Em outras palavras, para Jonas, há sempre dissimilaridades e incompletude na comparação da imagem com o objeto representado, pois, “a incompletude da semelhança deve ser perceptível, de modo a qualificar a semelhança como ‘mera semelhança’” (PL, p. 159).

O autor destaca que, justamente por possuir o caráter de incompletude, a imagem configura “graus de liberdade” devido a sua “dimensão constituída pela ‘incompletude ontológica’” (PL, p. 160). Pois, como dito acima, o papel da imagem é representativo e a incompletude da imagem abre espaço para a seleção dos aspectos representativos do que está sendo representado.

Esta seleção pode implicar no aparecimento de outras formas e na expansão do significado primariamente atribuído a algo. Conforme Wendell E. S. Lopes em

sua apreciação sobre as características da imagem segundo Jonas⁹, “a idealização é o aspecto positivo da incompletude” (LOPES, 2014, p. 257). Através da idealização do objeto, a seleção de determinados aspectos configura, então, ganho em expressividade e economia de detalhes. De maneira que a emancipação do sentido literal da imagem, atributo da capacidade imaginativa, contribuiu para o surgimento da novidade no campo das invenções de novas formas, pois, através desta habilidade “a norma de um objeto dado pode ser abandonada inteiramente para a criação de formas nunca vistas” (PL, p. 162).

Há, assim, uma relação entre a incompletude da imagem e a intencionalidade de sua produção como sua característica intrínseca, pois, na medida em que há a omissão de alguns elementos em favor de outros, a intenção do artista-autor da imagem está em uma condição em que pode efetuar a escolha dos elementos que irão representar simbolicamente um objeto ou, até mesmo, atribuir novas formas para representá-lo.

Isto é considerado por Jonas como um fator que, a longo prazo, acarretou o alargamento da compreensão simbólica do ser humano, pois somos seres capazes de representar uma ideia ou objeto através de uma gama variada de formas. Ou seja, desenvolvemos a capacidade de comunicar e compreender o sentido de uma representação de diversas formas, desde a mais realista até a mais abstrata.

Outro aspecto característico da imagem apontado pelo autor se refere à diferença positiva entre o objeto representado e a sua representação, a qual pode aparecer como “uma alteração das feições selecionadas, como meio de aumentar a similaridade simbólica” (PL, p. 161), mas não somente isso, a diferença positiva também pode ser produto da inabilidade como também da seleção de determinados caracteres. Como por exemplo, os desenhos feitos por crianças. O exagero de alguns traços pode, por um lado, ser fruto da falta de habilidade ou coordenação motora infantil, mas, por outro, pode representar simbolicamente a ênfase dada a determinados aspectos do que se deseja representar.

De todo modo, a similaridade simbólica enfatiza a prevalência de alguns elementos da representação em detrimento de outros, estimulando assim a imaginação a atribuir significação ao que é dado na imagem, e desta maneira contribuindo também para o avanço da habilidade simbólica humana. Nas palavras

⁹ LOPES, Wendell E. S. Hans Jonas e a Diferença Antropológica: uma Análise da Biologia Filosófica. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas UFMG, 411 p. 2014.

de Jonas, “a função representacional talvez esteja menos na similitude real que na mera ‘reconhecibilidade’ da intenção” (PL, p.162).

Para Jonas, esta característica da imagem, ou seja, o reconhecimento da diferença específica, relaciona-se fortemente com o fato de as imagens serem objetos visuais nos quais a forma prevalece como o aspecto reconhecível na representação.

Existem muitas formas visuais igualmente reconhecíveis para o mesmo objeto, como resultado da posição e perspectiva relativas: seus aspectos, cada um deles goza de uma independência das variações de cor e brilho devido à condição da luz; uma independência da integridade dos detalhes, que pode se fundir e desaparecer na totalidade simultânea da visão de um objeto. Através de todas essas variações de sentido, a forma permanece identificável e continuamente representa a mesma coisa. (PL, p. 162).

A apreensão da forma, segundo o autor, é feita de modo preeminente pela visão, que é o sentido da representação por excelência. Jonas destaca que nenhum outro sentido desempenha este papel como a visão humana. Isto não significa que os outros sentidos não participem da apreensão da forma, mas sim que “a visão é o principal meio perceptual da representação porque ela não somente é o mais importante, mas também a terra natal da abstração” (PL, p. 162).

Outro aspecto pontuado pelo autor é o caráter inativo da imagem, embora a imagem possa descrever movimento, ela é considerada atemporal por ser estática e inativa no sentido de não apresentar diretamente as suas relações causais com o passado e com o presente. Assim, “o que é representado no modo da imagem é, na imagem, removido do comércio causal das coisas e transposto a uma existência não dinâmica que é a existência da imagem adequada” (PL, p. 162).

Desta maneira, haveria uma distinção entre o que é considerado propriamente uma imagem (a representação), a realidade imaginada (o que é representado) e o objeto físico que “carrega” a imagem devido ao fato de serem “estratos diferentes na constituição ontológica da imagem” (PL, p. 163). Enquanto a imagem não possui nexos causal, “na imagem o nexo causal é cortado” (PL, p. 164), a realidade imaginada (a coisa representada) e objeto que contém a imagem (veículo da representação), no entanto, estão condicionados ao devir. Isto significa que a imagem, por ser distinta de seu veículo e da coisa que representa, tem a função de

representar sem acarretar o que está representando, ela pode evocar o sentido sem causar realmente o que está evocando.

Como, por exemplo, a imagem tem o poder de representar algo que evoque o sentimento de medo ou perigo sem realmente sê-lo em realidade. E, neste sentido, a imagem seria uma espécie de entidade ideal que conecta o que é representado com o que representa¹⁰. Wendell E. S. Lopes observa que “a ausência de vir a ser e movimento real, ainda que não de sua representação ou expressão, é o que difere uma imagem de uma pantomima, ou da representação própria do teatro e do cinema, nos momentos em que a fala não aparece e nem precisa aparecer” (LOPES, 2014, p. 259). Assim, o caráter estático da imagem pode ser considerado como a peculiaridade que torna possível a sua expressão como elo ideal.

Da mesma forma, a diferença entre os três estratos constitutivos da imagem, segundo Jonas, é o que possibilita a imagem “desfrutar o descrito modo de uma presença não causal, eximida dos acidentes dos eventos reais” (PL, p. 164). Pois, de acordo com o autor, a imagem pode ser considerada por si só, independentemente do objeto que a carrega e, da mesma maneira, pode ser pensada separada da realidade que representa. Isto permite à imagem “representar o perigo sem pôr em perigo, o prejudicial sem prejudicar, o desejável sem saciar” (PL, p. 163). É a culminação da função ideal da imagem, pois independentemente da quantidade de veículos que “carreguem” uma mesma imagem (como no caso da reprodução das obras de arte) a imagem mesma é apenas uma dada expressão da mesma ideia contida em todas as cópias.

2.2.1

Sobre a apreensão dos objetos pela visão

Após determinarmos quais são as propriedades da imagem ou o que é uma imagem de acordo com Hans Jonas, torna-se necessário complementar a nossa compreensão com a exposição das características fundamentais da apreensão da imagem pela visão, tratadas pelo autor no ensaio *The Nobility of Sight: A study in the Phenomenology of the sense*, de 1954. Neste texto, Jonas discorre a peculiaridade da visão em relação aos demais sentidos devido ao seu desempenho

¹⁰ Aparentemente, esta característica da imagem será explorada pelo autor em sua *Ética do Futuro* na mobilização de afetos adequados à ação ética.

na apreensão de três características fundamentais da imagem, a saber: a simultaneidade na apresentação do múltiplo, a neutralização dinâmica e a distância espacial.

A apreensão da simultaneidade possibilita à visão relacionar e comparar uma multiplicidade de dados presentes em um único espaço ao mesmo tempo. Para o autor, isto a diferencia porque os demais sentidos apresentam a diversidade de dados da realidade de modo parcial, nunca simultaneamente e, desta maneira, estariam voltados muito mais à síntese de seus próprios processos, os quais estão atrelados à percepção em uma sequência temporal. Já a visão não necessita da relação com o tempo para apreender os dados apresentados simultaneamente pelas imagens.

A neutralização dinâmica, que está ligada à percepção simultânea das coisas, possibilita a escolha perante uma multiplicidade de dados percebidos. Segundo Jonas, esta característica da apreensão da imagem proporciona a liberdade em relacionar-se ou não com os objetos apresentados. Neste sentido, fenomenologicamente, não há determinação causal no ato de ver, pois “eu não tenho que fazer nada, só olhar e o objeto não é afetado por isso: uma vez que haja luz, o objeto tem apenas que estar lá e ser visível” (PL, p. 146). Para Jonas, esta neutralidade favorece a objetividade da apreensão da coisa como ela é e como ela pode afetar o observador, no sentido de que estas duas coisas possam ser concebidas separadamente, “desta distinção surge toda a ideia de *theoria* e verdade teórica” (PL, p. 147).

A distância espacial que percebemos na apreensão da imagem é concebida por Jonas uma das características mais importantes pelo fato de que sem isso não seria possível a visão experienciar os demais aspectos da imagem. O autor observa que a distância no campo visual nos revela toda uma gama de possibilidades que podem ser eleitas para preencher a lacuna entre mim e o objeto vislumbrado e, neste sentido, a distância se configura como “um convite ao movimento” (PL, p. 150), um convite a preencher com motivação o livre espaço entre quem percebe e o que é percebido. Esta característica é considerada pelo autor como uma importante contribuição para a concepção de nossa ideia de infinito, pois “a abertura do espaço diante de nossos olhos, sob a mágica da luz, carrega em si o germe do infinito como um aspecto perceptual” (PL, p. 151).

O desempenho da visão na apreensão das imagens possibilitou o desenvolvimento de outras capacidades ligadas a este modo de percepção da realidade. Desta maneira, é possível dizer, a partir das observações de Jonas, que a capacidade visual humana é a precursora das capacidades intelectivas de abstração das formas.

2.2.2

Visão e pensamento

Para Jonas, a capacidade visual humana é o sentido da abstração por excelência. A sua atuação é dupla: a visão exerce a abstração da imagem de suas condições afetivas imediatas como também apreende a identidade do objeto em meio à diversidade de variações que a forma do objeto em referência possa apresentar. E, como dito anteriormente, a visão é o principal meio de percepção das representações por não se limitar a simples apreensão de dados. Estas considerações sobre a visão suscitam a pergunta sobre, em que medida, a visão se relaciona com o pensamento e como é a sua atuação nos processos abstrativos mais refinados.

O autor nos dá uma pista sobre as suas considerações a respeito da relação entre visão e pensamento em seu texto crítico¹¹, no qual analisa os principais pressupostos do livro *Visual Thinking*, de Rudolf Arnheim. A tese principal de Arnheim é que toda a percepção visual já é pensamento visual e, desta maneira, a visão se configura como o primeiro modo de exercer o pensamento.

Jonas pontua que a argumentação de Arnheim se baseia basicamente na apreensão da forma dos objetos pela visão, e desta maneira, considera a relação das formas visuais com a abstração como o pensamento já em exercício, de modo a considerar as formas visuais como conceitos. O funcionamento da percepção e a relação estabelecida por Arnheim entre forma e conceito é descrita por Jonas da seguinte maneira:

A percepção consiste em ajustar o material de estímulo com modelos de formas relativamente simples. Estes ele chama de ‘conceitos visuais’ ou ‘categorias visuais’. Os padrões de forma percebidos dessa maneira têm generalidade além da

¹¹ *Sight and Thought: A Review of “Visual Thinking”*, (reimpresso do Journal of Aesthetic and Art Criticism, 1971) em *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, 2001, p. 227-239.

simplicidade. (...) Perceber a forma é a apreensão de características estruturais genéricas. (...) Generalização e abstração são aquelas características na percepção da forma que a tornam contínua com o conceito e o pensamento. (PE, p. 228).

Ou seja, para Arnheim não há a apreensão da forma única de um objeto, a percepção, por generalização, capta as variações das formas padrões já existentes e as ajusta ao objeto percebido pela abstração. E, neste sentido, não haveria diferença entre percepto e conceito.

Para Jonas, a concepção de Arnheim sobre o papel da visão na apreensão da forma no processo cognitivo é considerada demasiadamente excludente das demais maneiras de perceber a realidade. Isto configura um equívoco para o filósofo, pois, os dados apreendidos pelos demais sentidos e pelas forças (principalmente a da gravidade) que experimentamos em nossos corpos são, também, protagonistas na formação das noções e conceitos que operam em nosso pensamento. Ou seja, apesar da “nobreza da visão”¹², não podemos negligenciar a importância dos perceptos advindos de outros meios, os quais constituem basicamente o nosso entendimento da realidade.

O conhecimento de corpos duradouros e de substâncias rígidas decorre do comércio da ação, de sua experiência de resistência, inércia, etc. Pode-se duvidar se sem o manejo prévio de corpos realmente rígidos a mera apresentação ocular de uma série de deformação seria suficiente para a forma sólida permanente, que pressupõe rigidez. (PE, p. 230).

Nesse ensaio, Jonas exemplifica a importância da experiência para a formação dos conceitos com o quadro de Matisse, *Tabac Royal*: só podemos perceber que o bandolim sobre a cadeira pode ser levantado por ter a experiência manual do peso. Desse modo, a informação sobre poder ou não poder levantar o peso do objeto pertence a outra esfera de conhecimento, que não propriamente a apreensão da forma pelo órgão primário da visão.

Isso deixa claro que, para Jonas, a relação do pensamento com a visão, embora profunda e íntima, só se torna realmente fecunda com a multiplicidade dos perceptos advindos dos outros sentidos, como também, do conhecimento teórico. A visão como puramente a percepção das formas por si só não é pensamento,

¹² Aspas nossa para referenciar o ensaio *The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses*, em *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, 2001, p. 135-156.

conforme argumenta Arnheim. Jonas reforça que “a percepção visual é saturada com experiências de outros tipos, e a subtração disto deixaria a visão cognitivamente estéril em importantes aspectos” (PE, p. 231).

Se a visão está intimamente relacionada com o pensamento, então como ela atua nesta relação?

Podemos dizer que, para o autor, o sentido da visão nos seres humanos não se resume apenas à apreensão dos dados pelo globo ocular. Se, num primeiro momento, essa função prevalece como a mais básica, por outro lado, a visão é também, de acordo com Jonas, o sentido da abstração por excelência. Ou seja, para Jonas, a visão humana ultrapassa a sua função primária para se configurar como a capacidade de formar imagens com os dados advindos de todos os sentidos. De maneira que, até uma pessoa cega é dotada da faculdade geral da visão, pois, ao apreender os dados da realidade pelo tato, o cego é capaz de formar uma imagem mental do objeto em questão, isso significa que a pessoa cega é desprovida apenas do órgão primário da visão.

Em seu desempenho natural a visão realiza, de acordo com o autor, uma dupla tarefa abstrativa. Por ter a propriedade de neutralizar o dinamismo da realidade, a visão realça o objeto em questão “da condição afetiva de sentir, mantendo a sua identidade e unidade através de toda a extensão de suas possíveis transformações de aparência, cada uma das quais é em si já uma variedade simultânea integrada” (PL, p. 168). Isso porque, segundo argumenta Jonas, a visão já desempenha uma função representativa da realidade ao identificar a forma dos objetos, independentemente das variações de tamanho e detalhes que possam apresentar. Sem, no entanto, enquadrar a forma de um determinado objeto como simplesmente o fruto das variações de formas mais simples, como queria Arnheim.

Essa consideração de Jonas em relação à forma percebida pela visão tem como justificativa o seu poder de apreensão de uma grande gama de variações da forma de um mesmo objeto, com também, pela independência de sua disposição em diferentes aspectos. Dessa maneira, a visão não se resume a um sentido passivo que recebe dados da realidade, mas o contrário.

Além disso, conforme observa Fabio Fossa¹³, Jonas atribui à visão a capacidade de colaborar na estruturação dos dados apreendidos em formas visuais, sendo que “o objeto da representação é a forma visual” (PL, p. 162). Ou seja, conforme mencionado anteriormente, a visão possibilita a síntese dos dados apreendidos por outros sentidos em imagens e, desta maneira, opera como unificador dos dados que constituem uma representação.

Diferentemente de Arnheim, para Jonas a visão como exclusivamente apreensão pura das formas visuais não se configura em pensamento e nem todo o pensamento é necessariamente sensual. A visão, neste sentido é “um percepto genuíno (e não um processo racional)” (PE, p. 231), embora o autor admita que as suas observações a respeito da visão não negam a tese de Arnheim sobre a percepção visual e o pensamento, mas sim a complementam. E admite que a visão “tem em si – ou, se você deseja, é em si pensamento” (PE, p. 231) se for considerada como algo mais complexo que a simples abstração das formas visuais. Pois, “aquilo que a visão ‘abstrai’ não são apenas elementos dentro do próprio visual: antes mesmo de fazê-lo em seus atos singulares, ela abstrai *per se* de todo o subterrâneo do esforçar, agir-sofrer, da vida encarnada” (PE, p. 231).

2.3

Sobre a faculdade da imagem e a capacidade conceitual

Para Jonas, a condição de possibilidade básica da produção de um imagem não difere da condição de apreensão de uma imagem como imagem. “Isto significa que quem pode perceber uma representação pictórica como tal é o tipo de ser cuja natureza pertence a faculdade representacional” (PL, p. 165). Esta faculdade do ser humano revela um modo próprio ou essencial da nossa relação com a realidade e se apresenta acertadamente como uma via de acesso ao real que serve de fundo à manifestação de outras capacidades características da nossa espécie¹⁴.

Entre estas capacidades, a aptidão conceitual aparece como uma camada que se mistura a este fundo constituído pela faculdade da imagem de tal maneira que a

¹³ Em *Vision, Image and Symbol. Homo Pictor and Animal Symbolicum in Hans Jonas' Anthropology*. Aisthesis, Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica. Ano VIII, número 2, Firenze University.

¹⁴ Como por exemplo a linguagem.

relação da faculdade da imagem com a capacidade para formar conceitos é concebida por Jonas como evidentemente profunda. Ao passo que, para fazer uma imagem ou reconhecer uma imagem é necessário apreender o elemento de semelhança e este tipo de apreensão não se restringe à percepção somente física dos objetos. Ou seja, “a equação perceptiva subjacente à experiência da semelhança deve, portanto, ser qualificada como uma distinção não perceptual” (PL, p. 166) na medida em que é performada por um elemento ideal.

Desta maneira, conforme Jonas, a percepção da semelhança das formas, necessária para a concepção de uma imagem, demonstra o aparecimento da dimensão conceitual no ser humano já na época da elaboração das pinturas rupestres. Pois, se a “imagem não é uma função do grau de semelhança perceptual, mas uma dimensão conceitual própria dentro da qual todos os graus de semelhança podem ocorrer” (PL, p. 166), temos que a relação humana com as imagens já configura um patamar de elaboração conceitual das formas desde o seu princípio, de modo que é possível pensar a gênese da dimensão conceitual muito próxima à da faculdade da imagem.

Para os outros animais, ao que indica Jonas, a distinção entre as coisas é “uma mera questão de discriminação sensorial” (PL, p. 166). No caso dos humanos esta é apenas a primeira parte do processo cognitivo, pois, a percepção da diferença e da semelhança das formas não está atrelada somente à matéria e sim configura um nível de distinção não perceptual.

O exemplo dado por Jonas se refere à percepção de um pássaro sobre o espantalho, que opera simplesmente pela distinção sensorial. Diferentemente do ser humano, o pássaro pode perceber a figura do espantalho como uma figura humana ou não e, neste sentido, não há espaço para uma terceira alternativa. De acordo com Wendell E. S. Lopes, “o que Jonas destaca aqui é a diferença da capacidade humana em perceber a estratificação ontológica envolvida na percepção de uma imagem” (LOPES, 2014, p. 261) em comparação com os outros animais.

Graças à estratificação ontológica da imagem o ser humano pode apreender a semelhança como “unicamente semelhança” (PL, p.167). A distinção não perceptual é concebida como parte desta estratificação do processo de concepção e apreensão das imagens. Neste processo, a abstração da semelhança física é o primeiro passo, em seguida há a comparação mental das correspondências e diferenças entre imagem e objeto e, então, o elemento conceitual.

Assim, temos que: a imagem é abstraída de seu portador físico, da mesma forma que é diferenciada do objeto imaginado e, deste modo, por fim, temos o elemento não perceptual como um terceiro elemento do processo. Jonas nos explica que:

através do elemento da semelhança como intermediário, o objeto diretamente percebido é apreendido não como ele mesmo, mas como o objeto de outro objeto. Está lá apenas para representar outra entidade, e isso é apenas representado; assim, paradoxalmente, o vínculo ideal, a similitude ou o *eidos* como tal, torna-se o objeto real de apreensão. (PL, p. 167).

Desta maneira, o elemento da semelhança ou *eidos* opera na mediação, através da faculdade da imagem, como uma ligação ideal entre a realidade e o objeto representado. Isto significa que o nosso processo de apreensão das imagens passa pela abstração dos conteúdos da realidade para compará-los idealmente com noções previamente concebidas, ou seja, conforme dito anteriormente, em nossa relação com as imagens somos mediados também por conceitos¹⁵. “O princípio aqui envolvido por parte do sujeito é a separação mental da forma e da matéria. É isso que possibilita a presença vicária do fisicamente ausente de uma só vez com a auto anulação do fisicamente presente” (PL, p.167).

Para Jonas, é justamente no processo abstrativo característico da apreensão e concepção da imagem que reside o elemento de liberdade galgado pela faculdade da imagem, pois a semelhança da imagem é sempre, segundo o autor, incompleta, e por isso livre. Isto se deve ao fato já mencionado anteriormente de a imagem representar a coisa e não ser uma duplicação sua, pois, se todas as suas propriedades forem reproduzidas, teremos uma cópia e não propriamente uma imagem. Esta liberdade galgada na faculdade da imagem é considerada por Jonas como o ponto de partida que resultará na criação de conceitos, “da percepção visual, conceito e ideia herdaram o padrão ontológico de objetividade que a visão criou pela primeira vez” (PL, p. 149).

E, devido ao seu caráter representativo e livre, a semelhança é o elemento fundante de toda uma ordem simbólica que possui correspondência com a realidade,

¹⁵ Jonas não trata diretamente do processo de formação de conceitos, no entanto, temos algumas pistas dadas pelo autor referente a este tema em sua leitura da fenomenológica da visão: “a distância da aparência produz uma ‘imagem’ neutra que, diferentemente dos ‘efeitos’, pode ser vista e comparada, na memória retida e lembrada, na imaginação variada e livremente composta” (PL, p. 149).

ao mesmo tempo que, por ser um *locus* de liberdade, é também um espaço para a invenção.

Desta forma, a relação dos humanos com as imagens vai muito além da simples percepção dos diferentes graus de semelhança entre as coisas e abre espaço para a elaboração de significados mais complexos a partir de uma representação.

2.3.1

A percepção e a faculdade da imagem

Jonas propõe que para entendermos a faculdade da imagem ou “faculdade de perceber a semelhança” (PL, p. 167) temos que partir da realidade dada, visto que o *eidos*, a forma, “é um objeto dos sentidos, mas não todo o seu objeto” (PL, p. 167) na medida em que possui uma dimensão conceitual (a qual será discutida mais adiante). Por conseguinte, devemos ter em consideração que a compreensão da realidade no pensamento de Jonas está muito próxima ao realismo por entender que as coisas existem independentemente da consciência, ou seja, “já estão aí” e me afetam com a sua presença.

A percepção, para o autor, “é intrinsecamente a consciência de tal presença auto doadora (das coisas externas) - a experiência da realidade do objeto como coexistindo comigo aqui e agora e por si mesmo determinando a minha condição sensorial” (PL, p. 168). Este primeiro momento perceptivo, da consciência e do encontro com as coisas que estão existindo realmente, ou seja, a auto comunicação dos objetos, é considerada pelo autor como parte da evidência interna que tenho da existência desses objetos “além do conteúdo eidético da percepção” (PL, p. 168). É o afeto experienciado pelo contato com o mundo que proporciona esta evidência¹⁶.

No entanto, conforme postula Jonas, a apreensão objetiva somente é alcançada com o balanceamento deste elemento de encontro com o real pelo elemento de abstração “sem o qual a sensação não chegaria à percepção” (PL, p. 168). Isto configura um paradoxo, segundo Jonas, pois, os dados apreendidos da afecção pela realidade, os quais são absolutamente necessários para a percepção, passam por um desengajamento para se tornarem discerníveis.

Este processo é descrito pelo autor da seguinte maneira:

¹⁶ Trataremos neste momento apenas da percepção do elemento de semelhança sem nos aprofundarmos nos aspectos afetivos das imagens, que serão abordados mais adiante.

Em primeiro lugar, em um sentido um tanto forçado do termo, há ‘abstração’ do estado de estimulação sensorial em si no próprio fato de alguém perceber o objeto em vez de seu próprio afeto orgânico. Algum tipo de desengajamento da causalidade do encontro fornece a liberdade neutra para deixar o ‘outro’ aparecer por si mesmo. Nesse aparecimento, a base afetiva (estímulo, irritação) é cancelada, o seu registro é neutralizado. Em segundo, e em um sentido mais aceito, a percepção continuamente ‘abstrai’ do conteúdo sensorial imediato da afecção ao permitir ao objeto a sua identidade além da mudança de suas visões. (PL, p. 168).

Ou seja, a percepção dos objetos existentes no mundo supõe um certo desengajamento das condições nas quais estamos colocados. Pois, para conseguirmos sintetizar os dados recebidos das afecções e sensações causadas pelos objetos é necessário, de acordo com Jonas, abstrair das “diferenças das sensações sucessivas, ou do material dos sentidos” (PL, p. 168) para então reconhecer os objetos.

A reconhecimento de determinado objeto não é baseada no conglomerado de sensações provocadas, já que, de acordo com o autor, a repetição das condições que geraram determinadas sensações ou mesmo os dados visuais dificilmente se repetem. Os “atos de reconhecimento” (PL, p. 169)¹⁷ são proporcionados pela percepção das possíveis variações da forma de um mesmo objeto. “O que é equacionado em tais atos de reconhecimento não são os conglomerados de dados semelhantes dos sentidos, mas fases variantes de transformações contínuas das séries de um padrão ou configuração” (PL, p. 169).

Como dito anteriormente, a percepção das variações das formas dos objetos e a sua abstração são realizadas proeminentemente pela visão (‘ver’ não se resume a apreensão dos dados pelo olho), que tem a capacidade de neutralizar os conteúdos afetivos e integrar a diversidade de dados simultâneos apreendidos, os quais mantêm determinada identidade através de uma escala de possíveis variações.

Temos como exemplo um velho barco, que apesar de sofrer constantemente a troca de peças e materiais devido ao desgaste do tempo, mantém a sua identidade através de toda a variação material. Embora a sua forma possa ser alterada,

¹⁷ Jonas faz referência a Kant e a síntese de reconhecimento. Para o autor, a abstração visual é a responsável por esta síntese. Ao que tudo indica, Jonas entende por síntese o ato de unificar as afecções percebidas pelo corpo com o *eidos* já existente na memória. Diferentemente de Kant, para quem a síntese é o ato de unificar as diferentes representações compreendendo a multiplicidade em um ato cognitivo (Cf. KANT A 77).

aumentada ou diminuída, o velho barco continuará sendo, em certo sentido, o mesmo barco, apesar da possibilidade de substituição completa de sua matéria.

Jonas destaca que a escala de possíveis transformações visuais dos objetos é governada por leis estruturais e qualitativas, “as quais formam um padrão de ordem superior” (PL, p. 169), que pode ser entendido como um padrão que engloba o conjunto de transformações com suas variações de perspectiva, tamanho, luz, entre outros aspectos que formam séries contínuas de atributos. Embora esses padrões das formas sejam constituídos continuamente, segundo o autor, podemos reconhecer os padrões de maneira descontínua porque os seres humanos possuem familiaridade com as leis estruturais e qualitativas que os constituem¹⁸. Portanto, “o reconhecimento ao longo de cada uma das extensões, dada a suficiente familiaridade com sua lei, pode ocorrer de forma descontínua; ou seja, a sequência intermediária não precisa ser executada na experiência atual” (PL, p. 169).

Cada transformação é compreendida por Jonas como uma espécie de imagem possível do objeto e, neste sentido, “os aspectos singulares (fases) não se sustentam por si só” (PL, p. 169), mas sim possuem a referência do todo do qual é apenas uma variação, ou seja, por ser uma imagem possível do objeto a semelhança é reconhecida em relação ao todo o qual representa. Na condição de imagem de alguma coisa, a “fase” ou imagem do padrão “autoriza a recognição do mesmo objeto, ou tipo de objeto através da semelhança que compreende dissimilitude” (PL, p. 169), visto que nenhuma das fases do padrão se adequam de modo idêntico ao objeto, mas sim o representam como um símbolo.

Pois elas não são apenas semelhantes com dissemelhanças uma da outra, mas nenhuma delas, nem a sua totalidade em série, coincide com a forma apreendida do próprio objeto. Assim, cada visão representa o objeto ‘simbolicamente’ (embora como um símbolo, uma visão pode ser superior aos outros e chegar a representar o objeto preferencialmente). (PL, p. 169).

Desta maneira, é possível inferir, de acordo com o postulado de Jonas, que a nossa relação com os objetos reais é mediada pelas imagens que representam simbolicamente o *eidōs* (ou semelhança) correspondente a esses objetos, os quais

¹⁸ Ao que tudo indica, Jonas não esclarece como se dá o conhecimento das leis estruturais e qualitativas das formas. Postulamos, a partir da obra do autor, que este conhecimento seja fruto do constructo que originou a percepção humana da realidade, ou seja, é um conhecimento empírico das possíveis variações das formas que se formou ao longo do percurso evolutivo do *homo pictor*.

foram constituídos e são constantemente atualizados pela experiência dos indivíduos.

2.4

Símbolos, memória e imaginação

Entre os modos de expressão da capacidade simbólica¹⁹, a faculdade pictórica, escolhida por Jonas como o ponto que marca a diferença antropológica, mostra-se como um dos pilares para se pensar a relação dos humanos com os símbolos criados para expressar tanto a realidade do mundo como o universo interno dos afetos gerados pela experiência do real.

A imagem é, como diz Jonas, sempre “imagem de alguma coisa” (PL, p. 166) e, portanto, esta coisa da qual a imagem é imagem deve possuir um certo grau de objetividade para que possa ser expresso simbolicamente. Expressar simbolicamente algo pressupõe uma certa relação conceitual. Esta relação, para Jonas, já está dada na performance da visão humana.

O símbolo, por sua vez, pode ser mais ou menos representativo da coisa ou da ideia a qual se estabelece uma correspondência, pois a representação carrega certas preferências que se configuram de maneira mais familiar ou informativa para alguns do que para outros. Isto significa que a correspondência simbólica, devido à sua natureza relacional, adequa-se em menor ou maior grau às ideias que representa, já que a experiência de apreensão e adequação dos símbolos acontece pela abstração de imagens previamente adquiridas.

Theresa Morris²⁰, destaca que para Hans Jonas “a imagem é um símbolo de um objeto real e a capacidade de pensar com símbolos é a marca da consciência humana” (MORRIS, 2013, p. 81). Temos, desta maneira, uma correspondência de uso conceitual dos termos imagem e símbolo, a qual se torna mais clara se levarmos em consideração que as imagens operam mental e fisicamente.

Desta maneira, é possível supor que, de modo geral, encontramos na cultura (lugar dos símbolos previamente abstraídos por outras mentes) representações que

¹⁹ A linguagem é outro importante modo de expressão simbólica. No entanto, Jonas não desenvolve este tema.

²⁰ Professora adjunta da Pace University em Nova Iorque, autora de *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. New York: Sunny Press, 2013.

assumem um caráter simbólico forte por se adequar às ideias ou imagens mentais que se encontram latentes, muitas das quais expressam a experiência coletiva de um determinado tempo e a complexidade de afetos gerados por esta experiência. De todo modo, pensar a relação dos seres humanos com o mundo passa, também, por pensar os símbolos que mediam determinado tempo. Neste sentido, Jonas destaca que,

o fundamento natural é revestido de sistema sobre sistema de expressões e símbolos inventados, construídos e livremente manipulados, culminando em fala e imagens, que abrem dimensões inteiramente novas de compreensão e incompreensão, abertura e ocultação, verdade e falsidade. (PE, p. 249).

Compreender a construção simbólica da realidade a partir do elemento de semelhança apreendido nas imagens, que traz consigo a liberdade que torna possível a sua concepção em diferentes modos, implica em admitir que a nossa percepção opera por separação do *eidos* (forma) dos objetos atuais para adequá-los a outros objetos que expressam uma relação de correspondência entre si. De modo que, “a presença do *eidos* é feita independente da presença da coisa” (MM, p. 81), já que este é um elemento ideal.

O *eidos*²¹, ou a semelhança, por ser o objeto real da apreensão das imagens, possibilita a adequação simbólica de determinadas ideias ou conceitos em diferentes imagens que possuem um grau de semelhança entre si, o que torna possível postular a concepção de várias imagens que se relacionam com ideias e conceitos pelo significado que carregam quase como uma superposição de ideias e experiências.

Conforme observa Fabio Fossa na interpretação do papel das imagens na filosofia do autor, “a disponibilidade do *eidos*, que possibilita a transformação simbólica do mundo, trabalha em prol da ‘apreensão humana, da imaginação e do discurso’” (FOSSA, 2015, p. 12-13). Tendo em vista que no pensamento de Jonas “a imagem sensivelmente simboliza a generalidade equilibrada entre a individualidade da imagem e aquela dos objetos imaginados” (PL, p. 165), pois uma única imagem pode cumprir o papel de representar vários conceitos como também o inverso, ou seja, um conceito pode ser representado por várias imagens. Isto

²¹ O termo é compreendido como um conteúdo mental que encontra correspondência nos objetos.

significa que através da faculdade da imagem a capacidade simbólica do ser humano cria, reproduz e reconhece imagens que se correspondem mutuamente pela forma ou elemento ideal semelhante imbuído em sua constituição.

Desta maneira, é relevante supor, a partir do pensamento de Jonas, que esta lógica produziu uma série de imagens físicas e mentais (entendidas aqui como memória) que por si expressam ideias²², uma vez que o *eidos* das imagens configuram uma forma conceitual do real. Estas imagens carregam consigo a força do simbolismo, por vezes arquetípico, na medida em que perpassam a história ocidental para mediar a nossa relação com a realidade do mundo. Tal suposição é amparada pelo postulado jonasiano de que a interpretação da realidade de uma época é regida por cosmovisões que “moldam” os padrões de ideias e de comportamentos dos humanos. Como exemplo temos a famosa mudança de perspectiva ontológica na modernidade, apontada por Hans Jonas como a substituição do paradigma do mundo em que tudo está vivo por uma realidade na qual o sem vida, a matéria morta, passa a ser o padrão explicativo do real.

Primeiramente, este processo pode ser compreendido considerando que, segundo o autor, desde tempos remotos a materialização das imagens proporciona o compartilhamento da “memória externalizada” (PL, p. 171) de quem as produziu. Esta memória material torna-se um modo de comunicação pelo reconhecimento do elemento de semelhança imbuído em sua constituição, já que ela não é a repetição do que foi memorado e sim uma representação disso, e porque não dizer, mesmo uma criação a partir dos fragmentos dessa memória. Portanto, a relação dos humanos com as imagens, por ser um processo mediado por um elemento ideal (ou conceito), estende-se além da atividade pictórica estrita²³ e configura a relação com as representações. Fabio Fossa observa que no pensamento de Hans Jonas, “o núcleo das imagens é a função representacional, a faculdade da imagem toma as imagens como os seus próprios objetos, e esta também poderia ser chamada de faculdade representacional” (FOSSA, 2015, p. 5).

²² Todavia, para Jonas, as ideias não se limitam às imagens, conforme tratamos no item Imagens e pensamento.

²³ Ver FOSSA, Fabio. *Vision, Image and Symbol. Homo Pictor and Animal Symbolicum in Hans Jonas' Anthropology*. Aisthesis, Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica. Ano VIII, número 2, pg. 5. Firenze University.

Em segundo lugar, além da sua função prioritária, ou seja, representar o que foi experienciado, a imagem como memória externalizada torna-se “um modelo permanente para a renovação repetitiva” (PL, p. 171) da representação referida.

Assim externalizada, a imagem desafia o tempo de forma mais eficaz do que na sua precária conservação interna. Lá, o que foi salvo do fluxo das coisas foi confiado ao fluxo do eu. Externalizada de novo, ela permanece em si mesma, sua presença independente do humor e dos estímulos que dominam o funcionamento da memória, e até mesmo supera a brevidade da vida de seu criador. (PL, p. 171).

Podemos compreender a função simbólica das imagens no pensamento de Jonas como uma espécie de padronização das ideias geradas pela repetição das experiências através das gerações, as quais expressam os *eidos* comuns partilhados por uma sociedade através de suas práticas ou mesmo pela repetição das experiências mais fundamentais do ser humano, por exemplo, a relação parental como o arquétipo da responsabilidade²⁴. Sobre o cuidado parental em específico, Jonas o considera “arquétipo no aspecto genético e tipológico, mas também epistemológico, por causa de sua evidência” (IR, p. 130).

Assim, é possível postular que tais experiências criam, reforçam e modificam as memórias, (que podem ser compreendidas como imagens mentais) que as simbolizam, isto é, o elemento de semelhança ou *eidos* é reconhecido nas ideias geradas a partir destas experiências para agregá-las em tipologias semelhantes ou distintas, tendo o seu correlato material na própria experiência do real.

A exteriorização da imagem, observa Jonas, serve de comunicação e beneficia o conhecimento, ao mesmo tempo em que recria o que é visto. O autor considera a manifestação da atividade pictórica como a precursora da verdade teórica, visto que a imagem deve possuir alguma correspondência com o seu objeto. “A *adaequatio imaginis ad rem*²⁵, precedendo a *adaequatio intellectus ad rem*²⁶, é a primeira forma de verdade teórica – a precursora da verdade verbalmente descritiva, a qual é a precursora da verdade científica” (PL, p. 172).

Jonas vê a exteriorização da imagem como um indício da potência de criação humana, pois “o recriador das coisas é potencialmente também o criador de coisas

²⁴ Ver JONAS, Hans. The Imperative of Responsibility. The University of Chicago Press, 1981, p. 130.

²⁵ A adequação da imagem à coisa.

²⁶ A adequação do intelecto à coisa.

novas” (PL, p. 172). Já que a liberdade de ter as imagens livremente à disposição também traz consigo a liberdade de poder, a partir delas, criar o novo. “A primeira linha desenhada intencionalmente destrava essa dimensão de liberdade na qual a fidelidade ao original, ou a qualquer modelo, é apenas uma decisão” (PL, p. 172).

A exteriorização da memória pela imagem só é possível pelo trabalho exercido pela imaginação, pois através dela se opera a separação “do *eidos* recordado do evento do encontro individual com a coisa, libertando-a dos acidentes do espaço-tempo” (MM, p. 81). Isto quer dizer que os objetos da experiência apreendidos pela faculdade da imagem alcançam a completa abstração da matéria na imaginação. No processo abstrativo “a imagem é entregue à imaginação, que pode lidar com isso em completo distanciamento da presença real do objeto original” (PL, p. 147).

Conforme observa Wendell E. S. Lopes, há uma diferenciação entre dois níveis de imaginação na obra de Jonas: “a mera imaginação ou imaginação reprodutiva e a livre imaginação ou imaginação produtiva” (LOPES, 2014, p. 273). A imaginação livre ou produtiva, segundo Jonas, é o meio pelo qual a memória transcende a mera rememoração das coisas, pois, é através dela que a nossa memória difere da recordação dos demais animais. Através da imaginação livre acessamos toda uma série de recordações e lembranças dos mais variados objetos, os quais podem ser associados, alterados, compostos, enfim, um arsenal de informações à disposição da atividade mental que podem ser usados livremente. Ou seja, a imaginação produtiva corresponde ao fato de os humanos possuírem à disposição as imagens destacadas de suas sensações atuais, as quais podem ser evocadas a qualquer momento.

A imaginação reprodutiva ou mera imaginação pode ser compreendida como capacidade de reconhecer circunstâncias através da lembrança dos animais não humanos, seja guiada pelo apetite ou pela sensação. Esta capacidade é partilhada por outros animais, já que experiências recentes demonstraram que determinadas espécies possuem, em certo sentido, representações de seus predadores²⁷. Jonas mesmo admite que “alguma coisa da função da imagem – já (é) herdada na performance da visão, como o mais integrativo dos sentidos. Isto, em graus, deve ser creditado mesmo a alguns animais superiores” (PL, p. 170). Desta maneira, a

²⁷ Wendell E. S. Lopes destaca um experimento que constatou diferentes tipos de sons emitidos por suricatos de acordo com diferentes tipos de predadores.

imaginação produtiva ou livre configura a diferença antropológica propriamente dita, pois os demais animais não possuem o poder de evocar livremente as imagens pelo fato de que em suas “memórias” a sensação atual sempre coincide com o objeto. Ou seja, não há a coexistência de duas interpretações para eles e, neste sentido, não existe a possibilidade de uma interpretação equívoca por parte dos animais não humanos.

É imprescindível observar que, para o autor, a performance da imaginação possui um caráter abstrativo que “pode lidar com isto (as imagens) em completa separação da presença atual dos objetos” (PL, p. 147), e que o exercício mais livre efetuado pela imaginação detém as referências dos objetos da realidade, ou seja, de reconhecimento “que pode revelar propriedades ou possibilidades do mundo externo” (PL, p. 147). Isso significa que a imaginação é uma atividade mental que participa da abstração e do reconhecimento dos objetos na medida em que possui uma ligação profunda com a memória.

A saber, a imaginação funciona a partir da memória, que se torna evidente, conforme dissemos acima, na exteriorização das imagens. No caso da faculdade da imagem²⁸ isto acontece através da recriação e criação pictórica: “a forma lembrada pode, então, ser traduzida da imaginação interior para uma imagem externa, que, por sua vez, é um objeto de percepção: uma percepção, não do objeto original, mas de sua representação” (MM, p. 81), a qual pode servir de referência para o alargamento das possíveis transformações da forma do objeto porque se torna, mais uma vez, perceptível. Temos então a seguinte sequência de atuação da faculdade da imagem: os objetos “na memória (são) retidos e recordados, na imaginação variados e livremente compostos” (PL, p. 31).

As inferências de Jonas sobre o papel da memória na atuação da imaginação deixam claro que ela ultrapassa a recordação atribuída aos outros animais. Para os humanos, “o passado deve permanecer disponível de um modo estranhamente não comprometido, o qual não é a memória como tal, mas somente o distanciamento da aparência da realidade, em conjunção com a memória, proporciona o que chamamos de memória humana” (PL, p. 178). Segundo o autor, isto explicaria o

²⁸ Podemos considerar a literatura um outro tipo de exteriorização da memória manipulada pela imaginação através da escrita, neste caso, as imagens permanecem internas, o que é exteriorizado são as palavras que suscitam imagens.

fato de podermos comparar as coisas apreendidas da realidade sem nos deixarmos envolver pela presença dos objetos em nossa mente.

2.5

Extensão ideativa da percepção

O surgimento da faculdade da imaginação nos propiciou alcançarmos o patamar de liberdade que nos diferenciou dos demais seres naturais devido à natureza ideal que media as relações que estabelecemos com a realidade. A mediação pelo *eidos* na percepção da realidade responde pela diferença antropológica e marca o aumento da distância entre organismo humano e ambiente. Este passo tem como fundamento a mediaticidade da relação animal da percepção à distância e da motilidade. O novo patamar atingido pelo ser humano “consiste na interposição do *eidos* abstraído e mentalmente manipulável entre o sentido e o objeto real” (PL, p. 184).

Jonas se refere a este novo grau de mediação como “extensão ideativa da percepção” (PL, p. 184). E acrescenta que o humano, através da mediação pelo *eidos* das imagens e pela linguagem, “deixa de ver as coisas diretamente: ele as vê através da tela de representações” (PL, p. 185). Isto significa que nós, os humanos, a partir da base existencial orgânica comum a todos os seres vivos, desenvolvemos evolutivamente um tipo muito peculiar de percepção da realidade, no qual a apreensão das formas dos objetos e a sua replicação inauguraram um modo próprio de se relacionar com o mundo. Além da distância experienciada entre apetite e satisfação, a qual precisa ser preenchida com o desejo, passamos a preencher simbolicamente a distância entre nós e as coisas da realidade. Começamos a perceber o mundo através do véu das ideias, que se materializaram em símbolos criados por nós mesmos a partir da nossa experiência com os objetos.

Essa nova mediação entre humano e realidade é considerada por Jonas como o lugar onde se localiza o fenômeno da verdade e o seu correlato, a falsidade. Para Wendell E. S. Lopes, a imaginação produtiva e a capacidade simbólica ocupam o mesmo lugar, que é o lugar do jogo lúdico que permite criar ficções, como também relacionar o verdadeiro e o falso. De modo que, “o *homo pictor* e o animal *symbolicum* são um e o mesmo” (LOPES, 2014, p. 276), na medida em que ambos evidenciam a mediação por *eidos* na percepção do real.

A “tela das representações”, como se refere Jonas à extensão ideativa da percepção, é imanente a cada experiência com o real, “impregnando-o com a sua carga simbólica” (PL, p. 185). Todavia:

O seu maior papel, no entanto, situa-se entre experiências, quando o objeto real não está presente para a percepção direta: então as imagens abstratas que estão no comando do assunto fornecem em si o material para uma ‘experiência’ de remoção - a experiência simbólica, na qual o mundo é tomado sem impor sua presença. (PL, p. 185).

O poder de evocar a experiência simbólica na ausência dos objetos²⁹ explicita a potência contida na extensão ideativa da percepção, a qual, de acordo com Jonas, “modela” a nossa percepção, influenciando a perspectiva ontológica que temos sobre as coisas. Com este postulado em mente, o autor aponta alguns exemplos de como as ideias vigentes em um determinado período da civilização humana influenciaram, ou até mesmo literalmente modelaram, a concepção sobre o que é a realidade e sobre a natureza do mundo³⁰. A interposição do elemento ideal ou *eidos* em nossa relação com o mundo se mostra, assim, como um elemento de liberdade que objetifica a realidade, “que confronta o eu com a soma total potencial do ‘outro’, do ‘mundo’, como um reino indefinido de possível compreensão e ação” (PL, p. 185) e que também propicia um passo adiante na liberdade humana, que é a reflexão sobre si mesmo e sobre a atuação do sujeito no mundo.

A forma aqui envolvida é diferente em espécie daquelas de todo o reino da exterioridade, pois diz respeito à relação do eu com toda a exterioridade. A nova dimensão da reflexão se desdobra, onde o sujeito de toda objetificação aparece como tal para si mesmo e torna-se objetivado para um novo tipo de relação cada vez mais auto mediadora. (PL, p. 185).

Desta maneira, até mesmo a nossa capacidade reflexiva tem fundamentos no exercício da faculdade da imagem e da interposição do *eidos* entre o sujeito e a realidade. Conforme proposto pelo autor, o processo de reflexão consistiria em uma espécie de auto objetificação de si para apreciação da forma como nos relacionarmos com o que existe. Em outras palavras, isto significa que neste

²⁹ O atributo da evocação simbólica da experiência na ausência do objeto, será explorado por Jonas em sua *Ética do Futuro* na mobilização de afetos para o agir eticamente da humanidade, conforme iremos abordar mais adiante em nosso trabalho.

³⁰ Trataremos desse assunto no próximo capítulo.

exercício autorreflexivo somos confrontados com a imagem que produzimos de nós mesmos a fim de avaliarmos a nossa relação com as coisas que estão presentes e ausentes na realidade. E quanto mais conseguirmos expandir a noção de relação, maior será a nossa capacidade de reflexão.

Para Jonas, o aumento da relação mediada com o real se mostra, em um primeiro momento, como o aumento da manifestação da liberdade de um agente. No caso do ganho em liberdade manifestado na capacidade de reflexão sobre si mesmo, faz-se necessário o seu uso corrente como modo de evitar que a percepção das coisas se torne demasiadamente “formatada” pelas ideias de um determinado tempo através da carga simbólica inerente a elas.

Já a capacidade reflexiva possui a potência de nos manter em um estado de alerta quanto ao constante influxo de tendências e práticas que se formam no âmbito das relações sociais, as quais, muitas vezes, não são exatamente adequadas a uma ideia de *ethos* humano compatível com a subsistência de uma humanidade futura.

2.6

As imagens e a linguagem

A extensão ideativa da percepção como um grau a mais de mediaticidade na percepção humana da realidade nos coloca a questão sobre o funcionamento das imagens ou dos signos na nossa concepção do real. Ou melhor, nos leva a questionar se podemos atribuir às imagens a mesma força que atribuímos à linguagem verbal como forma de comunicação e de criação de significados. Ou mesmo, se podemos admitir alguma prevalência da imagem sobre a linguagem na forma como nos comunicamos.

Para Jörg Schirra e Klaus Sachs-Hombach, no artigo intitulado *Homo pictor and the Linguistic Turn: revisiting Hans Jonas' picture anthropology*, Jonas fornece uma ferramenta interpretativa de grande valor ao apontar a capacidade para a imagem como a diferença antropológica, assim como as características concernentes às imagens, na medida em que o conceito de *Homo Pictor* aparece como uma “luz alternativa na teoria analítica e teórica dos atos” (SCHIRRA & SACHS-HOMBACH, 2010, p. 179). No entanto, temos que ressaltar o fato de que, para Jonas, a linguagem não é inferior à imagem e esta não é uma substituta da linguagem.

Ao contrário, as considerações sobre a imagem devem ser interpretadas como uma pista a mais para se pensar o humano, de maneira a ser considerada como um fenômeno basal aos desenvolvimentos mais complexos da manifestação da liberdade humana, incluso a linguagem. Ou até mesmo, é possível postular a partir dos escritos de Jonas que a imagem funciona como uma forma peculiar de linguagem.

Os autores apontam que uma imagem deve ser considerada como um signo se houver um contexto que a privilegie como tal, por exemplo, até mesmo objetos poderiam ser considerados imagens desde que, e somente, se a intenção de quem os empregar produza o contexto correspondente, isto é, o empregue com a intenção de produzir um ato comunicativo. E, ao que indicam, concordam com Jonas quanto à importância da linguagem para construções complexas de contexto:

A relação conceitual entre a competência de usar linguagem assertiva e a faculdade de empregar imagens deve ser concebida como sendo muito mais próxima do que usualmente se espera. Há, por um lado, fortes argumentos de que a construção de contexto pictórico é de fato o acesso inicial a situações que não estão presentes. Assim, tornou possível uma linguagem assertiva - e, a propósito, também a capacidade de lidar com objetos sortais³¹. Em consequência, o uso da imagem está diretamente ligado ao critério central de humanidade no sentido filosófico. Por outro lado, o modo imersivo e, portanto, a competência de imagem são estabelecidos de maneira estável apenas se a diferença para o mero modo enganoso puder ser explicada verbalmente e articulada explicitamente por referência a objetos sortais. Assim, as duas competências dependem uma da outra por necessidade conceitual: não pode haver criaturas com apenas uma delas. Na medida em que a competência linguística é central para a diferença antropológica, para a competência da imagem este também deve ser o caso. Nisso, nós, da perspectiva da teoria dos atos, concordamos perfeitamente com as considerações fenomenológicas de Jonas. (SCHIRRA & SACHS-HOMBACH, 2010, p. 179).

Isso significa que, até mesmo de um ponto de vista da filosofia analítica, a tese de Jonas sobre a imagem como diferença antropológica é afirmada. Pois, como confirmam os autores acima, a capacidade para a imagem, considerada sob as suas características constitutivas, já configura o campo de alargamento da relação conceitual dos seres humanos com a realidade.

³¹ Denota ou relaciona a um termo que representa um recurso semântico que se aplica a uma entidade, desde que ela exista, classificando-a como sendo de um tipo particular. Cf. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/sortal>.

É neste sentido que podemos compreender o recente interesse de teóricos da imagem no pensamento de Hans Jonas, através da nova chave interpretativa chamada virada pictórica ou virada icônica ocorrida nos anos 90 e que ainda se encontra em construção. Este movimento é caracterizado pelo crescente interesse interdisciplinar nos estudos das imagens devido ao enorme crescimento da quantidade de imagens no cotidiano, o que ocasiona um aumento da sua influência, talvez, sem precedentes na história humana. Jörg Schirra e Klaus Sachs-Hombach ressaltam em seu artigo que:

por tal determinação da "imagem", fica clara a relação com a principal mudança na teoria da argumentação do século XX, conhecida como a virada linguística. A virada linguística significa que o conhecimento de conceitos (como os pontos de referência intersubjetivos para verificar a validade de enunciados assertivos) não podem ser determinados independentemente de atos verbais. O termo “virada pictórica”, originalmente aplicado apenas para expressar que a quantidade e a influência do uso das imagens cresceram substancialmente nas últimas décadas, também pode ser entendido em uma forma de argumentação teórica: Sem a sua contribuição, a assertiva fundação de conceitos não poderia ser estabelecida como algo independente do contexto atual. A faculdade de usar signos perceptíveis é necessária para a ancoragem referencial de expressões assertivas em geral e, portanto, para a dimensão empírica dos conceitos. (SCHIRRA & SACHS-HOMBACH, 2010, p. 179).

Podemos interpretar a constatação dos autores como um reforço às teses de Jonas sobre a imagem, pois a relação entre imagem e conceito já se encontra no pensamento do autor, conforme demonstram os seus escritos da década de 60. Isto porque, como dissemos anteriormente, o *homo pictor* é também o *animal symbolicum* para Jonas.

De acordo com Wendell Lopes, ambos estão em um mesmo plano de simultaneidade, de modo que, neste plano, é possível afirmar a existência da prefiguração da capacidade para a linguagem escrita e verbal como a conhecemos. Ou mesmo, não descartar a possibilidade de existência de algum tipo de linguagem nos primórdios da humanidade. Antes, para Wendell Lopes, isto configura uma possibilidade plausível, pois o pesquisador afirma que no pensamento de Jonas “onde há imagem há linguagem” (LOPES, 2014, p. 304), baseado na sentença de Jonas a qual nos fala que “a generalidade do nome é a generalidade da imagem” (PL, p. 173).

Corroboramos com a tese de Wendell Lopes no sentido de compreender que a linguagem e a imagem estão fortemente ligadas pelos mesmos laços que as tornam manifestações da dimensão simbólica do ser humano, que por sua vez, demonstram uma espécie de elaboração conceitual da realidade desde o alvorecer da humanidade.

Esse tipo de relação pré-conceitual, ou melhor, simbólica com o real certamente gerou efeitos epistemológicos no conhecimento do mundo pelo ser humano. Desta maneira, no próximo capítulo nos concentraremos na elaboração de uma interpretação epistemológica dos escritos de Jonas com a finalidade de encontrar uma pista que conecte a questão da imagem com a ação ética responsável.

3

Reflexões epistemológicas sobre a apreensão das imagens

O início do ensaio *Homo Pictor and the differentia of man* (1961) ilustra um dos principais aspectos da questão da imagem na filosofia de Jonas, pois aí já temos a primeira impressão da evocação do uso comunicativo das imagens devido à escolha da situação fictícia proposta pelo autor para ilustrar a diferença antropológica. Jonas começa o texto suscitando uma imagem mental na qual exploradores em outro planeta se deparam com uma pista necessariamente humana: imagens pintadas. Esta situação, argumenta o autor, é heurísticamente ideal porque denuncia o indício do parentesco sapiens das criaturas que supostamente ali vivem, ou seja, o entendimento sobre o que é uma imagem consiste em uma característica de seres que desfrutam da racionalidade em alguma instância.

Conforme já explicitamos, a imagem marca a diferença do humano em relação aos outros animais por revelar uma dimensão conceitual de entendimento da realidade, de maneira que “na representação pictórica o objeto é apropriado em uma nova, não-prática maneira, e o próprio fato que o interesse pode mudar para o seu *eidos* significa uma nova relação com o objeto” (PL, p. 159). Esta relação, todavia, não é imediata, antes, ela marca um novo grau de mediação entre sujeito e objeto, o qual foi registrado na aurora da humanidade por pinturas que expressam a adequação de certos objetos aos respectivos *eidos* contidos na memória de quem as trouxe à luz. É através da reprodução desses *eidos* que estas memórias se tornam comunicáveis e remetem, de certa maneira, a um sentido de verdade.

Como o refazedor das coisas ‘à semelhança’, o homem pictórico se submete ao padrão da verdade. Uma imagem pode ser mais ou menos fiel ao objeto. A intenção de retratar as coisas reconhece-as como são e aceita o veredito de que elas estão sobre a adequação da referência pictórica. A *adaequatio imaginis ad rem*, precedendo a *adaequatio intellectus ad rem*, é a primeira forma de verdade teórica. (PL, p. 172).

Esta afirmação explicita a posição de Hans Jonas quanto à consideração da atividade pictórica primordial como um indício da experiência humana com a questão da verdade. Ou seja, a relação dos humanos com as imagens desde o seu

princípio já supõe um critério de adequação das imagens pintadas aos objetos originais ou lembranças que estão sendo representados pela pintura.

Contudo, será que a nossa relação com as imagens ainda opera proeminentemente neste patamar basal de adequação das representações do real aos *eidos* apreendidos? Em que medida podemos pensar a evolução desta relação e a ligação entre as imagens e a afetividade humana?

Para trazer elementos que nos ajudem

a refletir sobre estas perguntas, vamos explicitar o pensamento de Hans Jonas referente à experiência primária da verdade e como ela pôde ter influenciado a nossa relação com as imagens, a relação entre causalidade e corporeidade, como também, abordar o pensamento do autor quanto ao conhecimento propriamente humano e as suas bases metafísicas.

3.1

Origens da experiência da verdade

De fato, Jonas considera a representação pictórica como “posta na grande classe dos esforços humanos para a verdade” (PL, p. 175). No entanto, admite o autor em *On the Origins of the Experience of Truth*³², que “este não é o *locus* original da experiência da verdade” (PL, p. 175). A experiência básica da verdade repousaria, segundo ele, nas situações nas quais somos confrontados com a possibilidade da negação. De modo que, a “capacidade para a verdade pressupõe a capacidade de negar, e assim apenas o ser que pode cogitar a negatividade, que pode dizer ‘não’, pode cogitar a verdade” (PL, p. 175). No sentido de a experiência da verdade ser uma forma de afirmação que se constitui juntamente com a sua antítese, ou seja, a existência da possibilidade de negação do falso.

Esta formulação de Jonas se relaciona diretamente com a liberdade humana, já que poder negar alguma coisa pressupõe, primordialmente, a escolha entre dois possíveis concorrentes, associados às noções de verdade e falsidade. E, desta forma, a experiência da verdade “é a evidência e o exercício de certo tipo de liberdade” (PL, p. 175) da existência humana.

³² Apêndice do texto *Homo Pictor and the differentia of man*.

A negação, em um primeiro sentido, refere-se a um modo de manifestação da não concordância decorrente da decepção diante de uma situação que se apresenta como enganadora. E como tal, produz a ideia de falsidade, que em sua forma simples, segundo Jonas, “é encontrada em dois tipos de ocasião: em erros de percepção e na mentira dos humanos. Em ambos os casos nós somos enganados - em um pela aparência das coisas, no outro pelas palavras sobre as coisas” (PL, p. 176). Devido ao elemento da decepção, em um primeiro estágio da relação humana com a realidade, fomos conduzidos a encarar o engano como produzido por algo exterior ao sujeito e, neste sentido, argumenta o autor, “a primeira negação operativa na experiência da verdade é defensiva em vez de ofensiva” (PL, p. 176). No alvorecer da humanidade, argumenta Jonas, possivelmente isto pode ter gerado a sensação de nos sentirmos vítimas da situação como reação primeira nas circunstâncias de equívoco pela tomada de alguma coisa por algo que realmente não era. “O fato de que o mundo pode nos enganar, isto é, aos nossos sentidos e aos padrões adquiridos de nossa experiência perceptiva, é a base pré-lógica, pré-linguística, pré-simbólica para o fenômeno da verdade” (PL, p. 180).

Isto pode significar que a habilidade de perceber a semelhança como semelhança, desenvolvida pelo *homo pictor*, pode ter o seu fundamento natural na experiência básica da percepção das diferenças entre formas semelhantes como meio de evitar a desilusão causada pelo erro de avaliação, como forma de defesa da possibilidade do equívoco causado pelo engano ao tomar as formas existentes de modo unívoco.

Aristóteles já havia notado que os humanos são os únicos seres que podem perceber a existência de diferentes interpretações da realidade e, deste modo, diferenciam-se dos demais animais que percebem a realidade de forma unívoca. Ou seja, para os animais não humanos não há a possibilidade de perceber a semelhança entre objetos ou mesmo a coexistência de interpretações sobre o real.

A mesma constatação serve ao pensamento de Jonas e, neste sentido, podemos afirmar que a percepção das semelhanças trouxe também um aumento da liberdade perceptiva humana, pois possibilitou a compreensão das diferentes nuances que uma mesma forma pode apresentar na realidade, contribuindo, assim, para evitar a desilusão do engano.

O evento da verdade tem, a princípio, o caráter de não enganar (a si mesmo), e só muito mais tarde também o de ‘dissimular’ ou ‘desvelar’ (as coisas veladas: a última é a fórmula de Heidegger para o significado inicial da verdade). Simulação, não a opacidade, é o obstáculo inicial; ilusão, não a ignorância, o primeiro objeto do ‘Não’ na descoberta. (PL, p. 176).

Desta maneira, se nos primórdios da humanidade a aparência semelhante das formas configurou o lugar primário do engano na realidade das coisas, esta mesma condição propiciou o desenvolvimento da capacidade de discernimento entre as formas, contribuindo para o desenvolvimento da percepção humana. “A decepção de uma antecipação errada é de longe a experiência mais contundente e epistemologicamente relevante” (PL, p. 179).

Jonas afirma que somente mais tarde, após assegurar um certo domínio de discernimento das formas através da experiência, os humanos puderam ir além das aparências na experiência da verdade³³.

‘Verdadeiro’ não menos que ‘falso’, é descoberto em um plano superior de admiração e curiosidade, onde a aparência, já assegurada em seu próprio plano segundo a distinção entre espúrio e genuíno, não requer mais retificação enquanto aparência, mas penetração por trás da aparência, a uma verdade de tipo diferente. (PL, p. 176).

O alargamento da percepção propiciado pela distinção das formas inaugurou uma nova dimensão da verdade, que instaurou sobre si mesma o parâmetro da falsidade e da verdade sobre as coisas, uma vez que a aparência pode ser tomada *qua apparentia*. Jonas destaca que isto tornou a experiência da verdade mais livre da contingência de assentimento ou negação do que se apresenta, passando a “fornecer o seu próprio objeto em semelhança verdadeira produzida propositadamente, no qual o conteúdo de percepção escolhido é consagrado para o reconhecimento afirmativo contínuo” (PL, p. 177). A representação pictórica ilustra bem esta dinâmica. Já que esta surge como o esforço positivo para a representação ativa da verdade, “em sua proximidade com o solo perceptual que precede o pensamento em ‘teoria’” (PL, p. 177).

³³ Jonas observa em uma importante nota de rodapé que não devemos confundir a questão da origem da experiência da verdade com a origem da experiência do conhecimento, a qual se caracteriza por uma gama maior de experiências que não estão necessariamente comprometidas com a verdade. Por exemplo, saber como algo é feito não significa saber o que algo é. Cf. Nt: (PL, 2001, p. 177).

A habilidade advinda da capacidade representativa configura a positividade da experiência da verdade como um passo a mais na complementação da experiência básica da negação, a qual subjaz o fenômeno da verdade. De acordo com Jonas, este par composto pela “faculdade da imagem e faculdade de negação pode ser orientado para a vontade ou o desejo, com o resultado de suplantar a evidência da percepção” (PL, p. 177). Ou seja, na experiência da verdade não nos limitamos à apreensão dos dados da sensibilidade, o que torna possível acrescentarmos à evidência da percepção “o que se quer que seja (pensamento desejoso)”, ou uma oposição “a isso pelo o que a pessoa faria (pensamento projetivo)” (PL, p. 177). Esta característica da experiência da verdade demonstra o elemento livre envolvido na apreensão da realidade e que “a liberdade negativa-positiva que estamos considerando no contexto da experiência de verdade são de suprema importância nos assuntos dos humanos” (PL, p. 177-178) na medida em que podem ser tanto o lugar da criação da ilusão utópica como também indicam “os horizontes maiores por trás do nosso tema mais limitado” (PL, p. 178).

Ao que indica Jonas, o elemento volitivo está presente desde o princípio nesta experiência basal da humanidade. O desejo ou repulsa envolvidos na experiência da verdade se refere a um conjunto de “impressões antigas” que são rememoradas e comparadas. E isto também constitui as condições nas quais as coisas são percebidas:

Perceber é admitir o conteúdo dos sentidos em um total de experiência em que ele exibe tais qualidades cognitivas como conhecidas, familiares, vagamente familiares, intrigantes, surpreendentes. Mesmo a perda do que (se) percebe é possível apenas com referência ao acostumado quando (se) está perceptualmente em casa. Assim, a percepção como tal, como se constitui em cada instância no contexto da experiência passada, também aponta para uma futura validação ou invalidação. (PL, p.179).

A validação ou invalidação do conteúdo percebido depende da próxima experiência perceptiva, a qual, segundo Jonas, “pode confirmar, amplificar, corrigir ou cancelar isso” (PL, p. 179), ou seja, a experiência perceptiva futura possui o potencial de ressignificar o que foi percebido, todavia, necessitamos constantemente “integrar” os dados percebidos pela visualização e pela convocação da experiência pretérita na memória.

A natureza essencialmente fragmentária de qualquer ‘visão’ particular, a qual não pode permanecer em si mesma, clama por integração contínua no exercício da própria faculdade visual, e essa integração é feita à luz da experiência passada e através de meios integradores como a psicologia da Gestalt demonstrou operar na sensação em si³⁴. Chamar tudo isso pelo nome de ‘julgamento’ serve apenas para confundir a questão. Mas isso envolve as possibilidades de confirmação e desapontamento e, portanto, tem uma referência à questão da verdade e da falsidade. (PL, p. 179).

Temos então que, para Jonas, as percepções, mesmo as básicas que subjazem à experiência da verdade, operam baseadas em referenciais das experiências passadas ao mesmo tempo que são “estruturadas” por formas que as tornam inteligíveis. Esses referenciais pretéritos aliados à livre disposição das formas para comparação tornam possível a experiência da verdade. Já que a condição de possibilidade desta experiência tem como prerrogativa a disponibilidade de referência sobre o verdadeiro e o falso. Assim, o pensamento de Jonas quanto ao funcionamento das percepções conjuga a apreensão imanente da experiência com certas “estruturas” inerentes à corporeidade humana.

3.2

Sobre o *a priori* do corpo na percepção do real

A corporeidade humana se apresenta como uma peça chave para compreender a obra de Jonas, o *a priori* do corpo, conforme destaca Wendell Lopes citando Dietrich Böhler, rege a relação do humano “com o mundo e consigo mesmo” (LOPES, 2014, p. 148) e configura “a via de acesso mesma para o conhecimento da vida orgânica. O corpo orgânico é a condição de possibilidade do conhecimento da vida” (LOPES, 2014, p.148). Esta afirmação reflete o lugar capital que o corpo ocupa na questão da causalidade no pensamento de Jonas e, por conseguinte, mostra-se como um importante aliado na compreensão do fenômeno da verdade.

Conforme dissemos no primeiro capítulo, para o autor, o corpo é o lugar primário da experiência da causalidade devido ao fato de este ser o *locus* da

³⁴ Jonas parece se referir aos experimentos efetuados por Wertheimer & Koffka os quais demonstram que as percepções humanas e de alguns animais são regidas por “leis” da percepção que proporcionam ao percipiente “ver” regularidades ou formas, as *gestalten*. De modo que “uma conexão causal não é uma mera sequência factual a ser memorizada como a conexão entre um nome e um número de telefone, mas é inteligível. (KOFFKA, K. Principles of Gestalt Psychology. London, Routledge, 2013, p. 20).

experiência das forças, como por exemplo, a da gravidade. A causalidade não se apresenta como uma condição para a experiência e sim ela mesma é uma experiência, afirma Jonas. E, de fato, “um exame sem preconceitos descobrirá que não a compreensão pura, mas apenas a vida corpórea concreta, na interação real de seus poderes de autopercepção com o mundo, pode ser a fonte da ideia de força e, portanto, de causa³⁵” (PL, p. 22).

Isto se justifica na prática pela experiência, pois sentimos os efeitos da causalidade em nossos corpos pela ação das forças. Sentimos a presença de outros corpos quando estes estão em contato com os nossos, o toque de outro corpo afirma a presença que a neutralidade da visão apenas comunica. Sentimos a presenças das forças em ação nas modificações experienciada pelos nossos corpos, a ação da força de resistência ao nos movermos e a fadiga causada por este esforço. Pois, “a causalidade é primeiramente uma descoberta do eu prático, não do eu teórico, de sua atividade” (PL, p. 23). Ou seja, É através destas experiências básicas da atuação das forças físicas que aprendemos sobre os efeitos do mundo em nossos corpos.

O esforço muscular requerido significa que o movimento relativo é mais do que uma mudança de posição geométrica mútua: através da interação da força, o geométrico torna-se uma situação dinâmica que, por esse mesmo caráter, também revela o aspecto geométrico. A propriocepção da atividade motora torna-se um guia para o organismo na construção sucessiva da distância e direção espacial das fases do movimento que realmente realiza. Uma vez de posse do conhecimento legado por essas experiências de movimento, posso de fato ver o mundo do meu ponto de vista fixo e apreendê-lo em profundidade, em perspectiva e na ordem de suas diferentes direções de extensão. (PL, p. 155).

Para Jonas, o movimento dos animais superiores é um exemplo da experiência das forças atuantes em nossos corpos complementada pelos dados visuais. No sentido de que o conhecimento sobre a espacialidade e os possíveis efeitos dos deslocamentos e das interações determinados espaços advém tanto da experiência corporal quanto da capacidade visual. Neste caso específico, ambos são pares complementares na apreensão do real, de um lado o corpo experiencia a causalidade da interação das forças e, de outro, a visão integra os dados desta experiência.

³⁵ Esta sentença se refere à crítica de Hans Jonas ao tratamento kantiano da causalidade como categoria a priori do entendimento. Ver: JONAS, Hans. *Causality and Perception*, p. 26-33 em *The Phenomenon of Life*.

Embora o corpo capaz de se movimentar seja a condição primeira da experiência da causalidade e “a precondition da visão no mundo” (PL, p. 156) é a visão, desprovida da capacidade de apreender a causalidade, que efetua a integração dos dados apreendidos. Pois os demais sentidos apreendem os dados sempre de maneira parcial, não simultânea, devido às suas características específicas como, por exemplo, a necessidade de sucessividade inerente aos processos auditivos e ao tato.

O *a priori* corporal configura, assim, “como condição de possibilidade do conhecimento do mundo e da causalidade existente nele” (LOPES, 2014, p. 148). Pois é o corpo que recebe as impressões do mundo e as traduz em imagens que serão retidas na memória. Este processo é descrito por Jonas da seguinte maneira:

A pequenez (em dimensão, tempo, taxa e energia) das unidades de ações e reações envolvidas na afetividade dos sentidos, isto é, sua escala diminuta em relação ao organismo, permite a sua integração em massa em um efeito contínuo e homogêneo (as impressões), nas quais não apenas os impulsos únicos são absorvidos, mas o caráter do impulso como tal é em grande parte cancelado e substituído pelo da imagem destacada. (PL, p. 29).

Isso significa que o grau de percepção dos organismos está em relação direta com a escala das quantidades e das qualidades possíveis de serem apreendidas por eles. Organismos microscópicos, por sua vez, têm “um mundo não de presenças, mas de incidências, não de existências, mas de forças” (PL, p. 29).

Se a ordem de grandeza de uma afecção ultrapassa um nível assimilável por um determinado organismo e seu aparato sensível, como nos casos onde o som pode ensurdecer e a luz cegar, então ao invés de se apresentar com clareza o mundo pode em seu dinamismo e causalidade “atropelar a percepção”. (LOPES, 2014, p. 149).

Os organismos mais complexos, ou “organismos de larga escala”, acessam “a experiência da força em interação em sua própria escala” (PL, p. 29) e por isso são capazes de integrar as impressões para formar propriamente a percepção da realidade. Neste caso, alega Jonas, os dados advindo das pequenas influências já são transcritos em impressões que se apresentam aparentemente como neutralizadas pela “presença contínua e sem esforço” dos impulsos, os quais “parecem oferecer aquele substrato neutro do ser, ao qual a experiência da força passa a ser adicionada em ocasiões específicas, e da qual, de fato, se destaca como um fenômeno particular” (PL, p. 30).

A sensação de neutralidade diante das pequenas forças que estão constantemente em atuação em nossos corpos proporciona um efeito perceptivo que remete à atuação da faculdade da imagem em nossa percepção, de maneira que: “a aparente prioridade da entidade duradoura sobre a atividade ocasional - o filho cognitivo da percepção - é uma inversão da ordem ontológica originária” (PL, p. 30). Pois, se a ordem ontológica originária é atividade de produção em movimento, em que até mesmo as leis de conservação são resultado do desenvolvimento da seleção, as quais “tendo surgido do que é transitório, elas mesmas são transitórias” (MM, p. 168), perceber prioritariamente o devir da existência como duração é uma realização que aponta para outras possibilidades de relação com o real, na medida em que “capturamos” o dinamismo inerente à realidade em formas “estáveis”.

Para Jonas, o nosso modo de percepção da realidade prioritariamente visual, e por isso mais “neutro” em sua relação com a dinâmica do mundo, tem a sua razão de ser devido ao desempenho da capacidade de apreender “as propriedades dinâmicas da luz e da ordem relativa das magnitudes envolvidas” (PL, p. 30) na percepção dos objetos pela visão.

Esta característica da apreensão visual torna desnecessária a passagem dos impulsos para impressões propriamente ditas na medida em que a visão naturalmente já neutraliza os impulsos, ou seja, através da visão a luz se mostra como o elemento que neutraliza a percepção dinâmica das forças atuantes no real e possibilita a formação direta de uma representação correspondente ao percebido. “Uma vez que haja luz, o objeto tem apenas que estar lá para ser visível” (PL, p. 146).

Em certa medida, admite Jonas, a “auto supressão da eficácia causal ocorre em toda a percepção sensorial” (PL, p. 30) para que os impulsos e forças possam ser assimilados. “É assim, portanto, que as pegadas da constituição causal dos sentidos são na percepção apagadas e integradas no produto da imaginação” (LOPES, 2014, p. 149).

3.3

Crítica ao conhecimento despojado da causalidade do corpo

É interessante notarmos que, do ponto de vista de Jonas, a questão da causalidade foi interpretada na modernidade por Hume e Kant como centrada na

percepção dos dados da consciência sem, no entanto, enfatizar a gênese da percepção sensível. “A ‘percepção’ é entendida, com Hume, como mera receptividade que registra os dados que chegam da sensação. Isto também é como Kant entendeu quando aceitou a descoberta negativa de Hume” (PL, p. 26). Para Jonas esta postura diante da questão explicita o caráter “passivo” da maneira de perceber a realidade, já que este “é considerado o único modo em que o mundo exterior é originalmente dado” (PL, p. 26).

Jonas destaca que no paradigma humeano-kantiano a relação do sujeito com as forças causais atuantes no corpo é suprimida do tratamento da causalidade e, desta maneira, “a compreensão se priva da única fonte não perceptiva, a força-experiência do meu próprio corpo em ação” (PL, p. 31). Ou seja, a maneira como a experiência da causalidade foi preponderantemente concebida na modernidade privou a inserção teórica do saber subjetivo do corpo vivo que reflete sobre a sua relação com as forças em ação no mundo.

Isto não admite em sua evidência o testemunho do sujeito atuante, aquele aparentemente inalienável conhecimento ‘interno’ da causalidade sujeito-objeto do qual o homem como agente está possuído em seu intercurso prático com as coisas: somente depois de ter sido sujeito à objetificação perceptiva, o conteúdo transformado em dados seriais - isto é, depois que a qualidade ativa foi filtrada - o seu testemunho é admitido na teoria. (PL, p. 31).

A consequência da supressão da causalidade objeto-sujeito, segundo o autor, implica teoricamente na desconexão do sujeito em relação à dinâmica do meio, como também, neutraliza os “links dinâmicos” que conectam as sequências dos eventos, colocando-os na posição de simples objetos, o que por sua vez, descontextualiza a dinâmica originária dos corpos. Os eventos, “tendo se tornado objetos pela desconexão com a realidade do observador, ficam assim despojado daquele caráter que explicaria também a conexão entre eles” (PL, p. 31). Isto quer dizer que ao desconsiderar os dados da causalidade sentida no corpo, ou seja, a experiência subjetiva do corpo humano que conhece e sente as necessidades inerentes à existência da vida, houve o privilégio de apenas um lado da experiência perceptiva humana.

No caso do fenômeno da vida, esta postura epistemológica que postula a desconexão do sujeito do conhecimento de sua condição de ser vivo trouxe inúmeros prejuízos à compreensão de sua manifestação.

A supressão do testemunho do corpo vivo na teoria em nome da objetividade, isto é, a transfiguração deste testemunho em objetos desprovidos de suas dinâmicas causais, pode ter favorecido a neutralização da natureza da perspectiva do valor, já que esta passou a figurar como um conjunto de objetos e grandezas desconectadas de seu locus dinâmico original. Isto resultou no distanciamento ou até mesmo na aversão ao conhecimento humano oriundo da experiência subjetiva com as forças da natureza da mesma forma que relegou os dados dessa experiência a um nível de não saber.

3.4

A compreensão da vida e da realidade pelo o que se é

A solução de Hans Jonas, a qual enfatiza a necessidade da incorporação do testemunho da subjetividade na apreciação da vida, é interpretada por alguns comentadores como uma saída antropomórfica para a questão. Jacques Dewitte³⁶, por sua vez, ressalta que “o tema do antropomorfismo aparece de maneira insistente” (DEWITTE, 2002, p. 438) na biologia filosófica de Jonas e se mostra como um caminho contemporâneo de acesso à compreensão do fenômeno da vida³⁷. Em seu texto, o autor aponta que em relação ao mundo vivo “o antropomorfismo constitui uma questão essencial” (DEWITTE, 2002, p. 438) para se pensar as condições de possibilidade do conhecimento científico. Pois,

o mundo da vida não é um mundo da caverna do qual se deveria sair para acessar o mundo inteligível e o verdadeiro conhecimento: (o mundo) é um lugar de iniciação a certas primeiras experiências, a certos esquemas de inteligibilidade que levamos conosco onde quer que formos e mesmo quando, em nossas várias explorações, abandonamos este primeiro mundo. (DEWITTE, 2002, p. 438).

³⁶ Conhecido filósofo francês, Jacques Dewitte consagrou-se também como tradutor de obras filosóficas. Autor de *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit* (2007) e *A exceção europeia* (2008), entre outras obras.

³⁷ DEWITTE, Jacques. *L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas*. Em: *Revue Philosophique de Louvain*. Volume 4, tomo 100, n°3, p. 437-465, 2002.

Isto significa que, para uma compreensão mais apurada do fenômeno da vida, a “incorporação” da experiência subjetiva do estar vivo do sujeito não pode ser ignorada no resultado de sua apreciação. Ou seja, o conhecimento que pretende superar o dualismo metodológico e compreender o fenômeno vital em suas cadeias de relações tem de considerar, também, a sua própria condição de ser vivo. Todavia, Jonas ressalta que esta questão “é, no entanto, em primeiro lugar, uma questão ontológica e não epistemológica” (PL, p. 23). Mas não esqueçamos que para o autor a ontologia tem a função de prover uma visão compreensiva de mundo a partir da qual mesmo o paradigma de conhecimento de uma época se desenvolve. A desconexão com a causalidade corporal, postulado pelo paradigma que atualmente rege a nossa ciência, ainda é fruto da visão cartesiana sobre o ser no mundo proposta no princípio da modernidade.

Para Dewitte, Jonas reabre a questão sobre o antropomorfismo e traz à tona a reflexão sobre o modo de conhecer o ser vivo: “é uma questão de saber até que ponto é legítimo e necessário apelar para o que sabemos, como ser humano, graças à nossa ancoragem biológica e até que ponto devemos ter cuidado com as analogias com a experiência humana” (DEWITTE, 2002, p. 438). Para tanto, Dewitte reflete sobre os dados históricos que influenciaram a interdição do antropomorfismo, de acordo com o apontado por Jonas, como também, faz uma análise dos escritos fenomenológicos do autor com a finalidade de encontrar pistas para pensar a questão. Já que, “apesar dessa proibição, ele (o antropomorfismo) continua existindo” e, desta maneira, faz-se necessário “identificar suas reais condições de operação” (DEWITTE, 2002, p. 438).

Quanto às condições históricas, Dewitte segue na esteira da crítica jonasiana e atribui a interdição do antropomorfismo a “uma decisão ontológica primeira” (DEWITTE, 2002, p. 441) a qual gerou um método paradoxal:

É, de certo modo, o paradoxo de um objetivismo aliado a um subjetivismo: o objetivismo, a redução do mundo natural a uma exterioridade pura, anda de mãos dadas com o subjetivismo antropocêntrico que consiste em supor que a natureza não tem qualidades intrínsecas, qualquer qualidade que possa ser atribuída a ela resultará inevitavelmente de uma projeção humana. (PL, p. 441).

A atitude teórica da modernidade culminou, de acordo com os autores, na rejeição do reconhecimento das qualidades do mundo natural como via de acesso

ao vivente. Como, por exemplo, “o conhecimento e comunicação da vida pela vida”, apontado por Jonas e lembrado por Dewitte. O conhecimento da vida através de suas qualidades foi suprimido em nome do conhecimento da vida como máquina ou como agregado puramente físico, como se fosse possível nos despirmos totalmente do saber das qualidades inerentes à vida. No entanto, a vida não se deixa compreender totalmente por este paradigma de saber, e a um deus puramente matemático³⁸ não seria possível compreender plenamente o que é a vida. Uma inteligência desprovida de corpo não poderia inferir o que “nós ‘da terra, terrenos’, tendo olhos, sabemos (e não meramente inferimos) que o indivíduo orgânico dotado dessas estruturas vê com elas” (PL, p. 91).

Isto reflete o quão imbricada é a questão epistemológica com a questão ontológica no pensamento de Hans Jonas. Pois, se a vida é melhor compreendida pelo ser que vive, a própria “estrutura” do sujeito vivente privilegia o seu acesso à compreensão da vida. Esta “estrutura” é física, corporal, externa, mas também dotada de uma interioridade que compreende o que é estar vivo, o que é querer permanecer na existência.

A vida como tal e não considerada como outra coisa, por exemplo, como coisa estendida, como agregado físico, como máquina, como um programa de computador, etc. implica, de uma vez, que há de fato algo como ‘a vida como tal’, e que se pode ter acesso a ela, conhecê-la como tal. (DEWITTE, 2002, p. 446).

Como resultado desta imbricação entre ontologia e epistemologia (embora distintas entre si, uma implica na outra), temos que, para Jonas, o sujeito do conhecimento não deve tentar se afastar completamente de sua “experiência” interior em nome da objetividade do conhecimento. Já que isto seria, em última instância, impossível e, de fato, consiste em uma premissa *a priori* do conhecimento científico moderno. Tampouco aquele que conhece deve se projetar completamente no objeto conhecido. Em síntese, a possibilidade do conhecimento está em relação direta com a corporeidade do sujeito na medida em que há algo que “não é dado imediatamente nos fenômenos empíricos e sem o qual não pode haver conhecimento da vida enquanto a vida” (DEWITTE, 2002, p. 448). Ou seja, a

³⁸ Referência ao ensaio *Is God a mathematician? The meaning of metabolism*. Ensaio terceiro em *The Phenomenon of Life*.

compreensão do fenômeno vital “se dá ao sujeito conhecedor por sua pertença à vida e corporeidade” (DEWITTE, 2002, p. 448).

Neste sentido, Dewitte faz uma reflexão bastante esclarecedora sobre a questão do conhecimento no pensamento de Jonas:

Aí vem uma premissa implícita de toda a reflexão de Jonas, que o liga ao pensamento pós-virada copernicana: o conhecimento nunca é o mero registro imediato do dado; ele requer certas categorias, certos esquemas mediadores. Conhecer ou simplesmente perceber o organismo como um organismo, o metabolismo como um metabolismo, etc., não é suficiente para ‘vê-lo’; é necessário apelar para algo que não é imediatamente dado: um esquema ou uma ideia (eidos) que ordena os fenômenos observados e torna possível perceber, por exemplo, a troca ativa que ocorre em uma célula e mantém sua unidade interna. (DEWITTE, 2002, p. 448).

A partir deste pressuposto da filosofia jonasiana, é possível afirmar que o conhecimento não só da vida, mas também de todos os fenômenos da realidade passariam por este mesmo caminho. Estes esquemas ou ideias que intermediam (ou organizam) o conhecimento da realidade, mencionados por Dewitte, expressam-se na faculdade da imagem e têm na visão humana o seu principal meio. Visto que, conforme lembra Wendell Lopes, para Jonas o corpo é a fonte, a condição de possibilidade de toda a experiência, e não o objeto de um princípio transcendente a ele, “porque (o corpo) é aquilo que torna possível tal conhecimento” (LOPES, 2014, p. 153).

O conhecimento, desta maneira, consiste em uma interpolação entre os dados apreendidos e os eidos que os organizam esquematicamente para, assim, tornarem-se perceptíveis. Os *eidos*, provindos da experiência do corpo vivo que vê e refletidos pela memória do sujeito que conhece, surgem como os organizadores que transformam o que muda (a realidade) em algo que permanece, ou seja, as ideias. A nossa constituição corporal, que nos proporcionou a livre disposição dos *eidói* é o passo a mais da liberdade, “uma vantagem e uma via de acesso privilegiado” (DEWITTE, 2002, p. 449) que nos torna os seres aptos a compreender a realidade da vida e do mundo.

Estar preparado, ou melhor ainda, ser iniciado, é ter recebido, ao compartilhar o esquema de organização, a chave que pode abrir esse aspecto do mundo, dar acesso a essa outra parte do ser, dar acesso a esse novo tipo de objeto. Quem não tiver essa chave,

esse esquema de abertura, perderá o que há para ver. (DEWITTE, 2002, p. 449).

Dewitte observa que Jonas propõe que a nossa corporeidade nos dá condições de “inferir” certos aspectos da existência viva, os quais também funcionam como uma espécie de “esquematismo” atuante do ser vivo que percebe a vida, já que “estamos preparados pelo que somos” (PL, p. 82). Ou seja, há a “interpolação da identidade interna” (PL, p.82) e dos dados observados e pela experiência de sermos vivos concluimos que “o mero fato morfológico da continuidade metabólica é compreendido como ato incessante; isto é, a continuidade é compreendida como auto continuação” (PL, p. 82).

Para o autor, Jonas toca diretamente a questão clássica de Hume e Kant quanto ao lugar da causalidade no conhecimento. Visto que a solução jonasiana rejeita a visão kantiana das categorias *a priori* do entendimento e propõe o conhecimento como resultado da interpolação entre “os esquemas provenientes de nossa própria experiência como seres corporais” (DEWITTE, 2002, p. 450), ou seja, da “identidade interna” do sujeito que conhece, e a realidade apreendida.

O ponto decisivo, o nó do pensamento de Jonas, está na conjunção de um pensamento de esquematismo e um pensamento de corporeidade. Deve ser entendido que é a nossa corporalidade que nos dá o esquema ou a chave que precisamos. (DEWITTE, 2002, p. 450).

Desta maneira, a questão epistemológica na filosofia de Hans Jonas, embora o autor não a trate de modo especial, configura uma parte muito necessária para a compreensão do seu projeto filosófico. Pois, a partir do pensamento sobre as condições do conhecimento humano na perspectiva do autor, poderemos pensar a relação entre a percepção humana e a ética em sua filosofia, isto quer dizer, em que medida a forma como percebemos o real influencia o *ethos* humano.

3.5

Os pressupostos metafísicos do conhecimento

Pensar a percepção humana e a constituição do que chamamos espiritual como fruto da corporeidade e não como proveniente de uma instância exterior à matéria e, ao mesmo tempo, não resumir os fenômenos do espírito à atuação de

causas mecânicas, é a maneira de Jonas conciliar o dualismo espírito-matéria, o qual resultou nas duas posições monistas antitéticas, respectivamente, o idealismo e o materialismo. Para Jonas, ambas as posições falharam em suas concepções parciais do real.

Essas tentativas (de explicação da condição humana)³⁹ devem ir além da abstração parcial (corpo e alma, extensão e pensamento, e assim por diante) em direção ao terreno oculto de sua unidade e, assim, lutar por um monismo integral num plano acima das alternativas solidificadas. (PL, p. 19).

Devido ao teor da proposta ontológica de Jonas, que se posiciona do lado do monismo imanentista⁴⁰ e, apesar da crítica⁴¹ e de certa ressalva, acreditamos que o autor tenha se inspirado na filosofia de Spinoza para pensar. Mesmo considerando a solução de Spinoza a mais eficaz no combate ao dualismo, já que no sistema spinozano “a essência do ser orgânico é vista, não no funcionamento de uma máquina como um sistema fechado, mas na sequência sustentada de estados de uma pluralidade unificada” (PE, p. 217), Jonas critica o paralelismo psicofísico da interação mente e corpo proposto pelo autor.

Contudo, a concordância quanto às bases ontológicas do ser conduz Hans Jonas a aproximar-se mais uma vez de Spinoza no tocante à questão do conhecimento, ou melhor, na resposta sobre as possibilidades humanas de conhecer o real. Semelhantemente ao modo spinozano⁴², Hans Jonas discorre sobre três modos de conhecimento em uma carta didática⁴³ à sua esposa Lore Jonas publicada nas suas Memórias. Antes de nos aprofundarmos na apresentação destas, faz-se necessário compreender algumas premissas deste postulado.

³⁹ Complemento acrescentado à sentença para melhorar a compreensão do sentido da frase.

⁴⁰ Em *Spinoza and the Theory of Organism*, Hans Jonas faz um elogio ao filósofo do século XVII por considerar que a sua teoria desdobra “importantes implicações para a filosofia do organismo” (PE, p. 210). Inclusive, Spinoza foi tema de algumas aulas ministradas por Jonas entre 1952 e 1953 no Carleton College, em Ottawa no Canadá. Transcrições e manuscritos conservados no Arquivo filosófico da Universidade de Konstanz, na Alemanha, Ref: HJ-20-4.

⁴¹ Jonas critica o paralelismo psicofísico de Spinoza no artigo *Parallelism and Complementarity: The psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr*, publicado em GRENE, Marjorie; NAILS, Debra (eds). *Spinoza and the Sciences*, 1986, p. 237-247.

⁴² Spinoza considera que os seres humanos acessam três gêneros do conhecimento: o primeiro gênero do conhecimento é o imaginativo, o qual conhece através das imagens formadas pelas afecções que sofre o corpo, é o conhecimento vago ou por opinião ou das ideias inadequadas (singulares); o segundo gênero é o racional, no qual temos as ideias adequadas e formamos as noções comuns (universais); e o terceiro gênero, que responde pelo conhecimento intuitivo, o *amor dei intellectualis*.

⁴³ Carta didática nº 120, de dezembro de 1944, enviada do *The Jewish Field Refit*, frente de batalha dos aliados contra as forças do eixo na Itália.

Na carta, o autor explica à Lore sobre a importância das questões de fato (*matter of fact*) da vida como manifestações primárias do espírito, no sentido de que mesmo a mais ínfima forma de vida é um indivíduo em sua essência, pois “a estrutura fundamental da vida (...) é organizada em unidades autocentradas” (ME, p. 231-232) e isto expressa uma forma espiritual. Que a individualidade orgânica é a pré-condição para o surgimento da manifestação mais requintada do que chamamos espiritual, de modo que, “a primeira é a fase preliminar da segunda, a segunda é a superestrutura da primeira” (ME, p. 232). Além da explicação ontológica de tais considerações, Jonas nos traz nesta carta pressupostos metafísicos subjacentes a estas elucubrações:

Agora, a verdade fundamental é que o espírito é em princípio e afinal preocupado com as questões de fato. Com todas as questões de fato? Com mais do que tudo: como cognitivo ele se preocupa com o conteúdo de sua existência, como criativo ele está preocupado com aqueles que ainda serão criados. (ME, p. 233).

Isto é, o surgimento da vida configura a manifestação do movimento do espírito que se preocupa com *matters of fact*⁴⁴, com as questões de fato, que envolvem as condições de sua existência. Tanto a expressão mais elementar desta preocupação, o querer perseverar na existência inerente a todos os seres vivos, quanto as mais rebuscadas, como a preocupação ética sobre a existência das gerações futuras, mostram-se como a manifestação do interesse do espírito em sua auto objetificação, se a “‘objetividade’ é a lei de todos os atos espirituais” (ME, p. 236).

Para compreendermos melhor esta premissa, temos que ter em mente a especulação cosmogônica de Hans Jonas formulada em *Matéria, Espírito e Criação*. Neste texto, especificamente na parte 13, que fala sobre “o início do mundo como auto alienação da mente primordial: o que é verdadeiro e falso na dialética de Hegel” (MM, p. 187), Jonas argumenta que a ideia da auto alienação do espírito original concebida por Hegel, a qual já supõe um único processo global “o qual é garantido o sucesso desde o início” (MM, p. 187), deve ser negada. A justificativa

⁴⁴ *Matter of fact* é uma expressão usada para se referir objetivamente a algo. É uma forma objetiva, definida como algo que pertence à esfera dos fatos e não das opiniões. Frequentemente traduzido por “em realidade”. Originalmente, tem uma conotação jurídica que se ocupa da verdade dos fatos. Cf. Oxford dictionaries: https://en.oxforddictionaries.com/definition/matter_of_fact. Acesso em 03-02-2019.

para esta negação é sóbria, já que, além do otimismo de uma metafísica do sucesso, Hegel, argumenta Jonas, não tinha a noção de infinitude universal que temos hoje. E, desta maneira, não possuía o conhecimento da raridade que é a vida na imensidão universal. “‘O infinito desses espaços que não me conhecem’, só agora, através do tremendo aumento de distâncias e massas mensuráveis, tornou-se concreto para nós, e, portanto, ainda mais esmagadores” (MM, p. 188). Em seu lugar, o autor propõe a conjectura cosmogônica alternativa da renúncia de poder por parte da mente primordial “em favor da autonomia cósmica” (MM, p. 189). Ou seja, o espírito ou mente primordial cedeu a si mesmo e o seu destino “inteiramente ao universo explosivo externo e, assim, às chances puras das possibilidades nele contidas sob as condições do espaço e do tempo” (MM, p. 189). A razão para tal decisão por parte do espírito primordial, observa Jonas, é impossível saber, o que se pode especular é que “apenas no interminável jogo do finito, na inesgotabilidade do acaso, na surpresa do não planejado, e no sofrimento causado pela mortalidade, pode a mente experimentar a si mesma na variedade de suas possibilidades” (MM, p. 190). De qualquer modo, a mente primordial tornou-se imanência, “a partir de então, as coisas procederam apenas de maneira imanente, sem mais intervenção da transcendência” (MM, p. 190). Assim, argumenta o autor,

a criação não tinha poder algum para produzir a antítese a partir de si mesma, mas teve que trilhar seu longo caminho através do espaço e do tempo, ligada às transformações cumulativas e graduais permitidas pela lei de autodesenvolvimento e de consolidação da natureza, da mudança externa e de sua própria dotação interior. (MM, p. 190).

Dessa forma, sem a garantia da realização da autoconsciência absoluta, nem a culminação da razão que governa a história, a auto objetificação do espírito ou mente primordial que quer experimentar a si mesmo está nas nossas mãos: “os únicos portadores da mente conhecidos por nós, isto é, seres capazes de saber reflexivo e, como resultado, de agir a partir do livre-arbítrio no mundo, um agir que à luz de nosso conhecimento está se tornando cada vez mais poderoso” (MM, p. 190).

Aí resulta a nossa responsabilidade para com a causa divina, pois “não há dúvida de que temos o poder em nossas mãos para frustrar o propósito da criação - e isso precisamente em seu aparente triunfo em nós - e que talvez tenhamos energia para fazê-lo” (MM, p. 191). O chamado para a responsabilidade deriva de nossa

capacidade de intervenção no fluxo natural dos acontecimentos e da nossa capacidade de *ver*, reconhecer o bem em si da existência e da sua continuidade sem excesso de intervenção.

3.6

Os três modos de conhecimento

Após a digressão que efetuamos para compreender os pressupostos metafísicos subjacentes aos três modos de conhecimento, voltamos às considerações epistemológicas da carta 120, de dezembro de 1944. Nesta carta, Jonas propõe que o “espírito” ou mente “visa à cognição ou à apresentação do ser, e emprega seus símbolos abstratos e metafóricos para esse objetivo” (ME, p. 233). Entretanto, como podemos compreender a manifestação deste fim do “espírito” na realidade?

Tal objetivo, de acordo com o autor, perpassa a constituição imanente de produção do real, a qual é caracterizada por Jonas como a auto objetificação do espírito, na medida em que o resultado imediato do devir de si mesmo é o seu objeto. Neste processo, “o espírito encontra a si mesmo, e prefere primariamente permanecer em si como o meio de sua própria natureza intimamente familiar” (ME, p. 233). Na aventura de constituição do real, descreve Jonas, quanto mais a mente primordial se demora em si mesmo, “mais esta região entre o crescimento constante de novos estratos, em que esta auto relação faz parte, aumenta em sua variedade de figuras, em seus entrelaços e em sua extensão” (ME, p. 233). Isto caracterizaria a execução de uma espécie de teleologia mas sem fim previamente assegurado.

Desta maneira, toda a trajetória do desenvolvimento da vida consiste em movimentos do “espírito” ou mente primordial em se auto experienciar. Por isso, as *questões de fato*, ou seja, as condições de realização destes movimentos (o que inclui, naturalmente a materialidade) constituem as condições de possibilidade da cognição do espírito por ele mesmo. “Isso é porque o espírito, em última análise, quer ser medido pelas coisas, pela realidade do ser. Tudo o que é vem de questões de fato (*matters of fact*).” (ME, p. 233). Desta maneira, o que se manifesta expressa “as questões de fato do ser em si, a verdadeira realidade - o mundo - em sua possível delimitação” (ME, p. 234).

Estas sentenças expressam o amálgama ontológico entre mente ou espírito e matéria como constituintes do real. A unidade ontológica que se manifesta duplamente originou a diversidade de formas de vida e, portanto, modos distintos de percepção através do processo de evolução. Coube a nós, humanos, culminarmos nos seres que expressam mais objetivamente a manifestação do espírito no conhecimento do real, a ponto de sermos os seres que refletem sobre si mesmos. Para Jonas, isto configura a realização mais próxima da preocupação “objetiva” do espírito que “objetifica” a si mesmo, ou seja, que reflete sobre a sua própria natureza e sobre a sua relação com o que é.

O ser humano e seu espírito - em si um dos mais importantes fatos e provavelmente o mais interessante, o qual só se revela funcionalmente em suas manifestações: um pedaço do próprio mundo, mas ao mesmo tempo possuindo todo o mundo, incluindo ele mesmo, como objeto e restabelecendo infinitamente esses objetos através de suas reaproximações e refrações. (...) Mas como também acompanhamos o espírito em sua tentativa abrangente de interpretação (objetivação), experimentando isso junto com ele, e como também entendemos apenas isso como sua auto atestação, assim, enquanto nos mantemos no ideal, somos, não obstante, direcionados para a verdade e para a realidade: em direção à cognição da questão de fato do ser humano, sua natureza, sua essência e sua atualidade. (ME, p. 234).

Aqui Jonas faz um importante postulado sobre as possibilidades epistemológicas humanas: o direcionamento para o real e para a verdade enquanto potencial humano. Mas, afinal, o que isto significa?

Para o autor, em nossa relação com *matters of fact*, questões de fato ou realidade, “três estratos entrelaçados” do real se mostram acessíveis a nós, os quais podemos nomear de três modos de conhecimento: o conhecimento reflexivo, que testemunha a realidade do espírito; o conhecimento racional, que tem por objeto questões de primeira ordem; e o conhecimento da historicidade enquanto imagem que subjaz aos humanos.

Novamente estamos lidando com questões de fato - neste caso, em três estratos entrelaçados: a questão de fato deste testamento (do espírito), que pode permanecer poderosamente por conta própria, à medida que ele atende a grandes obras; as questões de fato sobre o que isto trata, o seu “tema”, a intenção cujo fim é sempre o mundo como atualidade de primeira ordem; e a questão de fato da historicidade do ser humano, que está por trás dele. (ME, p. 234).

Jonas assinala que o conhecimento como historicidade “demanda de sua apreensão a relação mais ampla e atenta de todas com as coisas, uma vez que os outros (modos) se refletem, aparecem e vêm à superfície visível nele” (ME, p. 234). Pois, este modo de conhecimento refrata os outros dois modos na medida em que “compreende-os em sua atividade interpretativa ou reprodutiva com variada sorte” (ME, p. 234). Ou seja, esta maneira de conhecer produz uma imagem sobre as outras duas e se mostra como o acesso mais comum e mais errático do ser humano ao conhecimento. “A historicidade é para nós uma porta e, muitas vezes, um caminho labiríntico para o mundo. Isto sendo uma porta, tomada juntamente com seus erros, pertence à essência do espírito” (ME, p. 234). No sentido de que a experiência da historicidade é essencial ao espírito como ponto de partida da cognição sobre si mesmo, pois através da história se constrói a imagem que o humano tem de si e das coisas que constituem a realidade, em seus erros e acertos.

Contudo, argumenta Jonas, “se quisermos chegar à verdade do tema (*subject*) *qua* tema, isto é, na cognição correta que é fiel aos fatos, então não devemos permanecer em uma intuição estética ou uma mera apreciação retrospectiva da criação da historicidade” (ME, p. 234). Mas sim nos atentarmos à relação que temos com a verdade das coisas enquanto manifestação do desenvolvimento do espírito em devir. “À verdade do ser humano pertence a sua relação com a verdade – portanto, (com) as próprias coisas” (ME, p. 235), de modo que esta postura perante o real “deve ser o nosso fio condutor nas nossas andanças ao longo das formações do espírito” (ME, p. 235). Ou seja, Jonas nos remete novamente ao lugar clássico dos seres que se perguntam, estabelecem e se relacionam com um sentido de verdade, aqui definido como “um estrato interpretativo sobre o ser, que é em si um grande fato por si mesmo” (ME, p. 235).

Temos, assim, a objetivação do real pelo espírito manifestada através de três modos de conhecimento humano, os quais configuram movimentos do “espírito sobre si mesmo de encontro à realidade” (ME, p. 236). Esses movimentos do espírito manifestados em nós são frutos de um processo da história do ser que “tornou-se visível pela primeira vez no aparecimento da vida, quando a matéria pela primeira vez sentiu a si mesma na mais escura sensação de estímulo da substância viva” (ME, p. 236), dando início à longa jornada de auto objetivação. À nós, coube reconhecer neste movimento, o qual denominamos modos de conhecimento, “um

sentido de existência, de substância, a qual é executada por si mesma, desde que nós viemos dela e fazemos parte dela” (ME, p. 236).

Jonas resume estes movimentos, os quais nomeamos três modos de conhecimento expressados por nós humanos, da seguinte maneira: “Primeiro, portanto, alcançar o ser e intuir⁴⁵; então entender e amá-lo; finalmente refletir e testemunhar: isso é o todo da sabedoria: ‘todo o resto é comentário’. (ME, p. 236). Notadamente, estes três modos de conhecer o real possuem algumas nuances da epistemologia spinozana, admitida pelo próprio autor na medida em que ele reconhece que o terceiro modo de conhecimento, o mais sublime, assemelha-se ao *amor dei intellectualis*. “O resultado, presente no espírito humano, é expresso mais plenamente por Spinoza: o *amor dei intellectualis*, a intuição intelectual do ser, é uma parte do in(finito) amor com o qual o divino ama a si mesmo” (ME, p. 236).

Todavia, Jonas tem plena ciência que nem todos os humanos atenderão a esse tipo de “chamado” do ser, quer dizer, nem todos manifestarão o apreço ou reconhecerão a divindade que carregam consigo na medida em que somos a expressão mais apurada do espírito primordial que experimenta a si mesmo.

Como fazer isso? Não é uma objeção dizer que nem todos podem fazê-lo - e que apenas alguns poucos podem fazê-lo completamente. É um ideal - o imperativo antropológico. Mas praticamente todos podem alcançar a primeira parte. A capacidade para isso pertence ao equipamento genérico do *Homo sapiens*. (ME, p. 236).

Temos, assim, o primeiro modo de conhecimento, descrito pela capacidade de “alcançar o ser e intuir”, no sentido de apreender a presença das coisas e remetê-las à uma ideia pré-estabelecida pela historicidade, como a forma básica de percepção humana.

Daí a importância da historicidade para a formação da imagem de mundo⁴⁶ e do lugar do ser humano no contexto geral das coisas, como também da imagem do humano como ser natural. Ou seja, de acordo com este postulado, e com os pressupostos da heurística do temor, a ética será mais abrangente e efetiva à medida em que trabalhar com as imagens pré-concebidas, seja no âmbito da desconstrução

⁴⁵ Intuir neste contexto possui uma aproximação com um tipo de compreensão como “por instinto”, algo muito diferente do sentido de intuição adotado por Spinoza.

⁴⁶ Trataremos desta questão mais adiante no trabalho quando adentrarmos a ética. Se o niilismo ético reverbera com graves consequências para a contemporaneidade, as suas raízes devem ser apontadas e discutidas, conforme nos mostra o esforço de Hans Jonas nesta direção.

como da referência, já que estas são as representações primeiras do processo cognitivo humano. “Como, então, realizar a primeira parte. É o fundamental de tudo”. (ME, p. 236).

O segundo modo de conhecimento mencionado por Jonas, em sua carta à Lore, pode ser classificado como o modo racional de conhecer o mundo. No entanto, não se trata da racionalidade estritamente cientificista, mas sim da razão que quer apreender as causas dos eventos sem se limitar ao aspecto mensurável das coisas.

O segundo (modo de conhecer)⁴⁷ poderia ser considerado um esforço genuíno muito mais do que tentar isso - se ‘entender’⁴⁸ não incluir necessariamente apenas a descoberta independente, mas também aprender o que já foi pensado, descendo uma parte maior ou menor do caminho. (ME, p. 236).

Ou seja, pelo conhecimento racional construído ao longo da história humana podemos compreender melhor o estado atual das coisas e construir uma imagem que seja mais adequada à “verdade” do mundo da vida enquanto manifestação do espírito. Jonas menciona o afeto de amor pelo mundo como consequência deste modo de conhecer: “O que, então, pode ‘amar o espiritual’ (ou amar o espírito) significar além de amar o ser? O que isso significa que não seja estar interessado em questões de fato? (ME, p. 235).

E, por fim, o terceiro modo de conhecimento, caracterizado pela capacidade de refletir e testemunhar o conhecimento da “verdade” do ser, compreendida como processo de auto objetificação do espírito em devir, pois “todo o progresso e toda a renovação do espírito na terra cresce a partir da nova descoberta ou recuperação do mundo, da natureza” (ME, p. 235). Contudo, admite Jonas, “a terceira parte é para os escolhidos, aqueles que testemunham pela humanidade, o que também a torna a mais difícil” (ME, p. 236). Esta seria a aproximação de Jonas ao amor dei intellectualis de Spinoza como conhecimento de terceiro gênero.

O que nominamos os três modos de conhecimento em Hans Jonas se assemelha aos três gêneros do conhecimento em Spinoza:

O conhecimento de primeiro gênero ou imaginativo, o qual é resultado das afecções que o corpo sofre na formação das imagens. E, por isso, é caracterizado

⁴⁷ Complemento acrescentado para maior inteligibilidade da frase.

⁴⁸ Tradução de *fathom*, que significa compreender algo após uma profunda reflexão. Cf. Oxford dictionary: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/fathom>.

como um conhecimento que carece das causas reais que regem as relações entre as coisas, um conhecimento que gera ideias inadequadas. Marilena Chauí define o primeiro gênero de conhecimento spinozano da seguinte maneira: “A imaginação, como demonstraram as Partes II e III da Ética, embora seja um conhecimento imediato de coisas singulares existentes, vê-se enredada na fugacidade da imagem, logo substituída por outras tão fugazes quanto a primeira” (CHAUÍ, 2011, p. 211). A consequência do caráter fugaz do primeiro gênero de conhecimento se traduz, de acordo com Chauí, como fraqueza de juízos, situação esta que dispõe o sujeito da ação ética ao jugo de imperativos que norteiam o agir. “Quanto mais fraca a imagem (isto é, quanto mais abstrata a síntese e quanto mais desmemoriada a lembrança de sua aparição), mais imperioso o exemplar e mais imperativo o juízo” (CHAUÍ, 2011, p. 212). De fato, Jonas não nos dá muitas pistas sobre o funcionamento do primeiro modo de conhecimento, apenas nos diz que se refere à “atingir o ser e intuir”, o que nos remete a uma ideia de alcance de uma condição pelo ser humano a qual é possível compreender quase que instintivamente o que se apresenta, já que esta capacidade “pertence ao equipamento genérico do homo sapiens” (ME, p. 236). Portanto, é possível que o autor esteja de acordo com o assentimento de Spinoza sobre o gênero de conhecimento imaginativo e, até mesmo, tenha vislumbrado aí uma pista para pensar uma regulação ética para civilização tecnológica através da suscitação de imagens que conduzam os humanos atuais a agirem de maneira a garantir um modo de existência digno aos humanos do porvir.

O segundo gênero de conhecimento spinozano é o racional, ou seja, a produção de ideias adequadas sobre as coisas, é o conhecimento das causas subjacentes aos fenômenos. Jonas parece concordar com Spinoza quanto ao conhecimento racional ser um segundo tipo de acesso ao real. Todavia, o autor parece ultrapassar a noção moderna de conhecimento racional admitida por Spinoza, já que esta mesma razão é objeto de crítica quanto à instrumentalização da vida por ela proporcionada. Além disso, Jonas parece considerar, conforme demonstra sua assertividade quanto à natureza do que vem a ser “compreender”, que o movimento do espírito requer um alargamento histórico do pensamento a fim de realmente compreender as causas dos fenômenos.

Quanto ao terceiro gênero do conhecimento de Spinoza, *amor dei intellectualis*, o amor intelectual de deus, Jonas anuncia que esta é a expressão mais apurada da auto objetivação do espírito, a qual encontra no ser humano o seu lugar:

“Nesta tarefa infinita, que o espírito toma sobre si mesmo de encontro a realidade, o ser humano alcança uma de suas determinações, se não a sua determinação” (ME, p. 236). Esta determinação consiste na intuição intelectual do espírito como parte do amor infinito do espírito por si mesmo.

Os três modos de conhecimento descritos por Jonas se apresentam como uma ferramenta intelectual que pode nos trazer mais clareza quanto à questão da imagem no pensamento do autor e sobre o papel que a imagem desempenha na ação ética.

3.7

Da relação entre imagens e afetos

Vimos acima uma possível interpretação epistemológica do pensamento Hans Jonas na carta 120, a qual foi remetida do campo de batalha da segunda guerra mundial à sua esposa, Lore. Propusemos que os três modos de auto objetivação do espírito através das questões de fato, *matters of fact*, explicitados por Jonas nesta carta consiste em três modos de conhecimento acessíveis aos humanos e os quais evidenciam o ápice do alcance da objetivação da realidade pelo espírito ou mente primordial em seu devir de auto (re)conhecimento.

Ao que nos indica Jonas, a objetivação do real é uma “finalidade” da mente primordial em devir através da impermanência da vida, já que a “objetividade é a lei de todos os atos espirituais” (ME, p. 236). A objetivação, contudo, é caracterizada não somente por seu aspecto racional de definição adequada do objeto mediante leis da razão, ou mesmo pela reflexão que testemunha a própria divindade da mente, mas antes, e de maneira prioritária, pela relação que nós humanos temos com as representações, ou seja, com as imagens “intuídas” (sentido próximo à intuição em Kant) do real. Isto quer dizer, com as impressões ou afecções produzidas em nosso contato com o mundo. Todavia, nem todas as impressões ou afecções nos são claras devido à natureza de cada sentido na síntese desses dados, o que explicaria a nobreza da visão, já que, de fato, ela é o sentido que melhor expressa a objetividade do real. E, portanto, é o meio perceptivo que originou as manifestações mais abstratas da nossa relação com o mundo.

Contudo o ganho em objetividade tem como contrapeso a eliminação dos dados causais na percepção do real, de acordo com o postulado do autor. Conforme dissemos anteriormente, a causalidade, para Jonas, é um dado do corpo e como tal

requer uma análise fenomenológica do sentido afetado pelas “impressões e afecções” a fim de esclarecer quais os mecanismos envolvidos na formulação desses dados em conteúdos perceptíveis⁴⁹. Como imagens ou representações de significado na imaginação, os conteúdos apreendidos pelos sentidos “em graus diferentes, eliminam a impressão de sua própria constituição causal” (PL, p. 29) para, assim, tornarem-se compreensíveis.

Cabe-nos retomar alguns pressupostos básicos para elaborarmos de forma mais consistente a formação das imagens através das “impressões” do corpo.

Em primeiro lugar, temos que considerar a neutralização dos impulsos, impressões ou afecções advindas do real na assimilação dos dados para a formação de uma imagem referencial pela visão. Já que, mesmo não possuindo a capacidade de apreender a causalidade dos dados, expressa na força de contato que o tato, por exemplo, consegue captar, a visão é o sentido que melhor integra desses dados. Temos, então, que a integração dos dados só é possível por esta espécie de “cancelamento” dos impulso, sejam luminosos ou de outra natureza, em prol da formação da imagem.

Em segundo, notemos que, para Jonas, o tato, o sentido que desempenha a melhor apreensão da experiência de força, portanto, da causalidade, possui uma dimensão mental: “Há um lado mental na performance mais elevada do sentido do tato” (PL, p. 141) que aproxima a sua relação com a visão. “Resumidamente, é a faculdade da imagem, em termos clássicos: *imaginatio*, *phantasia*, que faz o uso dos dados do tato” (PL, p. 141). Temos, desta maneira, a faculdade da imagem como integradora dos dados tácteis e, pode-se supor, dos demais sentidos na medida em que os dados apreendidos são remetidos em alguma instância à memória. Todavia, é importante ponderar que a síntese dos dados apreendidos pelos sentidos são efetuadas por eles mesmos, mas a sua referência se ancora na imaginação, portanto, nas imagens internas das experiências passadas.

Em terceiro lugar, a preponderância da capacidade para a imagem ou imaginativa na percepção do real pelos seres humanos se justifica pelo ganho objetivo alcançado ao longo do desenvolvimento dos animais superiores, no qual a visão foi o principal meio.

⁴⁹ No subtítulo Sobre o *a priori* do corpo na percepção do real, discorremos um pouco mais sobre os limites da percepção dos dados que se apresentam.

A completa neutralização do conteúdo dinâmico no objeto visual, a expurgação de todos os traços de atividade causal de sua apresentação, é uma das principais realizações do que chamamos de função-imagem da visão, e resulta em um equilíbrio sutil de ganho e perda na economia cognitiva do homem, a criatura preeminentemente da visão. (PL, p. 146-147).

Deste modo, a faculdade da imagem, a qual se sobressaiu como meio principal das síntese das afecções e impressões dos sentidos em uma escala mais objetiva do real, em seu “equilíbrio sutil de ganho e perda”, caracteriza-nos, segundo Jonas, como seres que percebem as coisas do real de modo distinto de como somos afetados. Já que a causalidade experimentada pelo corpo é neutralizada em razão de uma objetivação mais consistente do real. “O ganho é o conceito de objetividade, da coisa como ela é em si mesma distinta da coisa que me afeta” (PL, p. 147).

É de se pressupor, de acordo com as observações do autor, e conforme postula Jacques Dewitte, que o ser humano encontrou na faculdade da imagem um meio organizador do dinamismo das impressões do real. Pois, provavelmente, se não houvesse a neutralização dessas impressões pela visão, o nosso processo cognitivo seria, talvez, algo mais turbulento. O fato é que, para o autor, esta diferença entre o que existe e como nós percebemos o que se apresenta como um ganho objetivo da mente primordial. Portanto, se o espírito ou mente primordial alcançou no humano o maior ganho em objetividade em sua aventura de ser vivo, isto foi proporcionado graças ao desenvolvimento da visão humana em suas características atuais.

Podemos seguir esta pista para pensar como as imagens, produtos das impressões sensíveis, as quais atuam no *intermezzo* entre o corporal e o mental, ou melhor, entre “os dois lados da mesma moeda”, influenciam nas relações humanas, portanto, nas ações.

Considerando-se a natureza das imagens como provindas da síntese das impressões ou afecções sensíveis, é possível que Jonas tenha se inspirado no debate moderno sobre a origem das relações de causalidade no conhecimento do real para pensar a questão. Contudo Jonas não se alinha nem com o ceticismo de Hume e tampouco com a proposta transcendental de Kant. A novidade jonasiana, conforme mencionamos anteriormente, reside em considerar a causalidade como uma experiência básica de todos os corpos vivos, a qual se fundamenta nos esforços das ações dos corpos em resistir ao impacto da força da matéria do mundo. Ela está

enraizada “onde a interioridade transcende-se ativamente no exterior e continua nele com ações” (PL, p. 23). Ou seja, para Jonas, a questão da causalidade e, portanto, do conhecimento das relações que se apresentam, está ancorada na experiência das relações de força e intensidade do “corpo intensivo-extensivo do eu que existe, ao mesmo tempo para si e no meio do mundo” (PL, p. 23).

Ora, se a visão é, por excelência, o principal sentido de apreensão do real e em seu exercício apresenta as imagens despidas das relações causais devido à sua capacidade de neutralizar o dinamismo do real, isto significa que como meio prioritário de acesso à realidade, quando não acompanhada da experiência e dos dados dos demais sentidos, a visão remete o que se apresenta ao jogo da imaginação, com suas vantagens e desvantagens. A vantagem está na riqueza do potencial criativo e inventivo da imaginação quanto a qualquer tema. A desvantagem, por sua vez, é muito séria, pois quando as imagens que se apresentam são tomadas como fonte exclusiva de conhecimento do real sem a sua complementação através de outras fontes de dados que a justifiquem, tornamo-nos facilmente equivocados.

Neste sentido, Jonas mais uma vez se aproxima de Spinoza. Marilena Chauí observa que para Spinoza “a marca da imagem é a abstração, no sentido rigoroso do termo, isto é, separação: a imagem é o que está separado de sua causa real” (CHAUÍ, 2011, p. 81). O conhecimento imaginativo é caracterizado por ser o lugar das ideias inadequadas, tornando-se perigoso quando tomado por lugar das ideias adequadas no conhecimento do real. “A imagem é uma força do corpo e, lembra Spinoza, seria uma força da mente se esta, ao imaginar, soubesse que imagina, isto é, que percebe as imagens das coisas, e não suas essências” (CHAUÍ, 2011, p. 82). No entanto, se para Spinoza o conhecimento sobre as causas só pode ser fruto da razão, para Jonas a causalidade é experienciada pelo corpo, mesmo tendo em vista que a nossa constituição corporal é de tal forma que a visão se tornou o sentido proeminente de acesso ao real.

A postura jonasiana se explica pelo assentimento do autor quanto à natureza da causalidade: esta se caracterizaria, de acordo com o autor, por ser “em primeiro lugar uma questão ontológica e não epistemológica” (PL, p. 23). Ou seja, as relações causais se remetem à experiência corporal dos seres e são percebidas de acordo com as constituições psicofísicas dos corpos: “Avançando do meu corpo, ou melhor, avançando fisicamente, construo a imagem de sua experiência básica (do

corpo) a imagem dinâmica do mundo - um mundo de força e resistência, ação e inércia, causa e efeito” (PL, p. 23).

Isto significa que devido à nossa constituição psicofísica, somos os seres que, primariamente, através das afecções produzidas do contato com o real, formamos imagens de mundo as quais se remetem à faculdade da imagem, da qual participa a memória e a imaginação.

Afinal, qual a relação entre afecção, ou impressão causada pelo contato com o real, e os afetos na filosofia de Hans Jonas?

Para explicitar esta relação, temos que ter em conta as principais premissa do estudo do autor sobre “a alma animal”, tratada no quarto ensaio de *The Phenomenon of Life*, intitulado *To move and to feel: On the animal soul*. Neste trabalho, Jonas propõe que o surgimento da locomoção e da percepção “abrem o maior capítulo na história da liberdade” (PL, p. 99), pois o mundo se descortina propriamente “apenas com o desenvolvimento dos sentidos específicos, estruturas motoras definidas e um sistema nervoso central” (PL, p. 100). Isto porque na vida animal a relação com o espaço se configura além da dependência e se mostra, também, como um lugar de liberdade na medida em que os animais superiores percebem à distância e, com isso, podem se dirigir ou não em função do que é percebido. Concomitante a esta relação com o espaço físico, há a relação com o tempo, de natureza interna, caracterizada pelo afeto que mantém o animal motivado ao encontro ou à fuga do que se apresenta. “Uma busca prolongada, na qual o animal combina o seu poder de movimento contra os da presa pretendida, evidencia não apenas faculdades de desenvolvimento motor e sensorial, mas também poderes distintos de emoção” (PL, p. 101). Se a lacuna espacial é preenchida pela locomoção, a emoção ou afeto animal é responsável pelo preenchimento da lacuna temporal em direção à um objetivo ou fuga de um perigo. Nesse sentido, a dimensão interna do animal se evidencia pelo desejo, pois, “o desejo representa o aspecto temporal da mesma situação a qual a percepção representa o aspecto espacial” (PL, p. 101). Temos, portanto, segundo argumenta Jonas, o desenvolvimento da senciência atrelado ao desenvolvimento da percepção. Por conseguinte, a afetividade expressa, por meio do desejo e da repulsa, a resposta subjetiva ao que se apresenta objetivamente, que por sua vez é fruto das impressões ou afecções percebidas pelo animal.

Diferentemente dos outros animais, de acordo com Jonas, a relação dos humanos com as imagens explicita a condição de seres que possuem uma maior

liberdade com as representações. Essa liberdade, conforme abordamos anteriormente, expressa-se tanto na percepção de uma imagem como imagem quanto na reprodução e invenção destas, como também, pelo desenvolvimento de capacidades mais abstratas a partir da faculdade da imagem. Contudo, postulamos que, quanto à resposta às representações que despertem o desejo ou a repulsa em uma primeira instância, nós humanos apresentamos uma responsividade muito semelhante aos demais animais. A justificativa para tal é encontrada nos três modos de conhecimento abordados por Jonas na *Carta 120 das Memórias*⁵⁰, pois o primeiro modo de conhecer o real, no qual os seres humanos “atingem o ser e o intuem” (ME, p. 236) parece estar mais próximo da responsividade às impressões e afecções do corpo no contato com a realidade. Apesar de seu entrelaçamento com o segundo e o terceiro modos, respectivamente “compreender” (*to fathom*) e “refletir” (*to reflect*), a intuição sensível (*to attain*), portanto o conhecimento por imagens, corresponde ao modo prevalente de conhecer a realidade.

Como esse primeiro modo de conhecimento do real também responde pela historicidade, que tem no imaginário um dos lugares de “armazenamento” de suas informações, é provável que Jonas tenha encontrado aí o lugar no qual a possibilidade da regulação ética se concretize de maneira mais eficaz através do trabalho com imagens que remetam à ameaça da imagem humana: “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados” (PR, p. 70), e isso se encontra no imaginário. Para o autor, justamente pelo fato de dispormos das imagens de modo livre, isto é, podermos convocar livremente as representações, temos a capacidade de mobilizar os afetos adequados à ação eticamente responsável. E é neste sentido que devemos compreender a relação das imagens com a afetividade no pensamento de Jonas. Pois o saber sobre a ameaça à imagem humana “aparece primeiro e, por meio da sublevação dos sentimentos, que se antecipa ao conhecimento” (PR, p. 71).

Todavia, a liberdade de evocar as imagens, que se torna um dever na Ética do Futuro, não é exercida por grande parte dos humanos. Ou seja, mesmo com a potência da liberdade imaginativa que nos é inerente, parece que, de modo primário

⁵⁰ Mesmo que Jonas não tenha desenvolvido propriamente as formulações teológico-epistemológicas das *Cartas Didáticas* em seu pensamento maduro, ao que indicamos, estas premissas subjazem ao seu pensamento da imagem como modo de objetivação do real e como portadora dos eidos referenciais para o entendimento do que se apresenta.

e prioritário, nós humanos temos a tendência a permanecermos sob a égide da passividade perante as imagens, não exercemos a sua livre convocação. Este, talvez, seja um de nossos maiores equívocos. Pois, se não exercermos ativamente a nossa liberdade galgada pela capacidade imaginativa, ficamos à mercê das imagem, dos símbolos e dos significados impostos sem ao menos nos questionarmos sobre a sua relação com o real.

Tal situação nos leva à conclusão que a produção dos sentimentos pela suscitação de imagens, que Jonas sugere em *O Princípio Responsabilidade*, sucederia se o uso da imaginação na convocação das representações de fato produzisse efeitos semelhantes aos da própria corporalidade no contato com a realidade. Pois, o aspecto interno-temporal da percepção que corresponde aos afetos ou sentimentos suscitados pelas representações, mesmo apresentando-se como um ganho em liberdade, dificilmente seria livremente invocado sem o seu correlato externo-espacial.

4

A crise ética da civilização tecnológica e as raízes representacionais da dissociação humanidade-natureza

A nossa investigação sobre a questão da imagem no pensamento de Jonas, que parte da hipótese da importância fundamental deste tema para a ação ética, envolve aventurar-se pelos escritos genealógicos do autor sobre a origem das representações que mediam a relação do humano com a realidade, ou seja, a natureza, com a finalidade de trazer tais imagens e ideias à reflexão. A tese de doutorado de Jonas, *Der Begriff der Gnosis* (1928), posteriormente publicada em uma versão para o grande público intitulada *The Gnostic Religion, the message of the alien god* (1958)⁵¹, mostra-se como um interessante registro da preocupação do autor, desde o princípio de seus escritos filosóficos, com a questão do niilismo ético, expresso no estudo dos modos de ser do imaginário gnóstico.

Com base no que dissemos no capítulo anterior sobre a questão da imagem no pensamento de Jonas, partimos do pressuposto que no espaço das ideias aberto pela transcendência da liberdade orgânica, através da capacidade imaginativa, instaurou-se uma ordem de representações que constituem o imaginário coletivo humano e que referenciam a relação com a natureza. Estas representações são frutos da historicidade humana, a qual é considerada por Jonas como uma das mais importantes questões de fato, *matters of fact*, por trás das interpretações do real: “a questão de fato da historicidade do ser humano, que está por trás dele” (ME, p. 234). Por subjazer às relações com a compreensão de mundo, “desde que todas as outras (questões de fato) se refletem nela” (ME, p. 234), temos que atentar particularmente à construção ulterior das ideias e imagens de mundo nas quais a nossa historicidade está mergulhada.

Dentro desta perspectiva, pode-se dizer que Hans Jonas identificou no gnosticismo surgido nos primeiros séculos da era cristã, umas das raízes do dualismo e do niilismo ético da civilização ocidental. A origem histórica reverbera em outro expoente dualista-niilista apontado por Jonas, o movimento existencialista

⁵¹ O texto de Jonas foi parcialmente publicado em 1934 com o nome de *Gnosis und spätantiker Geist*.

moderno. Este, apesar de muito recente, pode ser considerado como a manifestação mais impressionante, de acordo com as observações de Jonas, do niilismo na tradição filosófica.

Desta forma, faremos uma exposição do problema ético atual da relação dos humanos com a natureza e uma incursão nos escritos de Hans Jonas sob a orientação da temática que trata do niilismo moral como decorrente da concepção da existência de uma distinção substancial entre os seres humanos e a natureza advinda da herança gnóstica e, posteriormente, intensifica-se com a neutralização da imagem da natureza ocorrida na modernidade. Essa incursão tem a finalidade de apresentar os niilismos éticos gnóstico e moderno, com suas ideias e suas imagens resultantes do postulado da distinção substancial entre humanos e natureza, como raízes do niilismo ético contemporâneo em relação aos demais seres naturais e em relação à preservação das condições de existência dos humanos do futuro. Como também, mostraremos em que medida a mudança de perspectiva ontológica quanto ao significado da imagem da natureza, operada pela ciência moderna, influenciou o problema ético da civilização tecnológica.

4.1

Sobre a mediação por representações e o problema ético

De acordo com o que foi exposto anteriormente sobre a relação mediada do ser humano com a realidade, ficou claro que para Jonas a nossa percepção dos entes do mundo é mediada por representações dos *eidōs* das coisas ou formas as quais são adquiridas pela experiência. Podemos compreender o *eidōs* proposto por Jonas como pertencendo ao âmbito do conceito, da ideia referencial à qual nos voltamos para entender o que uma coisa é ou não é.

Neste sentido, é possível postular que as relações éticas de determinado tempo passam pelas imagens e pelos símbolos, ou melhor, pelos conceitos ou *eidōs* que são simbolizados e materializados, tornando-se assim parte da cultura e da construção de significados no imaginário dos povos. Desta maneira, para compreender a relação dos humanos com a realidade em uma época específica, torna-se necessário refletir sobre os *eidōi*, na medida em que configuram

idealizações, que predominantemente mediam determinado tempo e a atualização de seus significados no decorrer da história.

Os *eidói* podem ser interpretados como as imagens referenciais do imaginário de determinado tempo, materializadas em símbolos ou sob a forma de arquétipos na construção do imaginário de uma época e que, pela nossa historicidade, atravessam os tempos. O trabalho genealógico⁵² efetuado por Jonas, na busca de pistas sobre as visões de mundo e das ideias que culminaram na encruzilhada ética contemporânea, é um bom exemplo da importância da reflexão sobre as imagens que o ser humano cultivou de si e da natureza em nossa cultura ocidental.

Tendo em vista que nós humanos somos seres mediados por representações em nossa relação com a realidade e que estamos em um momento crítico, no qual o abuso tecnológico traz questões éticas jamais cogitadas anteriormente, a reflexão sobre as ideias e representações à respeito da natureza e do lugar do humano no mundo se tornam tão urgentes quanto a necessidade de se preservar as condições de existência da humanidade futura. Pois a última, ao que parece, só será possível mediante a concretização da primeira devido à velocidade do impacto humano sobre a ordem natural das coisas. A partir desta reflexão, será possível propor uma tentativa de estabelecer outras representações que correspondam a um paradigma menos autodestrutivo para a comunidade terrestre.

A relação humano – natureza parece estar assolada por representações que procuram neutralizar o valor da diversidade da vida, que despem a natureza de seu sentido de totalidade na qual estamos inseridos para transformá-la em algo apartado do ser humano e, assim, plenamente utilizável em nome do progresso material. Da mesma maneira, a imagem humana está ameaçada na medida em que os subterfúgios tecnológicos são utilizados para melhoramento do ser humano atual.

De acordo com Jonas, isso aponta para uma postura niilista do humano em relação à natureza, a qual é respaldada por uma série de ideias e imagens que diferenciam essencialmente humano e natureza. Esta diferenciação essencial entre humano e natureza, de acordo com o autor, se fortaleceu na modernidade com a mudança da imagem de natureza, que passou a ser concebida como estritamente mecânica: “Essa mudança na visão da natureza, isto é, do ambiente cósmico do

⁵² Como exemplo podemos citar, além do trabalho do autor sobre a gnose, o seu esforço em demonstrar em *The Phenomenon of Life* as mudanças de visões sobre a realidade viva e a reflexão histórica sobre as ideias que nos conduziram ao paradigma técnico-cientificista em que vivemos.

homem, está no fundo daquela situação metafísica que deu origem ao existencialismo moderno e às suas implicações niilistas” (PL, p. 216).

O estudo do autor sobre a gnose antiga, que traz algumas ideias advindas do dualismo entre existência corpórea e espiritual, mostra-se como um registro para mapear os pontos em comum e as diferenças deste com o niilismo moderno, o qual ainda vigora em nosso tempo.

Ao apontar para a recorrência do cultivo desses *eidōs* ou imagens da natureza e do ser humano como separados substancialmente, Jonas nos brinda com a possibilidade de tentarmos estabelecer outras representações que assumam um papel regulador a fim de evitarmos a catástrofe que parece se anunciar com o auxílio do advento tecnológico contemporâneo.

4.2

O problema ético da civilização tecnológica e a proposta de Jonas

Em tempos em que, provavelmente, a humanidade tenha se tornado uma agência geológica devido ao alcance tecnológico de suas ações, a chamada Era do Antropoceno⁵³, como se refere Bruno Latour⁵⁴ ao nosso momento histórico, o pensamento de Hans Jonas se torna cada vez mais urgente por trazer elementos filosóficos para a reflexão sobre as modificações do poder de ação humana e a necessidade de se pensar uma ética que corresponda ao *novum* da tecnologia contemporânea.

A obra *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979) traz o esforço intelectual de um dos maiores pensadores do século XX para fundar uma ética que seja adequada às dimensões do agir humano na era da tecnologia, ou seja, uma ética que coloca em pauta as consequências das ações humanas no presente com o intuito de garantir um futuro digno aos humanos do porvir.

⁵³ O conceito de Antropoceno foi proposto primeiramente pelo químico Paul Crutzen, prêmio Nobel em 1995 pelos seus estudos sobre a camada de ozônio. O conceito de Antropoceno engloba de maneira sistemática o impacto do modo de vida da humanidade moderna sobre a Terra ao atribuir o status de força geológica ao nosso agir coletivo. Atualmente existe um grupo de trabalho de cientista de diversas áreas, liderados pelo geólogo Jan Zalasiewicz, da Universidade de Leicester, que irá propor a adoção oficial do termo no encontro da International Commission on Stratigraphy, que integra a International Union of Geological Sciences (IUGS).

⁵⁴ LATOUR, Bruno. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, 2013, p. 9.

De acordo com Jonas, na sua obra de 1979, toda a tradição do pensamento ético compartilhou, até aquele momento, o seguinte pressuposto: a condição humana estava fixada em traços fundamentais. Partindo desta afirmação, poder-se-ia determinar as condições do que é bom para o homem, assim como, a escala do alcance da ação humana, que era previsível e definível de modo rigoroso.

Da mesma forma, o âmbito não humano era eticamente neutro, pois não havia a necessidade de se pensar os efeitos da ação humana na natureza das coisas dado a possibilidade de modificação ser superficial, pois a intervenção humana não afetava a ordem natural em escala global, apenas localmente.

Tais suposições, conforme o autor, perderam totalmente a validade contemporaneamente. Para Jonas, nas éticas do passado “o bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo” (PR, p. 35). No entanto, a condição humana mudou de forma radical com os avanços da tecnociência, exigindo, portanto, o exercício do pensamento em relação à nova esfera de ação da humanidade.

Vivemos em um tempo no qual a natureza modificada do agir humano, o poder adquirido via tecnologia, pode ocasionar o fim da presença humana na Terra pelas próprias mãos. Se no passado este tema era ficção, hoje esta situação configura uma possibilidade real do futuro humano devido à conjugação do desenvolvimento de tecnologia de destruição em massa, de técnicas de prolongamento e melhoramento genético da vida humana e aceleração da degradação ambiental do planeta.

Jonas alerta no prefácio da edição de língua inglesa de *O Princípio Responsabilidade* que a tecnologia moderna impulsionada pelas forças políticas do capital aprimorou o poder humano de maneira inimaginável. “É um poder sobre a matéria, sobre a vida na Terra e mesmo sobre o próprio homem; e este poder continua crescendo em um passo acelerado” (IR, p. IX). A urgência da questão implica a discussão ética e a adoção de medidas práticas em relação à ameaça latente de desfiguração do mundo e, conseqüentemente, do humano em um futuro não tão distante.

Uma possível paisagem catastrófica vem se afirmando como provável realidade devido à aceleração da exploração da natureza através dos meios tecnológicos e do modo de existência de nossa sociedade industrializada. Este

abuso nos aproxima da possibilidade de destruição das condições necessárias para a perpetuação de uma humanidade que, de acordo com Hans Jonas, seja digna deste nome⁵⁵.

Diante deste cenário contemporâneo, onde o agir humano ganha a cada dia mais poderes, Jonas assume a tarefa de refletir sobre os limites da ação humana e sobre o que impulsiona o ser humano a agir eticamente.

A sua proposta ética considera a relação dos nossos atos coletivos no presente com o desdobramento de seus efeitos no futuro. Pois, “sob o signo da tecnologia a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que tem uma projeção causal sem precedentes na direção do futuro (...)” (PR, p. 22). Ou seja, Jonas nos convoca a tratarmos eticamente o futuro que produzimos causalmente no presente: “as ações do todo coletivo assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia. Elas totalizam a si próprias na progressão de seu impulso, desembocando forçosamente na configuração universal do estado das coisas” (PR, p. 49).

Desta maneira, a ética para a civilização tecnológica de Jonas está baseada em uma teoria da responsabilidade, a qual pretende dar conta tanto do fundamento racional de uma ética prescritiva, pois propõe um novo imperativo categórico: “Aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (PR, p. 47), quanto do fundamento afetivo que estaria por trás do dever de preservação das condições para a vida no futuro.

A urgência desta ética adequada ao novo paradigma da ação humana traz consigo a resignificação do valor do todo natural como condição de existência para os humanos do futuro. Esta resignificação (ou resgate) da imagem da natureza e de seu valor é necessária como tentativa de restabelecer um fundamento ontológico ao agir ético, já que o poderio tecnológico humano, argumenta Jonas, repousa sobre um abismo erodido pelo esforço da ciência moderna em neutralizar a imagem da natureza.

A dessacralização da natureza fez parte do “mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado por normas – o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais” (PR, p. 65). Se esta

⁵⁵ Dignamente humano para Jonas significa não se utilizar demasiadamente de subterfúgios tecnológicos a fim de modificar de modo extremo as condições que nos foi proporcionada pela natureza. Um exemplo claro desta situação é o melhoramento genético.

dessacralização foi importante para o conhecimento científico, por outro lado, “erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas” (PR, p. 65). De modo que, a imagem da natureza para o homem moderno é regida pelo paradigma do relógio, é mecânica, não tem vida.

Esse saber ‘neutralizou’ a natureza sob o aspecto do valor; em seguida foi a vez do homem. Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. (PR, p. 65).

O esvaziamento do valor da natureza na modernidade configurou o vácuo ético, o niilismo indiferente ao destino do meio natural e o que ele abarca (inclusive a própria existência humana). Em seu lugar, a ciência colocou a empresa tecnológica como fundamento da própria finalidade. Ou seja, a tecnologia passou a se justificar por si mesma. “Hoje, na forma da moderna técnica, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo” (PR, p. 43). Isto quer dizer que estamos em uma situação na qual o meio que auxiliou o humano a suprir as suas necessidades imediatas evoluiu para um fim em si às expensas da degradação acelerada da própria condição de existência.

Há muitas nuances do problema ético da civilização tecnológica, assim como diagnósticos possíveis. Iremos pelo caminho que postula o problema sob a perspectiva da relação dos humanos com as imagens da natureza e de si mesmos, ou seja, em que medida a significação atribuída ao mundo natural e a existência humana contribui para a postura ética. Para tanto, temos que investigar como Hans Jonas compreende a comunicação das experiências pela história, a sua influência na postura ética atual e qual ou quais imagens da natureza se consolidaram majoritariamente em nossa cultura ocidental.

4.3

A herança da comunicabilidade das experiências pregressas

Vimos que a relação com as imagens, através da livre disposição delas na memória, é uma característica exclusiva dos seres humanos. Da mesma forma,

concluimos que, segundo o pensamento de Jonas, somos seres mediados pelos *eidos* das imagens em nossa relação com o real.

Ora, se somos os seres cuja diferença em relação aos demais animais reside justo no fato de sermos mediados pelas representações de ideias e conceitos em nossa percepção da realidade, isto pode acarretar um certo condicionamento da visão sobre a constituição ontológica do real pelos significados atrelados a estas ideias em um determinado tempo. Consequentemente, a concepção de ordenamento das coisas e a atribuição de valor no campo ético está atrelada à rede de significações deste tempo.

Há, contudo, certa liberdade na construção dos significados propiciada pelo elemento do encontro com os objetos, como também, a possibilidade de descortinar novas significações, conforme destaca Jonas. Todavia, a apreensão do real passa pela reconhecimento, que “não é similar aos conglomerados dos dados dos sentidos, mas fases variantes em séries de contínua transformação do padrão ou configuração”(PL, p. 169) do *eidos* apreendido. O que nos leva a compreender por reconhecimento no pensamento de Jonas, de modo *lato*, que o nosso processo de conhecimento do mundo se ancora em referenciais tanto da nossa experiência como da nossa historicidade, ou seja, parte desse processo se constitui, também, pela experiência de outros humanos e da atribuição de significados efetuadas por eles. Ou ainda, mesmo a percepção sobre o que nós somos como indivíduos passa pelos referenciais constituídos anteriormente por outras mentes. De modo que,

o conhecimento da interioridade como tal, seja a própria ou a dos outros, baseia-se na comunicação com todo um ambiente humano que determina, certamente co-determina decisivamente, até o que será encontrado em uma eventual introspecção” (PE, p. 246).

Em *Change and Permanence: On the possibility of understanding history*⁵⁶ (1971), Jonas nos lembra que a nossa percepção naturalmente é sobreposta por sistemas inventados, símbolos, imagens que podem nos auxiliar a compreender melhor, como também, a nos equivocarmos. De maneira que, a experiência e a expressão dos humanos do passado e do presente constituem em parte a nossa compreensão das coisas.

⁵⁶ Em *Philosophical Essays: From ancient creed to technological man*. New York: Atropos Press, 2010, p. 240-263.

O reconhecimento do semelhante pelo semelhante não está ligado ao uso da analogia. Conhecer ‘o amor pelo amor’ não é inferir, a partir de minha própria experiência do sentimento de amor, o que provavelmente está acontecendo em outra pessoa. Eu posso ser despertado pela primeira vez por Romeu e Julieta para as potencialidades do amor, pelo conto das Termópilas para a beleza do heroísmo sacrificial. Isto é em si uma experiência. (PE, p. 249).

Jonas ressalta que esta experiência, do reconhecimento das expressões dos outros seres humanos do passado e do presente, ou seja, o reconhecimento da herança das imagens já suscitadas por outras mentes, é possível graças ao “fundamento da humanidade comum aos humanos” (PE, p. 249), a qual permite que “a voz do outro invocar as possibilidades que estão latentes na alma do humano ou podem ser evocadas de sua natureza” (PE, p. 250).

Desta maneira, a nossa construção de sentido é tributária das experiências pregressas da humanidade. Esta é, para Jonas, a base sobre a qual começamos a conhecer o mundo. Esta base está construída sobre a compreensão de mundo primária que, segundo o autor, não é da ordem da inferência e sim “parte da visão intuitiva da vida pela vida e começa com as realizações da percepção animal, que está sintonizada com as realizações da expressão animal” (PE, p. 248). E a percepção animal, por sua vez, “envolve discriminação emocional – como caça, inimigo, companheiro de espécie, etc.” (PE, p. 250), como componente fundamental de funcionamento. Somos, portanto, seres que desfrutamos da possibilidade de conhecer toda uma multiplicidade de acontecimentos, pregressos e presentes, sentimentos, ideias, enfim, o que for comunicável, através da experiência de nossos semelhantes. Contudo, esta capacidade guarda, também, o potencial de condicionar a experiência de compreensão do indivíduo. Em última instância, o seu efeito vai depender da recepção individual, ou seja, do despertar ou não das “possibilidades” inerentes ao sujeito ou da aceitação tácita das informações trazidas pela experiência passada de outros humanos.

Sobre a natureza do homem ser "possibilidade" em vez de fato determinado depende de nossa compreensão empática de até mesmo aquelas experiências de outras almas - reais ou fictícias - que talvez nunca possamos duplicar em nós mesmos. Isso quer dizer que o próprio uso da linguagem para a geração da novidade psicológica - uma ampliação real da propriedade da alma - depende desse traço transcendente de nossa natureza pelo qual

somos sempre indefinidamente mais do que nosso ser presente. (PE, p. 250).

A questão da comunicação da experiência, ou o que Jonas chama de o “problema das outras mentes”, está ligada com a capacidade imaginativa e com a linguagem, pois “a linguagem deve invocar o até então inimaginável” (PE, p. 250), ou seja, comunicar a experiência de modo que ela possa integrar o imaginário de quem é comunicado. Deste modo, “o problema das ‘outras mentes’ está intimamente próximo com a filosofia da linguagem, a qual não pode prescindir de uma teoria da imaginação” (PE, p. 250).

Podemos compreender essa assertiva do autor a partir da indicação de Dewitt sobre a existência de “um esquema ou ideia (*eidōs*) que ordena os fenômenos observados” (DEWITT, 2002, p. 448) no pensamento de Jonas. Essa ordenação tornaria os fenômenos comunicáveis, mesmo com a singularidade de cada experiência⁵⁷.

Desta maneira, para Jonas, além das imagens, a linguagem também possui um “poder conjurador” capaz de evocar o sentido das experiências de outras mentes. De modo que “sem esse poder mágico das palavras, não haveria poesia, nem história, a não ser o registro crônico de eventos” (PE, p. 250). É através da linguagem que conhecemos o passado de forma mais detalhada, mais do que isso: “através da agência da palavra a história se produz” (PE, p. 257).

A interpretação da história, o conhecimento histórico, exige de seu intérprete “despertar isso (o acontecimento histórico) para uma nova vida, e ele o faz em um ato de compreensão” (PE, p. 258) das palavras pretéritas. Como ato de compreensão, Jonas considera que esse processo interpretativo envolve “simpatia, imaginação e - em lidar com textos teóricos preeminentemente – razão” (PE, p. 258).

É interessante notar que para Jonas a compreensão do processo histórico passa pela imaginação e por uma “recriação” do que se compreende.

⁵⁷ Wendell Lopes observa que os processos de conhecimento da vida pela vida “adiciona algo ao não dado imediatamente nos fenômenos. Não se deve pensar, entretanto, que essa adição interpolativa carregue consigo categorias a priori do entendimento, como em Kant, ou mesmo que se trate apenas de um acréscimo mental proporcionado, como o queria Hume, pelo hábito. A complementação reclamada por Jonas não é nem transcendental (Kant) nem psicológica (Hume), mas antes corporal, e, se se quiser, podemos dizer que reclama os esquemas de nossa experiência corporal”. (LOPES, 2014, p. 153-154).

Atingindo além da minha experiência real - embora alimentada por ela - minha possibilidade se estende àquilo que nunca fez parte da minha experiência, mas, como humano, está na gama geral do homem; e o que me permite experimentar indiretamente, pela participação na realidade simbolicamente revelada do outro, amplia minha capacidade de experiência futura e direta de mim mesmo. (PE, p. 259).

Temos aqui mais uma vez a menção de Jonas aos símbolos que mediam as experiências com o real. Esses símbolos são a expressão do *eidōs* comunicável pela sua materialização em imagens físicas ou pelas imagens mentais suscitadas pelas palavras. O que torna o *eidōs* comunicável, ou seja, a participação na experiência das outras mentes, em última instância está baseada na própria estrutura do ser humano. Wendell Lopes salienta, citando Dewitte sobre o núcleo do pensamento de Jonas, que há a conjunção de um tipo de pensamento esquemático das ideias com o pensamento da corporeidade⁵⁸ na filosofia de Hans Jonas. Esta mesma estrutura permite ao ser humano conhecer “a vida pela vida” devido ao *a priori* corporal, que trabalha com os dados *a posteriori* da sensibilidade. Uma espécie de “*a priori* que é ao mesmo tempo um *a posteriori*” (DEWITTE, 2002, p. 452) porque, apesar de ser uma estrutura *a priori*, ela se constitui incessantemente na imanência das experiências⁵⁹.

Após as considerações sobre o conhecimento de outras mentes, podemos nos aprofundar na busca das imagens, dos *eidōs* que, potencialmente, podem ter influenciado a cosmovisão dualista em relação à natureza, culminando no niilismo ético característico de nosso problemático tempo. Mais propriamente, nos interessa saber que tipo de cosmovisão pode ter nos conduzidos ao problema ético contemporâneo, segundo o que nos aponta a perspectiva de Hans Jonas.

Obviamente, este problema é complexo e extremamente difícil para ser tratado minuciosamente e por completo aqui. Todavia, parece-nos imprescindível um percurso sobre o estudo do autor a respeito da gnose antiga e sobre a cosmovisão advinda do paradigma moderno de mundo como meio de identificar os signos,

⁵⁸ LOPES, Wendell Evangelista Soares. Hans Jonas e a Diferença Antropológica: Uma análise da biologia filosófica. Tese de doutorado, 2014, p. 154.

⁵⁹ Devemos compreender esta colocação considerando que o humano é um ser que através da evolução galgou um degrau a mais de liberdade em sua relação com a materialidade do mundo. Desta maneira, assim como todos os seres orgânicos na concepção de Jonas, possuímos uma estrutura formal que está em constante transformação pelas trocas materiais necessárias à manutenção da vida. A nossa compreensão de mundo, a nossa diferença antropológica, ao que tudo indica, também opera desta maneira segundo Hans Jonas.

imagens e ideias que estão por trás da interpretação do mundo como algo vazio de valor.

4.4

O gnosticismo como raiz histórica e simbólica do dualismo

O trabalho de Jonas sobre o gnosticismo é considerado “uma verdadeira desmitologização” (LOPES, 2014, p. 72) deste marcante acontecimento na história das ideias, que enriqueceu grandemente a visada existencial deste importante fenômeno religioso que marcou a cultura da civilização ocidental. O trabalho inicial do filósofo se liga ao restante de sua obra sob a temática do dualismo, demonstrando a importância desta questão no desenvolvimento de sua filosofia. Wendell Lopes observa que a maioridade filosófica do autor, iniciada com a publicação de sua biologia filosófica, é marcada pela “elaboração conceitual dos símbolos míticos” (LOPES, 2014, p. 72).

Isto significa que, no trabalho sobre a gnose antiga, o autor nos traz importantes referências para pensar as imagens alegóricas deste movimento como símbolos que persistem na modernidade (e talvez mesmo na contemporaneidade) sob insígnia conceitual do dualismo.

Para o autor, a ideia da existência de uma distinção de natureza entre a humanidade e o mundo se fortaleceu desde o início da era cristã. Os primórdios desta separação remetem ao surgimento do movimento gnóstico. Em *Der Begriff der Gnosis* (O conceito de Gnose), Jonas traça os principais dogmas advindos da religião gnóstica. No prefácio da edição para o grande público nominada *The Gnostic Religion* (1958), Jonas nos confessa que, desde o início de sua formação filosófica, ele tinha claramente a ideia de que nenhum estudo em filosofia era possível sem considerar os aspectos religiosos de uma determinada cultura ou, até mesmo, que o estudo do fenômeno religioso na tradição ocidental é tão indispensável quanto o estudo da filosofia para compreender a visão de mundo predominante em determinadas épocas. Com tal perspectiva em foco, Jonas faz uma análise minuciosa dos aspectos mais relevantes, filosoficamente, do movimento gnóstico.

O autor observa que nos primeiros séculos da era cristã havia um clima de fervor espiritual na região mais oriental do mar mediterrâneo, justificado com o

próprio surgimento da religião cristã e com o aparecimento de diversos movimentos escatológicos nesta parte do mundo. Para Jonas, todavia, as seitas gnósticas representaram a expressão mais radical e extrema do fervilhão de crenças que caracterizou a crise espiritual deste período, marcado pela ascensão de expressões religiosas salvacionistas.

O ponto mais impressionante, e interessante, da análise de Jonas sobre o gnosticismo, que também está em concordância com o desenvolvimento de alguns aspectos da tradição filosófica do ocidente, é o dualismo radical entre o homem e o mundo e entre o mundo e Deus. Na concepção gnóstica, de acordo com o autor, homem e Deus, embora possuam laços essenciais, estão separados pelo mundo, o qual foi criado por um princípio inferior e não possui nenhuma ligação com o divino. Assim, o Deus gnóstico é estranho e transcendente ao mundo, a natureza do mundo é governada por um demiurgo maldito e o espírito humano ou *pneuma* não faz parte desta natureza, sendo também transcendente e incognoscível às próprias faculdades humanas. Por fim, o conhecimento desta condição é o saber gnóstico, e este saber é o meio de se alcançar a salvação.

O contexto do surgimento do movimento gnóstico

O contexto do surgimento do gnosticismo remete às conquistas dos territórios do oriente por Alexandre, o Grande. A unificação do seu reinado se deu pela disseminação e assimilação da cultura grega pelos povos conquistados. Alexandre promoveu uma unidade cultural sem igual entre o Oeste, o mundo grego, e o Leste, considerado como os territórios do Egito e da Pérsia, estendendo-se até a fronteira com a Índia.

A disseminação da cultura grega nestes territórios que já possuíam uma forte religiosidade serviu, como diz Jonas, de “fermento” para a síntese entre oriente e ocidente. “As culturas podem se misturar melhor quando o pensamento de cada uma se torna suficientemente emancipado de determinadas condições locais, sociais e nacionais para assumir algum grau de validade geral e, assim, tornar-se transmissível e permutável” (GR, p. 4). E de fato, a cultura grega permitia essa permuta, pois “na época de Alexandre, a ideia helênica de cultura evoluiu a um ponto em que era possível dizer que não se era um grego de nascimento, mas sim de educação” (GR, p. 5). No entanto, determinados direitos eram concebíveis

somente aos gregos considerados cidadãos, o que excluía mulheres e escravos. Ademais, geralmente as discussões de ideais políticos e morais estavam focalizadas em determinadas classes sociais.

Um dos fatores que contribuíram para a assimilação da cultura grega entre os povos do Leste foi a fragmentação cultural existente principalmente na Pérsia. De acordo com Jonas, o Império Persa não possuía uma unidade cultural que pudesse resistir à introdução da cultura grega, situação a qual era fruto da estagnação cultural e apatia política gerada pelos governos despóticos anteriores. Jonas enfatiza que estas populações estavam habituadas a aceitarem passivamente as mudanças de governo. Esta conjuntura favoreceu a consolidação da “helenização” do Leste, pois, diante deste cenário, a promoção da assimilação dos costumes e da língua grega entre os povos conquistados não foi uma tarefa difícil. O grego *koiné*, que era a língua comum dos soldados dos exércitos de Alexandre, rapidamente se disseminou entre as populações nativas como a língua utilizada no comércio.

O desenvolvimento de grandes cidades helenizadas no Leste, como Alexandria, contribui enormemente para a disseminação da cultura grega. De acordo com Jonas, o desenvolvimento da cultura grega no período em que Alexandre reinou preparou o terreno para a ideologia cosmopolita, que atingiu o seu auge no império romano. Basicamente, a propagação da ideia de que o homem, ao possuir *logos* e usá-lo na boa conduta social, estava em relação direta com o mesmo princípio que governa o cosmos.

No entanto, conforme especifica Hans Jonas, o conceito de “Helenismo” sofreu uma grande mudança em relação ao seu estágio universalista, cosmopolita. Na antiguidade tardia, a cultura secular, “o universalismo incontestado dos primeiros séculos helenísticos, foi sucedido por uma era de nova diferenciação, baseada principalmente em questões espirituais e apenas secundariamente também de caráter nacional, regional e linguístico” (GR, p. 9). Além disso, as disputas políticas que sucederam a morte de Alexandre, o Grande, enfraqueceram a ideologia cosmopolita promovida pelo imperador.

Sob estas condições o helenismo deixou de ser a referência cultural da antiguidade para se tornar uma religião pagã na antiguidade tardia, “a crescente onda da religião engoliu o pensamento ‘grego’ e transformou o seu próprio caráter” (GR, p. 10). A influência religiosa do oriente, que estava latente, transformou-se na força que emerge de águas profundas e engolfa a cultura dominante.

Todavia, Jonas ressalta que o período de incubação da expressão religiosa e do pensamento do Leste sob o domínio da cultura helênica foi de profunda importância. Pois, embora o paradigma grego dominasse as expressões intelectuais, causando um tipo de supressão do pensamento oriental, ele também proporcionou as ferramentas intelectuais para que o pensamento nativo ganhasse uma nova forma de expressão, “a forma conceitual grega oferecia à mente oriental uma possibilidade inteiramente nova de trazer à luz o significado de sua própria herança” (GR, p. 21).

A invenção grega do conceito de logos e a sistematização do pensamento pela lógica foram uma grande contribuição para o oriente, que até então, conforme Jonas, era um tipo de pensamento transmitido apenas por imagens e símbolos, sem nenhuma estruturação conceitual. “A formulação definitiva dos sistemas de dualismo, fatalismo astrológico e monoteísmo transcendente surgiu com a ajuda da conceituação grega. Com o status de doutrinas metafísicas eles ganharam circulação em geral, e sua mensagem poderia se dirigir a todos” (GR, p. 21).

Valendo-se das ferramentas conceituais gregas, a comunicação das ideias e crenças orientais ganhou sistematizações de cunho filosófico. O pensamento mitológico do Leste englobou elementos e conceitos da filosofia, principalmente da filosofia platônica, em suas explicações sobre a realidade. Foi neste contexto de síntese que surgiu o movimento gnóstico, de acordo com Jonas.

Principais dogmas da religião gnóstica

Hans Jonas ressalta que sob o nome de gnosticismo compreendemos uma diversidade de seitas que possuem princípios ou dogmas comuns, a saber:

Teologia

Segundo o autor, a teologia gnóstica é caracterizada principalmente pelo dualismo substancial radical entre Deus e o mundo e entre os humanos e o mundo. A natureza do mundo é totalmente diferente da natureza de Deus, que é transcendente ao cosmos e não tem participação na sua criação. O mundo ou cosmos é criação de poderes inferiores chamados Arcontes, que embora remotamente tenham descendido de Deus, não possuem o verdadeiro conhecimento sobre a sua essência. Desta forma, o conhecimento de Deus, que é totalmente estranho ao

mundo, não é possível pela razão natural, exigindo assim uma espécie de iluminação ou a manifestação de um tipo de epifania.

Cosmologia

Para os gnósticos, de acordo com Jonas, o universo é semelhante a uma prisão na qual o planeta Terra é “a mais profunda masmorra” (GR, p. 43) ou em outras palavras, o seu pior cárcere.

A cosmologia gnóstica organiza o universo em sete esferas planetárias com uma estrela fixa ou sol, sendo esta estrutura passível de multiplicação em incontáveis outras. Estas esferas estão estruturadas como sete “conchas concêntricas enclausuradas” (GR, p. 43) com o planeta Terra em seu núcleo. Jonas observa que este tipo de arquitetura cosmológica possui uma significação religiosa sobre a distância de Deus em relação aos humanos, pois quanto mais vasto o universo, maior a distância que estamos Dele. A quantidade de planetas, estrelas e outros corpos celestes, além da força demoníaca emanada dos Arcontes, “interferem” diretamente em nossa relação e acesso a Deus.

Os Arcontes são os governantes e carcereiros dos planetas, responsáveis por impedir que a alma ascenda depois da morte e retorne a Deus. Eles se identificam com as leis da natureza e as suas normas de governo do mundo são chamadas de *heimarmene*, o destino universal.

Antropologia

Para os gnósticos, os humanos foram criados pelos Arcontes com o propósito de os manterem eternamente prisioneiros submetidos às leis da *heimarmene*. Apesar de serem frutos da força cósmica inferior, possuem encarcerado em sua alma uma fagulha divina, “uma porção da substância divina do além que caiu no mundo” (GR, p. 44). A mesma simbologia que rege a ordenação do cosmo é aplicada ao corpo humano na sua relação com o pneuma: sete camadas originadas a partir do corpo enclausuram a fagulha divina. “Em seu estado endurecido o pneuma imerso na alma e na carne é inconsciente de si mesmo, entorpecido, adormecido ou intoxicado pelo veneno do mundo: em poucas palavras, ‘ignorante’” (GR, p. 44).

Escatologia

A escatologia da gnose prega o conhecimento da condição humana, ditado pela cosmologia e antropologia gnóstica, a qual coloca o ser humano na posição de prisioneiro do cosmos, como o primeiro passo para atingir a liberação. Como dito anteriormente, o conhecimento de Deus não é possível pelas vias naturais, visto que Deus é estranho ao mundo. Desta forma, o gnóstico deve necessariamente admitir o conhecimento revelado por um mensageiro, alguém que ultrapassou as barreiras terrestres criadas pelos Arcontes e conseguiu trazer a revelação ao restante da humanidade.

De acordo com Jonas, “a missão deste salvador transcendente começa mesmo antes da criação do mundo (desde que a queda do elemento divino precedeu a criação) e corre paralela à história” (GR, p. 45). O mensageiro ou salvador é responsável por comunicar o conhecimento gnóstico como também instruir quanto às práticas para preparar o caminho para a ascensão a Deus na hora da morte.

Equipada com a gnose, a alma viaja para cima depois da morte, deixando para trás em cada esfera a vestimenta física(...), o espírito despido de todos os seus acréscimos estranhos alcança o Deus além do mundo e começa a se reunir com a substância divina” (GR, p. 45).

Esse processo, conforme expõe Jonas, é parte da restauração divina segundo os gnósticos, pois Deus perdeu partes de sua substância antes da formação do cosmos. Com a reunião de todas as partes divinas que se perderam, ocorrerá, de acordo com a crença gnóstica, o fim do cosmos.

Moralidade

De acordo com Jonas, a moralidade gnóstica pregava basicamente o desprezo por qualquer norma terrestre e a hostilidade em relação às coisas consideradas mundanas. Ou seja, os pneumáticos, designação dada a quem possuía o conhecimento gnóstico, acreditavam estar acima de qualquer lei moral. Jonas observa que, a partir dessas premissas morais, duas posturas antagônicas se desenvolvem: o asceta e o libertino. Enquanto o asceta possuía a tendência a se

afastar das coisas mundanas, evitando ao máximo o contato social e, conseqüentemente, isolando-se a fim de evitar uma “contaminação através do mundo” (GR, p. 46), o libertino utilizava-se de sua imunidade moral para agir de acordo com seu desejo.

Tal postura era considerada uma maneira de desafiar as leis tirânicas promulgadas pelos Arcontes ou pelos homens, pois a adesão deliberada ao não cumprimento das leis morais era visto como uma forma de contribuir para a salvação. Para os gnósticos não havia qualquer peso quanto às consequências de suas ações morais porque “como o pneumático é livre da *heimarmene*, ele é livre do jugo da lei moral. Para ele todas as coisas são permitidas, já que o pneuma está ‘salvo em sua natureza’ e não pode ser nem manchado por ações nem amedrontado pela ameaça da retribuição arcôntica” (GR, p. 46).

O “conhecimento” gnóstico

O conhecer ou conhecimento na visão gnóstica se refere ao fato de o praticante adotar e pratique os princípios que esta religião propõe e não condiz com o conceito de conhecimento racional tradicionalmente compreendido no ocidente. O termo *gnose* deriva do termo do grego *gnosis*, que significa conhecimento. Entretanto, o “conhecimento” o qual o gnosticismo se refere em nada se assemelha ao viés racional do conceito grego e muito menos ao conceito moderno de conhecimento. Ao contrário, “conhecimento” no contexto gnóstico se refere muito mais aos objetos de crença e de fé, possuindo assim um significado sobrenatural.

Embora, conforme enfatiza Jonas, “o conhecimento por si mesmo é puramente um termo formal e não especifica o que é para ser conhecido” (GR, p. 34), na tradição filosófica do ocidente o conhecer se relaciona com objetos ou aspectos que possuem correspondência com a realidade e que podem ser “conhecidos” pela razão natural.

Para os gnósticos, segundo Jonas, “conhecer” significa conhecimento de Deus, que é transcendente à realidade e não possui nenhuma referência a ela, logo o conhecimento gnóstico não corresponde ao que conceitualmente tomamos por conhecimento, pois pressupõe algum tipo de acesso a algo que é radicalmente fora das condições epistemológicas naturais.

Devido ao teor transcendente dos objetos do conhecimento gnóstico, podemos dizer que ele se aproxima muito mais de uma revelação, comunicada por um saber secreto, de práticas que podem salvar o homem. Conforme observa Jonas, “ao se ocupar dos segredos da salvação, o ‘conhecimento’ não é apenas uma informação teórica sobre certas coisas, mas é antes como uma modificação da condição humana, encarregada de executar uma função para trazer a salvação” (GR, p. 35).

Desta maneira, o conhecimento gnóstico entra na esfera da vida prática influenciando a visão de mundo de seus adeptos, de modo a incorporar os seus dogmas e princípios na relação com o mundo. Os seus princípios, de viés dualista, pois, para os gnósticos o mundo e a matéria não são da mesma natureza que Deus e o espírito humano, resultaram em uma visão na qual o mundo físico se encontra em uma posição ontologicamente inferior. Tal posicionamento acarretou um desprezo pelo que é corpóreo e até mesmo por quem não possui o “conhecimento”.

Hans Jonas ressalta que o conhecimento gnóstico é de caráter particular e mútuo, quem conhece a Deus também tem de ser conhecido por ele, para assim entrar em união mística, “(...) o sujeito é ‘transformado’ (de ‘alma’ para ‘espírito’) pela união com uma realidade que na verdade é em si o assunto supremo na situação e estritamente falando nunca um objeto em absoluto” (GR, p. 35). A realidade superior, postulada pelos gnósticos, a qual eles tentam se conectar e serem reconhecidos, não possui nenhum caráter objetivo, ao contrário, o “conhecimento” se dá na esfera particular entre o sujeito e o Deus transcendente.

Principais imagens da alegoria gnóstica

No terceiro capítulo da obra *The Gnostic Religion*, Jonas aborda as principais imagens alegóricas cunhadas pela literatura gnóstica nos livros sagrados dos Mandeos, nome derivado do aramaico *manda*, que significa conhecimento⁶⁰. O mandeísmo ainda existe nos dias atuais em alguns lugares remotos do Iraque e Irã, antiga Mesopotâmia, e se encontra ameaçado de desaparecimento por conta dos conflitos bélicos na região. De acordo com Jonas, os livros sagrados dos Mandeos possuem um enorme valor para o conhecimento da literatura gnóstica fora do

⁶⁰ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. A Questão da Origem dos Mandeus, os Últimos Gnósticos. Rever Revista de Estudos da Religião junho / 2009 / p. 92-120.

círculo dos escritos dos padres da Igreja, além de grande “riqueza em expressividade” (GR, p. 48). O autor ressalta que “na poesia dos mandeos a alma gnóstica derrama a sua angústia, nostalgia e alívio em um interminável fluxo de poderoso simbolismo” (GR, p. 48). Por tais motivos, exporemos uma parte destas imagens afim de caracterizarmos os elementos que representariam a dualidade em relação ao mundo nas alegorias do mandeísmo.

O Estrangeiro e o além-mundo

Hans Jonas observa que a imagem do “estrangeiro” permeia os escritos dos mandeos e aparece com bastante frequência relacionada à vida que não pertence a este planeta, isto é, na visão do mandeísmo a vida humana é representada como alienígena ao mundo. “O conceito de vida estrangeira é um dos símbolos mais impressionantes que encontramos no discurso gnóstico, e isso é uma novidade na história do discurso humano em geral” (GR, p. 49).

Segundo o autor, a imagem do estrangeiro aparece de maneira abundante não somente no mandeísmo como também em outras correntes gnósticas, inclusive gnóstico-cristãs, e encontra seu expoente filosófico no movimento neoplatônico. Jonas cita o uso teológico dos sinônimos “o inominado”, “o desconhecido”, “o outro” como predicados de Deus recorrentes nestes escritos para exemplificar que, assim como os seres humanos, o Ser supremo ou Criador é simbolizado nos escritos gnósticos como totalmente estranho ao mundo.

Ser humano e viver no planeta Terra é, para os gnósticos, estar expatriado, não pertencer ao mundo no qual habita. O estrangeiro é aquele que tem as suas raízes em um lugar distante do que se vive. Sentir-se estrangeiro e simbolizar a vida humana desta maneira demonstra, de certa forma, o inconformismo e o estranhamento em relação ao mundo.

Angústia e saudades de casa são o quinhão do fardo do estrangeiro. O estrangeiro que não sabe as vias das terras forasteiras vaga perdido, se ele aprende as vias muito bem, ele esquece que é estrangeiro e fica perdido em um sentido diferente por sucumbir à atração do mundo alheio e torna-se afastado de sua própria origem. Então, ele se torna ‘filho da casa’. Isto também é parte do destino do estrangeiro. Em sua alienação de si mesmo o sofrimento vai embora, mas este próprio fato é a culminação de sua tragédia” (GR, p. 49-50).

No entanto, conforme destaca Jonas, a “vida estrangeira” não é constituída apenas de sofrimento, para os gnósticos a rememoração de sua suposta origem divina transcendente e o avivamento do sentimento de estranheza ao mundo é o começo do caminho para a salvação. Desta maneira, a alegoria do estrangeiro possui tanto o aspecto negativo quanto o positivo para o adepto da gnose, pois além do desterro está a possibilidade de reunião com o mundo superior. O “conhecimento” comunicado pela doutrina gnóstica desperta o senso de superioridade pela origem no “mundo da luz” e o desprezo pelo mundo terreno.

Assim, a “vida estrangeira” cumpre o seu desígnio de expatriada em busca do retorno ao seu lugar original. “Na dramática sucessão que é governada pelo tema da salvação, faz-se a história metafísica da luz exilada da Luz, da vida exilada da Vida e envolvida no mundo – a história da sua alienação e recuperação” (GR, p. 50). Jonas ainda destaca que a imagem do estrangeiro ou a alegoria da vida estrangeira é considerada por ele como “o símbolo primário do gnosticismo” (GR, p. 51), pois esta imagem reflete a experiência existencial básica a partir da qual se desenvolve o modo de existência do gnóstico, marcado primordialmente pelo sentimento de alienação em relação a um mundo superior.

A ideia da existência de um mundo superior é reforçada, de acordo com o autor, por expressões carregadas de palavras que expressam fortemente a simbologia gnóstica como “além”, “fora”, “este mundo” e “o outro mundo”. “Se a Vida é originalmente estrangeira, então a sua casa é ‘fora’ ou ‘além’ deste mundo” (GR, p. 51). Para Jonas, estas palavras representam o dualismo do pensamento gnóstico quanto à concepção de mundo, visto que tais expressões necessariamente pressupõem a diferença ontológica-qualitativa entre dois mundos ao mesmo tempo em que limitam “este mundo” a “um sistema fechado e delimitado, terrível em sua vastidão e inclusão àqueles que estão perdidos nele, ainda que finito dentro do âmbito total do ser” (GR, p. 51), governado por entidades demoníacas, cujo objetivo é manter o ser humano em cárcere terreno.

Os Mundos, o espaço e o tempo

Hans Jonas observa que, nos escritos gnósticos, a palavra “mundo” não corresponde à ideia de totalidade e sim que a recorrência do uso da expressão “os

mundos” denota a divisão cosmológica demoníaca pela qual a alma deve passar até conseguir retornar a sua origem. “A pluralidade denota também o aspecto labiríntico do mundo: nos mundos a alma perde o seu caminho e vaga, e em qualquer lugar que ela busque um escape, ela apenas passa de um mundo a outro” (GR, p. 52). Desta forma, “os mundos” são caracterizados como armadilhas e obstáculos que tentam impedir a ascensão do *pneuma*.

Segundo o autor, o espaço no qual a vida habita é concebido pelos gnósticos como intrinsecamente mau e muitas vezes personificado sob a forma de entidades demoníacas, “os demônios são tanto reinos espaciais como são pessoas” (GR, p. 52-53). Esta concepção espacial está diretamente relacionada à noção de que os mundos separam o *pneuma* de sua origem.

Por sua vez, o tempo é tão demonizado quanto o espaço. O aspecto temporal da existência também está relacionado com o exílio do mundo superior, pois a quantidade de eras pelas quais a alma deve necessariamente passar para se reunir a Deus corresponde à distância que ela está do “mundo da Luz”: “séries inteiras de eras se estendem entre a alma e o seu objetivo, e o mero número delas expressam o poder o qual o cosmos, como princípio, tem sobre os seus prisioneiros” (GR, p. 53). Apenas após passar por todas as eras o *pneuma* está livre das amarras temporais e pode ascender a Deus.

Assim, o caminho da salvação se conduz através da ordem temporal de ‘gerações’: através das cadeias de inumeráveis gerações a Vida transcendente entra no mundo, faz a sua jornada nele e suporta a sua duração aparentemente sem fim, e apenas através deste longo e laborioso caminho, com a memória perdida e recuperada, ela pode preencher o seu destino. (GR, p.53).

Jonas ressalta que a expressão “mundos e gerações” é recorrente em muitos escritos dos livros sagrados dos mandeos e exemplifica a relação angustiante dos gnósticos com o espaço e o tempo. Outro exemplo dado pelo autor se refere a transformação do conceito *Aeon* efetuada pelo helenismo pré-gnóstico e sua leitura pelos gnósticos. *Aeon* na língua grega se referia ao tempo e a sua quantificação.

Segundo Jonas, no helenismo esta palavra passou a personificar uma entidade que representava o tempo, já a interpretação gnóstica ampliou esta personificação através da criação de toda uma categoria de entidades as quais governam o espaço-tempo. “Em último sentido, ‘os Aeons’ representam as implicações temporais e

espacial do poder demoníaco do universo ou (como em *Pistis Sophia*) o reino da escuridão em sua enormidade” (GR, p.54).

A morada e a estadia temporária

A relação dos gnósticos com o mundo é marcada pelo sentimento de expatriação que se reflete nas imagens da morada e da estadia temporária. Jonas destaca a recorrência de frases que remetem à chegada do exterior ou à partida como comuns nos escritos gnósticos. Além do não pertencimento à morada temporária, há também, de acordo com Jonas, a visão do mundo como uma “cela”, onde se chegou, pela qual se viaja e da qual é possível sair.

Esta simbologia expressa uma transitoriedade perigosa, visto que a imagem da morada e da estadia temporária em um lugar que é considerado uma prisão pode conduzir a um estado de tamanho desprezo pelo lugar o qual se habita ao ponto de não se importar com a sua preservação, ou pior, até mesmo ocasionar a sua destruição.

Jonas acrescenta que em alguns escritos gnósticos o mundo é considerado uma espécie de hospedagem, nestes discursos “a ênfase está na natureza temporária e transitória da estadia mundana e na condição de ser um estranho” (GR, p. 55), assim como o corpo, “o mundo é chamado também de ‘hospedaria’ na qual alguém se aloja” (GR, p. 55). A referência ao corpo é expressada também pelas palavras “barraca” e “vestimenta”, palavras que designam transitoriedade.

Luz e escuridão, unidade e pluralidade

Para Jonas, essas duas imagens contrastantes permeiam as alegorias e escritos gnósticos. A luz, naturalmente, representando Deus e o seu mundo sem trevas, onde não há dor nem morte, e a escuridão como símbolo da degenerescência, da morte e do conflito. Nosso mundo, apesar da centelha de luz decaída que é o *pneuma*, possui o princípio da escuridão. Luz e escuridão não apenas contrastam como também representam a dualidade que resulta em dualismo ontológico, pois há uma diferença substancial constitutiva destes dois princípios.

Jonas pondera que a ideia de uma mistura de ambos os princípios na composição deste mundo está associada à ideia de decaimento da luz de sua unidade

original. “A mistura é, todavia, desigual e o termo denota essencialmente a tragédia da porção de Luz separada de seu corpo principal e imersa no elemento externo” (GR, p. 58). Desta maneira, a separação da luz e a sua mistura com a escuridão através das centelhas divinas decaídas originou a pluralidade dos mundos. Consequentemente, esta pluralidade é vista como negativa pelos gnósticos, visto que a “salvação envolve um processo de compilação, de recolhimento do que foi dispersado, e a salvação clama pela restauração da unidade original” (GR, p. 59).

Queda e aprisionamento

Hans Jonas considera a imagem da queda do pneuma, advindo do mundo superior ou “mundo da Luz”, no mundo terrestre como um dos símbolos fundamentais do gnosticismo e, talvez, uma das imagens mais dramáticas da narrativa gnóstica. “A queda pré-cósmica de parte do princípio divino é subjacente à gênese do mundo e da existência humana na maioria dos sistemas gnósticos” (GR, p. 62). Para o autor, a especulação sobre a origem da queda é um tema controverso dentro do gnosticismo, ele observa que, no entanto,

há um elemento voluntário no movimento descendente do divino: uma ‘inclinação’ culpada da Alma (como uma entidade mítica) em direção aos reinos inferiores, com várias motivações, como curiosidade, vaidade, desejo sensual, é o equivalente gnóstico do pecado original. A queda é pré-cósmica e uma de suas consequências é o próprio mundo, outra, a condição e destino das almas individuais no mundo. (GR, p. 62-63).

Este movimento voluntário aparece na narrativa descrita por Jonas sobre a Alma ou pneuma que se apaixona pela matéria e se esquece de sua verdadeira origem: “ardendo com o desejo de experimentar os prazeres do corpo, ela não queria mais se desvencilhar dele. Assim o mundo nasceu. A partir desse momento a Alma se esqueceu. Ela esqueceu sua habitação original, seu verdadeiro centro, seu ser eterno” (GR, p. 63). No entanto, acrescenta Jonas, frequentemente em algumas seitas gnósticas esta mesma narrativa envolve a violência do aprisionamento do pneuma no corpo e sua imagem como “lançado no mundo”.

Para Jonas, estar “lançado no mundo” representa simbolicamente para os gnósticos a condição existencial como determinada pelo passado e não meramente a sua descrição. “É da experiência gnóstica da presente situação da vida que essa

imagem dramática de sua gênese foi projetada no passado e faz parte da expressão mitológica dessa experiência” (GR. p. 64). Desta forma, a imagem da queda e do aprisionamento ou “lançamento no mundo” reflete o desamparo existencial experienciado pelos gnósticos.

Abandono e lamento

O sentimento de desgraça existencial experienciado pelos gnósticos produz a visão de um estado de abandono no mundo da escuridão. Jonas destaca algumas passagens de *Pistis Sophia*⁶¹ e dos escritos dos mandeios como exemplo da lamentação em decorrência de tal abandono. Nestas passagens a imagem do abandono e da lamentação são reforçadas pela narrativa da perseguição e opressão por parte das forças demoníacas. A alma abandonada anseia por alguém que a instrua no caminho de volta à Luz e lamenta a sua condição de submissão às forças do mal.

O entorpecido

Jonas acrescenta que, “enquanto a existência terrena é, por um lado, caracterizada pelos sentimentos de abandono, medo e nostalgia, por outro ela é descrita também como ‘entorpecimento’, ‘sono’, ‘embriaguez’ e ‘esquecimento’” (GR, p. 68), estados que eram atribuídos aos mortos no mundo subterrâneo das narrativas gregas. No pensamento gnóstico o mundo é considerado como submundo e âmbito da morte, e o estado de torpor causado pela ignorância do mundo da luz ou da primeira vida, que é a condição terrena, de alguma maneira, segundo Jonas, representa uma contradição de termos nas metáforas, pois “a inconsciência exclui o medo” (GR, p. 68). No entanto, diz o autor, somente com o despertar do torpor causado pela falta de consciência de sua situação é que o humano começa a associar o sentimento de medo com a sua condição existencial, ou pior, “o despertar do

⁶¹ Manuscrito gnóstico do século II atribuído a Valentino de Alexandria, que conta a saga de duas emanções divinas: Pistis (fê) e Sophia (sabedoria). “A Pistis desperta e promove a comoção da massa no mais amplo sentido da palavra, (...). A Sophia, a segunda emanção, ao contrário, volta-se para os eleitos, dos quais fala Paulo na sua epístola aos Efésios”. Cf. RIJCKENBORGH, J. Van. Os mistérios da Pistis Sophia. Considerações sobre o livro I da Pistis Sophia, 2 ed. Jarinu, SP: Lectorium Rosicrucianum, 2012, p. 10).

estado de inconsciência, efetivado de fora, que revela ao homem a sua situação, até agora escondida dele, causa uma explosão de medo e desespero; ainda que isto já estivesse em andamento no estado precedente de ignorância” (GR, p. 68-69).

A síndrome gnóstica

A explicação da realidade proporcionada pelo gnosticismo tornou-se influente devido à atribuição dos males do mundo a um princípio criador maligno que em essência difere da humanidade, o qual justificaria uma atitude niilista perante à existência, caracterizada pelos extremos da libertinagem e do ascetismo. É inegável a influência deste movimento na cultura ocidental e a justificação desta posição pode ser compreendida por diversas nuances, das quais o acesso ao significado de conhecimento, explícito no próprio nome, como via escatológica da salvação, seja a explicação mais plausível.

No texto de 1966, *The gnostic syndrome: Typology of its thought, imagination and mood*, Jonas propõe a análise do movimento gnóstico destacando a característica de “sistema de realidade” (PE, p. 268) o qual tem como tema intrínseco a própria questão do conhecimento, que atravessa todo o sistema de pensamento do gnosticismo na medida em que está presente em toda a construção do argumento metafísico que o sustenta. Em linhas gerais, a teologia, a cosmologia, a antropologia e a escatologia gnóstica demonstram o movimento dinâmico do “conhecimento”, que apesar de estar em descenso, é o produtor da próxima fase do processo constitutivo da odisséia gnóstica.

Uma perda de conhecimento é sofrida pela divindade no drama primordial que afeta parte dela e modifica a condição do todo. A falta de conhecimento está em ação na arrogância e na ilusão da criação demiúrgica e está permanentemente incorporada no mundo resultante. Uma falta de conhecimento, infligida pelo mundo e ativamente mantida por seus poderes, caracteriza a existência interior do homem, e a restauração do conhecimento é o veículo da salvação. (PE, p. 269).

Neste sentido, Jonas caracteriza a doutrina gnóstica como “um grande movimento do ‘conhecimento’” (PE, p. 269) em sua lógica interna. “É uma metafísica do movimento puro e do evento, a concepção ‘histórica’ mais determinada do ser universal antes de Hegel” (PE, p. 269).

Na odisseia gnóstica do ser universal, o dualismo surge no estágio cosmológico de seu processo. É na constituição do cosmos, que acontece pelas mãos do demiurgo maldito, que são estabelecidos os obstáculos para a ascensão do *pneuma* ao seu *locus* de origem. Desta maneira, o dualismo se constitui como *mood*, estado de ânimo central do gnosticismo, “como o invariante primeiro princípio existencial” (PE, p. 271).

Com o cosmos, a realidade é claramente polarizada; a estrutura imponente e de muitos andares das esferas e *aeons* faz a imagem da largura da fenda entre os pólos (duais), a sua própria multiplicidade serve para expressar o poder separativo do anti-divino e, portanto, para a visão terrestre, o afastamento de Deus. (PE, p. 270).

A visão do mundo e do cosmos como “um sistema poderoso direcionado à escravidão do eu transmundano” (PE, p. 274) configura, assim, a imagem essencialmente gnóstica da realidade. A ignorância desta verdade pregada pela doutrina gnóstica não é vista como neutra, destaca Jonas. Antes, a ignorância é considerada uma força operativa que trabalha para o humano não descobrir a verdade revelada pelo conhecimento gnóstico, explicitada no “ciclo de imagens do sono, embriaguez, auto esquecimento da alma” (PE, p. 275).

A síndrome gnóstica consiste, portanto, na sistematização sintomática da ideia de não pertencimento do humano ao mundo terrestre, elaborado como um sistema de explicação do real que o desnaturaliza e o coloca em um lugar dicotômico, supranatural na relação com a natureza.

4.5

Gnosticismo, existencialismo e niilismo

A relação da concepção de mundo gnóstica com o niilismo moderno se mostra de maneira muito clara na obra de Jonas, seus trabalhos posteriores demonstram a influência da visão de mundo dualista surgida com o gnosticismo associada profundamente com o niilismo característico do cenário que se configura nos tempos atuais.

No artigo *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, publicado na obra *The Phenomenon of Life*, de 1966, Jonas pontua as semelhanças e pontos comuns entre esses temas. A saber: tanto o movimento gnóstico quanto o existencialismo e o

resultante niilismo tem suas raízes na ideia de que a natureza humana é substancialmente diferente da natureza do mundo, ou seja, o niilismo decorrente da visão de mundo gnóstica e do movimento existencialista tem as suas raízes na premissa do dualismo substancial entre ser humano e natureza.

Jonas relata que, inicialmente, a sua pretensão era utilizar as categorias existenciais para lançar uma luz interpretativa ao movimento gnóstico, no entanto, “o existencialismo, que forneceu os meios de uma análise histórica, envolveu-se no resultado disso” (PL, p. 212). E não foi apenas pelo fato de o método possuir determinada validade, já que é um método analítico da existência humana, mas antes “pode ser devido ao próprio tipo de ‘existência’ em ambos os lados” (PL, p. 212).

Uma das pistas que Jonas segue para pensar a aproximação do gnosticismo e do existencialismo é a concepção cosmológica ou de ordenamento do mundo desses dois movimentos, pois a noção de cosmos aparece como problemática tanto para um quanto para outro.

Para o gnóstico, conforme dito anteriormente, o cosmos é um ordenamento maléfico concebido e comandado por um demiurgo maldito, onde cada camada celeste é guardada por um arconte que impede a passagem do pneuma em direção ao mundo da luz para a reunião com o princípio superior do qual faz parte. A Terra e o cosmo em geral estão submetidos às forças das leis maléficas deste demiurgo, sendo assim, um lugar hostil no qual a existência é um lamento.

A hostilidade da visão de mundo gnóstica encontra reflexo no agitado período histórico do seu desenvolvimento. O decaimento da cultura helênica e as constantes guerras sucessórias do antigo império alexandrino encontram, segundo Jonas, paralelos com a experiência moderna do existencialismo devido ao sentimento de abandono gerado pela situação política da *pólis*. De acordo com Jonas, o colapso das antigas cidades-estados e a sua absorção pelas monarquias na antiguidade tardia “privou a *intelligentsia* da *pólis* da sua função construtiva” (PL, p. 222), visto que na polis o indivíduo reconhecia a sua importância e a responsabilidade na manutenção da construção do todo da cidade.⁶²

⁶² De acordo com Jonas, este comportamento dos cidadãos das antigas cidades-estados era baseado na lógica da doutrina ontológica clássica das partes e do todo, na qual o todo é melhor do que as partes e, desta maneira, os cidadãos possuíam um compromisso com a manutenção das condições de existência das cidades.

Com a mudança na situação política, houve também uma mudança no sentimento dos cidadãos em relação a sua vida cidadina, pois, conforme pondera Jonas, “o cosmos foi declarado ser ‘a grande cidade dos deuses e dos homens’, e ser um cidadão do universo, um cosmopolita, era agora o objetivo pelo qual o homem, de outra forma isolado, podia definir o seu curso” (PL, p. 222). Já que esta era a única maneira dos cidadãos de outrora manterem ainda a relação com o todo, pois a participação política na *pólis* não estava mais ao alcance.

Por sua vez, a concepção existencialista de *cosmos*, de acordo com Jonas, é marcada pela mudança na perspectiva ontológica da humanidade sobre o entendimento do mundo ocorrida no início da modernidade, “uma mudança na visão da natureza, isto é, do ambiente cósmico do homem, está no fundo daquela situação metafísica que deu origem ao existencialismo moderno e às suas implicações niilistas” (PL, p. 216). Embora Jonas aponte que as descobertas da cosmologia moderna tenham contribuído para o desmonte da ideia de “*cosmos* com cujo *logos* imanente o meu próprio (*logos*) pode sentir parentesco” (PL, p. 214), acarretando, assim, o descrédito em uma ordem do todo em que o homem teria o seu lugar, a sua leitura sugere que não necessariamente a ciência moderna sozinha seja a condição para o surgimento do niilismo deste momento da história. Ao contrário, “um niilismo cósmico como tal, gerado por quaisquer circunstâncias históricas, seria a condição na qual alguns dos traços característicos do existencialismo poderiam evoluir” (PL, p. 216). Ou seja, mesmo que a nova concepção de cosmos tenha contribuído fortemente para a mudança do sentimento humano em relação ao mundo, outras forças também estiveram em curso para que se configurasse o niilismo moderno.

Mas, de fato, o sentimento de solidude humana descrito por Pascal no início da era moderna, o qual explicitava as angústias de se perceber insignificante existindo na vastidão universal, a qual não tem conhecimento de sua existência, retrata o não pertencimento e o isolamento do humano em relação ao todo universal. Pois, como poderia um “caniço pensante” fazer parte da *res extensa* que não pensa, que não tem como conhecer a existência deste caniço que sabe que existe? Mesmo possuindo um corpo físico, participando desta maneira da extensão, o humano do início da modernidade aprendeu via Descartes que a sua natureza é distinta do restante da vida porque ele pensa e sabe que pensa. A natureza é apenas matéria que funciona mecanicamente, inclusive o seu corpo.

Ele sozinho no mundo pensa, não por causa da natureza, mas apesar de ser parte dela. Como ele não mais compartilha de um significado da natureza, mas meramente, através de seu corpo, de sua determinação mecânica, a natureza não mais compartilha de suas preocupações internas. Assim, aquilo pelo qual o homem é superior a toda a natureza, sua distinção única, a mente, não mais resulta em uma maior integração de seu ser na totalidade do ser, mas, ao contrário, marca o abismo intransponível entre ele e o resto da existência. Distanciado da comunidade de ser em um todo, sua consciência só faz dele um estrangeiro no mundo, e em cada ato de verdadeira reflexão fala dessa estranheza gritante. (PL, p. 214).

É desta maneira que Jonas interpreta a figura do existencialista do início da modernidade, exemplificado e consagrado por Blaise Pascal, que através da compilação de seus *Pensées*, relata a sua condição existencial como “perdido neste canto remoto da natureza”⁶³. Alguns trechos da obra *Pensées* reforçam a tese de Jonas sobre as semelhanças do existencialismo com o movimento gnóstico também pela perspectiva do sentimento de abandono e aprisionamento no mundo. Para o autor, a sentença de Pascal sobre o universo ocupar o papel de uma cela que aprisiona o ser humano equivale ao mundo hostil dos gnósticos.

Conforme observa Jelson Oliveira, em sua interpretação da analogia feita por Jonas entre os dois movimentos⁶⁴, também na expressão do pensamento existencialista, “a condição humana no *cosmos*, portanto, é marcada pelo estrangeirismo” (OLIVEIRA, 2014, p. 119). Temos então que a alegoria do estrangeiro, recorrente no universo gnóstico, aparece povoando também o imaginário do início da modernidade. Ou antes, não do início da modernidade, mas sim da reflexão existencialista. Pois, de acordo com o diagnóstico de Jonas, o existencialismo de Heidegger passou de provedor da chave interpretativa para a análise do gnosticismo a figurante de um modo de existência que possui características assombrosamente semelhantes ao objeto analisado.

Jonas cita como exemplo a fórmula da escola valentiana⁶⁵ na qual aparece a expressão “ser lançado” no mundo, tal expressão tornou-se famosa nos nossos dias

⁶³ Conforme Pascal in *Pensées*, parágrafo 72, p. 10, obra de domínio público, disponível em: <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Blaise%20Pascal%20Pensees.pdf>.

⁶⁴ Em: A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas. Síntese, Belo Horizonte, v.41, n.129, 2014, p. 101-127.

⁶⁵ A qual aparece nos escritos de Clemente de Alexandria em sua defesa do cristianismo contra os gnósticos. Clemente de Alexandria, Exc. Ex Theod. 78.2. Ver: CASEY, Robert P. The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. London: Christophers, 1934.

com o existencialismo, principalmente de cunho heideggeriano. Conforme observa Jonas, podemos também encontrar em Pascal a referência a um lançamento na imensidão espacial. No entanto, na filosofia de Heidegger esta expressão “é uma característica fundamental do Dasein, da auto experiência da existência” (PL, p. 229).

Este ponto de partida do existencialismo heideggeriano para pensar a existência humana tem o poder de suscitar a imagem do estrangeiro que é lançado em um mundo no qual a sua presença parece ser inexplicável. A compreensão dessa existência se dá pelas categorias consideradas como fundamentais ou modos existenciais a partir dos quais os seres humanos se constituem por seus atos.

Jonas observa que as categorias existenciais de Heidegger possuem um profundo significado temporal, no entanto, o tempo presente não possui uma dimensão independente por si própria, o tempo presente sempre está em relação ao passado e ao futuro, “pois o presente existencialmente ‘genuíno’ é o presente da ‘situação’, que é totalmente definida em termos da relação do eu com o futuro e o passado” (PL, p. 230). O presente visto desta maneira se apresenta apenas como uma função entre dois tempos, torna-se “uma criatura dos outros dois horizontes do tempo, uma função de suas dinâmicas incessantes, e nenhuma dimensão independente para habitar” (PL, p. 230). Se, para o existencialismo heideggeriano, a concepção de presente for considerada fora desta dinâmica, ela se torna decaimento:

um fracasso da tensão da existência verdadeira, uma espécie de negligência de ser. De fato, *Verfallenheit*, um termo negativo que também inclui o significado de degeneração e declínio é o 'existencial' próprio para o 'presente' como tal, mostrando que ele é um modo de existência derivado e 'deficiente'. (PL, p. 230).

Esta relação com a temporalidade presente é análoga à gnóstica na medida em que o presente é percebido como momento e não como duração. Ou seja, o presente não deve ser considerado por si, como algo que possui valor próprio, e sim sempre como o elo que liga um passado “autêntico” a um futuro que corresponda a isso.

Outro ponto interessante observado por Jonas na aproximação do existencialismo com o movimento gnóstico são as noções de *zuhanden* e *vorhanden*. Para Jonas estas duas noções estão ligadas à questão do despojamento

da importância do tempo presente no pensamento de Heidegger, pois diz respeito à presença atual das coisas. O autor destaca que para os existencialistas as coisas do mundo são *zuhanden*, isto é, usáveis e estão à disposição dos seres humanos para serem utilizadas em seus “projetos de existência”. *Vorhanden*, por sua vez, corresponde ao estado neutro das coisas que não possuem diretamente alguma utilidade, “o lá da natureza nua, para ser olhado fora da relevância da situação existencial e da 'preocupação' prática” (PL, p. 231).

O efeito deste entendimento teórico da natureza e do eu se mostra como o alijamento das questões éticas no pensamento existencialista, pois toda a ação vislumbra a constituição de uma existência autêntica no seu ato de existir e não necessariamente conduz à reflexão sobre os efeitos da ação em relação ao todo. “Essa depreciação existencialista do conceito de natureza obviamente reflete seu desnudamento espiritual nas mãos da ciência física, e tem algo em comum com o desprezo gnóstico pela natureza” (PL, p. 232).

No caso do movimento gnóstico, o desprezo pela natureza é justificado pela não aceitação do mundo criado pelo demiurgo maldito, a subversão da ideia de lei ou *nomos* em geral aparece como uma maneira de demonstrar a insatisfação e a negação da condição existencial do presente regida por este poder. Pois, “sendo lei, o código moral é apenas o complemento psíquico da lei física e, como tal, o aspecto interno da regra cósmica que tudo permeia” (PL, p. 226). Já que toda a lei, inclusive a da natureza não é obra da divindade. O deus gnóstico é transcendente ao mundo, não possui nenhum vínculo e, conseqüentemente, não emana qualquer lei que possa servir de orientação para os seus seguidores. “Em outras palavras, para todos os propósitos da relação do homem com a realidade que o rodeia, esse Deus oculto é uma concepção niilista: nenhum *nomos* emana dele, nenhuma lei para a natureza e, portanto, nenhuma para a ação humana como parte da ordem natural” (PL, p. 225).

A consequência de ambas as concepções a respeito da existência humana no mundo, tanto a existencialista quanto a gnóstica, conduzem a uma visão dualista da relação do ser humano com a natureza. Jonas identifica “o dualismo entre homem e *physis* como o fundo metafísico da situação niilista” (PL, p. 232).

No entanto, o autor ressalta uma diferença entre os dois tipos de niilismo: no caso gnóstico, o niilismo é uma forma de não se conformar ao mundo regido por uma força hostil e demoníaca. Embora não emane nenhuma lei do deus estranho ao mundo, a doutrina gnóstica fornece, conforme observa Jonas, uma direção negativa

às leis, pois tem em seu fundo “a sanção da transcendência negativa para a qual a positividade do mundo é a contrapartida qualitativa” (PL, p. 233), ou seja, há uma diretriz, mesmo que antagônica, das leis que regem as ações humanas. Já o existencialismo, observa Jonas, é marcado pela indiferença em relação à natureza e, desta forma, nenhuma direção pode ser esperada da concepção moderna de mundo.

Isso torna o niilismo moderno infinitamente mais radical e mais desesperado do que o niilismo gnóstico jamais poderia ser, apesar de todo o seu terror, pânico do mundo e o seu desprezo desafiador de suas leis. Essa natureza que não se importa, de um jeito ou de outro, é o verdadeiro abismo. Que somente o homem se importa, em sua finitude diante de nada além da morte, sozinho com sua contingência e com a falta de sentido objetiva de seu significados projetados, é uma situação verdadeiramente sem precedentes. (PL, p. 233).

Para Jonas, o niilismo moderno possui uma falta de consistência interna devido aos pressupostos que são de origem metafísica, mas que, no entanto, não são admitidos como uma referência pelos existencialistas. O autor chama a atenção para a expressão “ser lançado”: “O que é o lançamento sem o lançador, e sem um além de onde começou?” (PL, p. 233). Neste sentido, o niilismo gnóstico possui muito mais coerência porque postula a natureza do mundo como sendo má, sem nenhuma participação da divindade, e, por isso, deve ser negada. Ao menos, “a ideia de uma natureza demoníaca contra a qual o eu se opõe faz sentido” (PL, p. 233), destaca Jonas.

Conforme mencionado acima, para Jonas, a descontinuidade entre ser humano e natureza, ou seja, o dualismo, está na raiz do niilismo ético que assombra a humanidade. Necessitamos de modos de interpretação da realidade que integrem esta ruptura feita há algum tempo. “Se uma terceira via está aberta a isso - uma pela qual a divergência dualista possa ser evitada e, ainda assim, haja algo suficiente do insight dualista para sustentar a humanidade do homem - a filosofia deve descobrir” (PL, p. 234).

4.6

O dualismo moderno

O início da era moderna é marcado, na visão de Jonas, pela mudança na perspectiva ontológica da humanidade e pela busca de um método científico que se adequasse ao novo paradigma dessa perspectiva. A nova teoria cosmológica de Nicolau Copérnico alargou a compreensão de universo e, conseqüentemente, mudou a percepção dos humanos em relação ao seu lugar no mundo.

A força da nova teoria despojou a cosmologia anterior (aristotélica-ptolomaica) de seus aspectos qualitativos, colocando em seu lugar prevalentemente as grandezas mensuráveis. De acordo com Jonas, a cosmologia moderna, por ser uma teoria a qual é regida por princípios quantitativos de massas inanimadas e forças que operam de acordo com as leis de inércia, marcou o início da concepção extremamente mecânica do funcionamento do cosmos e, por conseguinte, da vida devido aos princípios metodológicos adotados para as suas inferências.

O nascimento do método experimental moderno⁶⁶ tem a sua origem na necessidade de conhecer o mundo de maneira “clara e distinta”, por conseguinte, a matematização da natureza e a dissociação dos movimentos complexos em movimentos simples se mostrou como a maneira mais eficaz de atingir este objetivo. Jonas pontua que o nascimento do método cartesiano é a culminação das ideias trazidas pelo novo modelo cosmológico. Descartes pressupunha a possibilidade de estabelecer uma metodologia próxima à demonstração geométrica com a finalidade de garantir um conhecimento indubitável sobre o mundo. No entanto, esta metodologia se mostrou extremamente mecanicista, abolindo qualquer outra forma de causalidade que não a mecânica. Conforme observa Jonas, a metodologia cartesiana não deixou espaço nem para a introdução do conceito de energia, que posteriormente foi introduzido por Leibniz e outros pensadores a fim de corrigir o extremismo da teoria de Descartes.

O advento da teoria cartesiana sobre o funcionamento mecânico do mundo introduziu a negação dos aspectos não mensuráveis da realidade e, conseqüentemente, uma violência contra a própria ideia de vida, que passou a ser considerada como a manifestação de uma atividade mecânica. A separação da realidade em três substâncias distintas, respectivamente: *res infinita*, *res cogitans* e

⁶⁶ O método cartesiano parte da certeza indubitável da existência do eu para, então, seguir quatro passos para a verificação da verdade do fenômeno apresentado. Assim, deve-se: filtrar as informações recebidas a ponto de considerar somente o que for evidente; dividir o fenômeno em quantas partes for possível para obter melhor compreensão; fazer uma síntese ordenada das conclusões; e revisar novamente as conclusões, a fim que sejam evitados os equívocos.

res extensa, culminou em um grande enigma. Pois, como poderiam duas substâncias distintas constituírem o mesmo indivíduo, ou melhor, como explicar a existência da coisa pensante em um mundo governado pelas leis da mecânica?

A imagem de um mundo regido pelas leis da mecânica, a mesma lei que rege o corpo humano e toda a extensão, certamente causou uma estranheza em relação à vida e até mesmo em relação ao próprio corpo no imaginário da época. Este tipo de dualismo substancial possibilitou o surgimento da visão de mundo mecanicista que prevaleceu por alguns séculos e ainda está em voga dada a sua força explicativa de alguns aspectos da materialidade do mundo, culminando em um tipo de monismo materialista que subsiste. Porém, por não dar conta da complexidade das manifestações dos fenômenos, entre os quais a vida, é possível que estejamos, a passos lentos, mudando a nossa maneira de perceber a realidade.

Todavia, conforme destaca Jonas, o dualismo substancial é tão marcante em nossa cultura que o seu legado consiste, além do monismo materialista, no niilismo ético que assola a contemporaneidade. “Em mais de uma maneira, o surgimento e a longa ascendência do dualismo estão entre os eventos mais decisivos na história mental da raça” (PL, p. 13). Este poder do dualismo substancial pode ser explicado pelo respaldo teórico da polarização entre o eu e o mundo e entre a mente e a natureza, como consequência disso, instaurou-se um cenário no qual o “dualismo continuou a drenar os elementos espirituais para fora do reino físico” (PL, p. 13). Tanto que a principal alegoria da teoria de Descartes para expressar o funcionamento do mundo mecânico era o relógio.

Roberto Tibaldeo⁶⁷ destaca que a diferença entre o dualismo antigo (gnóstico) e o moderno (cartesiano) está na forma de niilismo. No dualismo gnóstico o niilismo é fruto de uma crença em que a salvação da alma não depende do *ethos* neste mundo, ou seja, não é pelas ações na vida natural que o pneuma faz a sua ascensão. Já o dualismo ontológico moderno possui o niilismo em sua essência, pois, devido a revolução científica e tecnológica, o lado material do dualismo prevaleceu acarretando um monismo materialista no qual a natureza é vista como indiferente e totalmente despida de qualquer valor que não o material. Logo, não há necessidade de se estabelecer nenhuma diretriz ética em relação à natureza. Em outras palavras,

⁶⁷ Em: *From Dualism to the Preservation of Ambivalence. Hans Jonas' "Ontological Revolution" as the Background to his Ethics of Responsibility*. Publicado em: Catherine Larrère, Eric Pommier (ed.), *L'éthique de la Vie Chez Hans Jonas*. Publications de la Sorbonne, 2013, p. 33-48.

a natureza não é digna de consideração ética. E até mesmo o que foi considerado o diferencial do ser humano, a mente, tornou-se um efeito da mecânica que rege o corpo em tempos de monismo materialista.

O diagnóstico de Jonas sobre a situação do nosso tempo é rigoroso:

A ruptura entre o homem e o total da realidade está no fundo do niilismo. A ilogicidade da ruptura, isto é, de um dualismo sem metafísica, torna seu fato não menos real, nem a sua aparente alternativa mais aceitável: o olhar fixo na individualidade isolada, o qual condena o homem, pode querer se trocar por um naturalismo monista que, juntamente com a ruptura, aboliria também a ideia de humano como humano. (PL, p. 234).

Ou seja, Jonas identifica até mesmo uma ameaça à ideia de ser humano no contexto do monismo materialista, já que não existem limites éticos para as intervenções em uma natureza que é considerada homogênea.

Neste sentido, o autor considera importante trazer à luz uma maneira de enxergar a realidade como fruto de um único princípio que, no entanto, concernente ao fenômeno da vida, é um composto de duas polaridades, a saber: matéria e forma. Para Jonas, o ser humano, assim como todas as formas de vida, desfrutam de uma natureza ambivalente que compreende tanto a matéria quanto o princípio imaterial que chamamos de mente⁶⁸ ou espírito. O que nos diferencia dos demais seres vivos são as nossas potencialidades transanimais, as quais possuem origem na própria animalidade e não em um princípio transcendente ao que consideramos natural.

Tendo tais pressupostos em vista, a ontologia de Jonas é uma tentativa de trazer uma nova imagem da realidade afim de que possamos superar a visão de mundo inaugurada pelo dualismo e levada a cabo pelo monismo materialista, a qual resultou em uma posição niilista do ser humano em relação à natureza.

4.7

O enfrentamento do niilismo

Jelson Oliveira, em seu artigo intitulado *A teoria de Deus e o desfaio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche*, faz uma importante e original

⁶⁸ Obviamente os demais seres vivos não compartilham das mesmas aptidões mentais que os humanos, no entanto, a mente humana possui o seu fundamento no princípio do fenômeno vital compartilhado por todas as formas de vida.

análise do enfrentamento do niilismo no pensamento de Jonas à partir da reflexão exposta nas aulas ministradas pelo autor no Canadá no inverno de 1952-53⁶⁹. O pesquisador enfatiza que o enfrentamento do niilismo na perspectiva de Jonas passa pelo reconhecimento e aceitação de sua presença na cultura ocidental e de forma alguma prevê um retorno ao lugar anterior a ele, ou seja, para combater este “indesejado hóspede” é necessário assumir a postura que “isso só pode ser alcançado através da tomada de consciência de que o próprio homem é o criador de Deus e dos valores, o que passa pela aceitação da ‘insuportável solidão do pensador’ que recusa ser enganado e protegido” (OLIVEIRA, 2017, p. 142).

Isso implica em ressaltar a posição nietzschiana, a qual propõe que a superação do niilismo será possível “por meio de sua intensificação” (OLIVEIRA, 2017, p. 142). Nesta posição, resta a nós humanos assumirmos a nossa condição de criadores de valores na imanência do tempo e estabelecermos novos valores para a afirmação da existência.

O estabelecimento de novos valores no contexto do pensamento de Jonas pode ser compreendidos através da noção de “liberdades transcendentais da mente” (MM, p. 174) humana, na medida em que temos a liberdade de colocar “metas autopostas para a conduta” (MM, p. 175), ou seja, temos a potência de criar novos valores que assegurem a ação ética de acordo com as urgências de nosso tempo.

As liberdades transcendentais da mente consistem em três formas de liberdade, a saber: a liberdade do pensamento em determinar a si mesmo, o que significa a escolha do objeto de reflexão; a liberdade em relação aos dados apreendidos na sensibilidade que podem ser transformados em imagens internas autocriadas, as quais servem à invenção; e a liberdade de transcender os limites da linguagem em direção ao infinito, o que Jonas define como “a habilidade de compreender a ideia de infinito” (MM, p. 174).

A posição de Jonas configura um enfrentamento honesto e corajoso do niilismo, algo mais que necessário à crise de fundamento que assola a contemporaneidade. Se não há fundamento, o ser humano deve criá-lo com as suas potencialidades e assumir a responsabilidade pela existência do mundo digno aos

⁶⁹ As aulas foram ministradas no Carleton College, em Ottawa, no semestre de inverno de 1952-1953 e intituladas *The theory of God*, as quais ainda não foram publicadas e encontram-se conservadas no Philosophisches Archiv de Hans Jonas, na Universität Konstanz. Ref.: (HJ, 20-2-1). JONAS, Hans. *Theory of God*. Inéditos do Philosophisches Archiv de Hans Jonas, na Universität Konstanz. Konstanz, 2017.

humanos do porvir. As condições de existência da humanidade futura devem ser afirmadas como um valor, talvez o maior de todos.

Desta maneira, no próximo capítulo iremos tratar do papel dos afetos no pensamento de Jonas, com o intuito de tentar explicitar de forma mais clara a relação da afetividade humana com a ética e, por conseguinte, abrir caminho para pensarmos em que sentido as imagens influenciam os sentimentos humanos.

5

Os afetos na filosofia de Hans Jonas

Como pensador de um monismo integral, Jonas articula a razão e o afeto como dois lados de uma mesma moeda, ou seja, ambos são aspectos mutuamente complementares da ética. “Se não fôssemos receptivos ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente para produzir uma força motivadora” (PR, p. 157).

A afirmação acima deixa claro que os afetos possuem um papel fundamental na ética de Hans Jonas. Segundo o autor, o sentimento de responsabilidade é a fonte de produção da disposição para reivindicar a existência das coisas através dos nossos atos. Para demonstrar a força de sua premissa, o autor utiliza o exemplo do cuidado parental como arquétipo da relação entre responsabilidade objetiva e o sentimento subjetivo de responsabilidade, “por meio do qual a natureza nos educou previamente e orientou nossos sentimentos para os tipos de responsabilidade aos quais falta a garantia do instinto” (PR, p. 164).

Se o apelo ao sentimento de responsabilidade é visto como um dispositivo para reconhecer a dignidade do objeto da ética, outro afeto significativo na ética de Jonas é o temor. O autor atribui ao sentimento de temor em relação a um futuro catastrófico a utilidade de um instrumento heurístico que pode ser usado a fim de evitar as ações que potencialmente nos conduziriam à destruição das condições de vida da humanidade futura. A este método Jonas dá o nome de heurística do temor. Em sua ética, o autor também aborda de forma crítica o afeto da esperança no contexto da teoria utópica que Ernst Bloch desenvolveu em *O Princípio Esperança*.

A ética de Jonas possui como fundamento, conforme o próprio autor ressalta, as considerações sobre a ontologia do fenômeno da vida abordadas em *The Phenomenon of Life*. Esta obra se mostra como basilar para a compreensão da Ética do Futuro, pois é nela que o autor fundamenta os fenômenos característicos dos seres humanos como a manifestação do princípio de liberdade inerente à toda a natureza viva, o qual evoluiu e resultou na diferenciação da vida. De modo que, nos animais, o advento da motilidade trouxe consigo o aparecimento dos afetos como um modo de preencher a lacuna existente entre o si e a satisfação de suas necessidades.

Assim, para compreendermos de maneira mais apurada a relação dos afetos com a ética no pensamento de Jonas, neste capítulo faremos a exposição da crítica de Hans Jonas a Kant referente à soberania da razão no agir ético e nos concentraremos na análise dos afetos em *The Phenomenon of Life*, e em O Princípio Responsabilidade a fim de mapear a gênese dos afetos para Jonas e a sua relação com a ação ética.

5.1

Considerações sobre a crítica de Jonas a Kant

A ideia de um novo imperativo nos remete diretamente a Kant que, ao que tudo indica, foi o responsável pela introdução desta forma de princípio na tradição do pensamento ocidental. Hans Jonas nos alerta que o antigo imperativo 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” (KANT, 2009, p. 243-245), possui uma abrangência de curto alcance e que a condição humana contemporânea exige um agir que vise de modo mais amplo as consequências dos atos.

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 homens 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 formalista⁷⁰. Mas afinal, no que consiste o significado da acusação? Começemos com a explicitação de Robert Louden sobre os pressupostos kantianos para a ação ética.

De acordo com Louden em *Morality and Moral Theory*⁷¹, 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 deste princípio

⁷⁰ Jonas é um dos filósofos que caracteriza Kant como formalista, em *O Princípio Responsabilidade*.

⁷¹ LOUDEN, Robert. *Morality and Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 1992.

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*. (KANT, 2009, p. 259).

Assim, Kant parte da ideia de reino dos fins, compreendida como “a ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns” (KANT, 2009, p. 259), 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 nos abstrairmos da diferença pessoal dos seres racionais bem como de todo o conteúdo de seus 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. (KANT, 2009, p. 259).

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” (KANT, 2009, p. 273), 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” (PR, p. 47) e nada diz sobre o conteúdo material da ação. Para Jonas, o imperativo 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” (PR, p. 47).

Colocado desta maneira, como poder ou não poder querer, o tema recai sobre a questão da Autonomia da Vontade concebida 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” (KANT, 1997, p. 30). 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.

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” (KANT, 1997, p. 37). 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 outro lugar que a liberdade, se ela é atribuída a nós, nos transfere em uma ordem inteligível das coisas. (KANT, 1997, p. 37-38).

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” (KANT, 1997, pg. 3). 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” (KANT, 1997, p. 4).

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 mencionamos, segundo 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 Louden 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 esforçarem para usar estes princípios a priori para ajudá-los a determinar a forma de viver e agir, eles devem empregar ‘antropologia’- generalizações empíricas relativamente às competências cognitivas e apetitivas da natureza humana como espécie. (LOUDEN, 1992, p. 100).

Desta maneira, o sistema ético de Kant é pensado como possuindo, também, 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” (LOUDEN, 1992, p. 100). 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. Segue-se que, se a ética kantiana necessita da antropologia como complemento, a crítica de Hans Jonas a Kant no que concerne ao formalismo se torna questionável.

No que se refere a não necessidade de saber científico para a ação ética, ou o que Hans Jonas chama de “diminuição do lado cognitivo do agir moral” (PR, p. 37), dado a afirmação de Kant a qual diz que mesmo um homem comum pode ter acesso ao conhecimento necessário ao agir ético, pode ser vista em certa medida como inconsistente. Pois, Kant postula na *Doutrina da Virtude*⁷² que o homem deve

⁷² Em KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, parte segunda. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

buscar a própria perfeição através dos deveres para consigo mesmo, como o cultivo das diferentes faculdades para toda a espécie de fins. Disto podemos deduzir que mesmo o homem 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, por que não, a busca de informações sobre a assimilação de tecnologias que podem se mostrar nocivas à vida humana.

Obviamente, o postulado kantiano não resolve totalmente a questão apontada por Jonas, no entanto, nos traz elementos para a reflexão sobre a consistência da crítica feita pelo autor e em que sentido podemos interpretá-la na reflexão sobre os problemas de nosso tempo.

Hans Jonas parece estar preocupado com a falta de conhecimento dos efeitos da ação do homem sobre o mundo na escala coletiva dos agentes humanos, e não propriamente com a ação do indivíduo particular ao pensar uma ética que vise à existência de uma humanidade digna deste nome sobre a Terra no futuro. Mesmo o fio condutor da argumentação do autor sendo extremamente relevante, pois nossos maiores problemas são de ordem macro política, não podemos evitar um posicionamento crítico em relação a esse pressuposto, pois Jonas não aborda a questão da necessidade de ações micropolíticas concernentes à civilização tecnológica. No entanto, esta questão poderia ser desenvolvida em outro momento.

De qualquer maneira, não podemos perder de vista o contexto no qual foi desenvolvida a proposta de Hans Jonas em *O Princípio Responsabilidade*, ou seja, os limites das ações humanas não eram tão claros como o são contemporaneamente. É provável que a preocupação maior fosse relativa às armas de destruição em massa e não o consumo desenfreado de combustíveis fósseis, que é a nossa ameaça contemporânea com potencial de tornar as condições de sobrevivência quase impossíveis.

Sobre a inadequação da ética kantiana como uma ética para o futuro, ao que parece, o problema maior entre a visão de Jonas sobre a necessidade de uma ética adequada à civilização contemporânea e a sua crítica às éticas anteriores reside no quesito da imediatez das relações consideradas por estas éticas. Conforme Jonas, “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” (PR, p. 35).

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 a este novo paradigma.

Jonas aponta 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” (PR, p. 47). 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” (PR, p. 70), ou o que Jonas chama de futurologia comparativa.

Hans Jonas 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.

A ética para a civilização tecnológica proposta por Jonas possui um princípio da precaução e previsão dos perigos chamado heurística do temor. Uma maneira 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. Embora Jonas tenha partido de um princípio inteligível e racional (“aja de tal modo...”) para fundar sua ética, o autor admite que o sentimento de temor seja útil para a tomada de decisão, pois auxilia a não arriscar algo que seja identificado como vital ao homem, que evite a aniquilação existencial da humanidade, seja ela física ou mental.

Dito de outra maneira, a heurística do temor, segundo Jonas, pode auxiliar a evitar a desfiguração do que nos torna humanos em um contexto de ameaça

crescente de melhoramento genético e controle biopolítico. Conforme Jonas: “com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que está em jogo” (PR, p.21).

Apesar destas condições não estarem previstas no pensamento kantiano, percebe-se, no entanto, que Jonas é claramente tributário a Kant. Ao menos no que diz respeito à estruturação da ética a partir de um axioma, um mandamento, embora haja diferenças marcantes entre os dois sistemas.

Além da diferença no que concerne à questão temporal do agir ético, o alcance imediato no caso da ética de Kant e a preocupação com o futuro da ética de Jonas, temos a diferença de direcionamento teórico da decisão. Por exemplo, Jonas deixa claro que a sua ética é de cunho macro político, “é evidente que o nosso imperativo volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada, não sendo esta última a dimensão causal na qual podemos aplicá-lo” (PR, p. 48,) enquanto a máxima kantiana se direciona ao agir individual.

Poderíamos tentar uma aproximação do pensamento de Kant em relação à questão de uma possível preocupação com as gerações futuras através do conceito de Reino dos fins e do conceito de Boa Vontade. Reino dos fins, conforme já mencionado anteriormente, refere-se a uma possível ligação sistemática sob uma lei comum de seres racionais, não necessariamente humanos, em um *mundus intelligibilis*.

Nesta relação sistemática, os seres racionais são tomados sempre como fins em si e “a dignidade destes diante de todos os seres meramente naturais implica que ele tenha de tomar as suas máximas sempre do ponto de vista de si mesmo, mas ao mesmo tempo, de todo outro ser racional enquanto legislante” (KANT, 2009, p. 277). No entanto, a argumentação não se apresenta como suficiente para podermos falar de uma preocupação com o futuro na ética kantiana. Além disso, uma premissa que desconsidera a dignidade dos seres não racionais não condiz com a nossa situação ética contemporânea.

Como um exercício de pensamento, poderíamos tentar articular a noção de Boa Vontade com uma ética que vise o futuro. 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 (...). (KANT, 2009, p. 113).

A boa vontade mostra-se 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” (KANT, 2009, p. 105).

Kant atribui à boa vontade o papel de “corretor” do ânimo e até mesmo do princípio do agir. Neste sentido, “a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz” (KANT, 2009, p. 103), 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 meios que estão em poder do agente para a consecução do ato.

A possibilidade de aproximação da noção de boa vontade para pensar uma ética do futuro 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” (KANT, 2009, p. 237), 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 possivelmente eficiente, 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.

Outro ponto crítico apontado por Hans Jonas na ética de Kant se refere à intencionalidade com que se pratica uma ação e não a sua consequência. 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 querer” (KANT, 2009, p. 125), 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” (KANT, 2009 p. 127). 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 determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, puro respeito por essa lei prática, por conseguinte a máxima” (KANT, 2009, p. 129).

A crítica de Hans Jonas a esse ponto da ética kantiana 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. No entanto, 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.

Conforme a análise das críticas proferidas por Jonas foram se desenvolvendo, verificamos que, possivelmente, as acusações de que a ética de Kant é de caráter formal, que desconsidera a necessidade do saber científico para a ação ética, que se ocupa somente das relações imediatas dos homens e, por fim, que não leva em consideração as consequências das ações, importando somente as intenções que levaram ao ato, configuram uma crítica à consequência ontológica oriunda das noções kantianas de *mundus intelligibilis* e um *mundus sensibilis*. Ou seja, a crítica de Hans Jonas se refere 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” (PR, p. 162), 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. Já que para o autor 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 do autor. Em sua obra ela possui o sentido fenomenológico de um “desfrutar de horizonte ou horizontes além de seu ponto de identidade” (PR, p. 85), 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 autor 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” (PR, p. 95). Hans Jonas pensa que a neutralização do valor do Ser 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.

Não é a forma, mas o conteúdo da ação o que é mais importante. Nesse sentido, a moral é uma abnegação, ainda que muitas vezes ela possa ter como objeto uma condição do eu, uma condição conforme à obrigação e à pertença ao mundo. Não é o próprio dever que é o objeto; não é a lei moral que motiva a ação moral, mas o apelo do bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência – de acordo com a lei moral”. (PR, p. 156).

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 admita na sua antropologia que o saber e o aperfeiçoamento do homem 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 da diferença e da proximidade entre ambas. Esta discussão se fez necessária devido ao fato de Kant ter influenciado fortemente Jonas (como ele mesmo admite em suas memórias) de modo explícito pelo uso do imperativo categórico e pela importância da ética kantiana em nossa tradição filosófica. À partir desta reflexão, estamos aptos a adentrarmos o campo da discussão do papel fundamental exercido pela sensibilidade no direcionamento das ações no pensamento de Jonas.

5.2

Sobre a importância da sensibilidade para a ação ética

Em consonância com a tradição do pensamento ético, também para Hans Jonas a razão deve se unir ao afeto para uma maior eficácia de sua influência sobre a ação ética, pois o agir necessita, também, de um elemento emocional que o oriente. Jonas observa que Kant foi o único a fazer uma espécie de concessão à sensibilidade ao invés de admiti-la como parte integrante da ética⁷³.

Para Jonas, a ética necessita de um objeto que inspire os humanos a se dirigirem em sua direção devido à nossa natureza sensível. Ou como diz o autor: “a moral que supomos que deve se impor às emoções necessita, ela própria, de emoções” (PR, p. 159). O autor cita o *eros* platônico, a *eudaimonia* de Aristóteles, o *amor dei intellectuallis* de Spinoza, entre outros, como exemplos de determinação afetiva da ética em cada época. Embora esses objetos não sejam exatamente sensíveis, eles servem de dispositivo para a emoção necessária ao agir ético e podem

⁷³ Os motivos para tal já explicitamos acima. Embora Kant admita a necessidade de uma antropologia que auxilie o pensamento moral.

ser contemplados como *o summum bonum* ou parte integrante dele. Assim, majoritariamente, remetiam à ideia de algo atemporal e imperecível.

Neste sentido, ao contrário dos pensadores mencionados, Jonas propõe que a emoção ou afetividade humana seja direcionada para um objeto perecível, sem o qual a própria continuidade do pensamento, possivelmente, será extinta. Este objeto é o ser humano genuíno, ou melhor, as condições de existência do ser capaz de exercer o mais alto grau de liberdade no planeta Terra. E as condições de existência do ser humano genuíno englobam a existência dos seres vivos que também aqui habitam. E o afeto adequado à determinação afetiva para o agir ético, segundo o autor, é a responsabilidade.

Vamos discorrer cuidadosamente sobre a responsabilidade e sobre os demais afetos determinam o agir ético, assim como, sobre os afetos que se mostram importantes para a análise da Ética do Futuro mais adiante. No entanto, para compreendermos melhor os sentimentos no pensamento de Jonas, faz-se necessário explicitar a base afetiva comum a todos os seres vivos tratada pelo autor em *The Phenomenon of Life*.

5.3

Os afetos em *The Phenomenon of Life*

A diferenciação dos sentidos e das faculdades dos seres vivos se deve, de acordo com Jonas, principalmente ao desenvolvimento do elemento de transcendência imbuído no fenômeno da liberdade orgânica. A transcendência da qual fala o autor significa no âmbito da vida o “desfrutar de um horizonte, ou horizontes, além de seu ponto de identidade” (PL, p. 85) e, primariamente, ela ocorre em virtude da falta experienciada pelo ser orgânico.

Na experiência da falta o ser vivo, de acordo com o que postula Jonas, sente a necessidade de algo que é exterior à sua própria existência. Ao sentir a alteridade, o organismo “afetado sente a si mesmo, sua individualidade excitada ou iluminada, por assim dizer, de encontro à alteridade sem assim sair de seu isolamento” (PL, p. 85). Desta maneira, a mensagem da existência da alteridade, da existência de algo que não o si mesmo, mesmo que obscuramente é sentida pelo organismo. O que configura o início da vida como a capacidade de ser afetado, de perceber, mesmo

de forma obscura, a existência de uma abertura de contato para além da subjetividade.

O desejo experienciado através da falta, figura como o motivador, e por que não dizer, como o elemento que impulsiona a liberdade orgânica a galgar graus cada vez mais distintos de manifestação, os quais resultaram nos fenômenos que atribuímos aos seres humanos. Ou seja, a complexidade de afetos humanos está fundada no desejo advindo da falta orgânica primordial na medida em que isto configura o princípio da ação no mundo. “A solicitação primária da transcendência, de fato, resulta da falta (que gera o desejo⁷⁴) orgânico e é, portanto, um com o compromisso com a atividade” (PL, 2001, p. 85).

Desta maneira, podemos postular que no pensamento de Jonas o desejo movido pela falta primordial, o qual possui o seu fundamento no princípio da ação e, portanto, do que chamamos propriamente vida, funciona como um impulsionador da própria existência e uma espécie de potência de ação dos organismos em prol da sua permanência na existência⁷⁵ através da satisfação de suas necessidades.

Jonas parte da afetividade comum a todas as formas de vida, ou seja, uma base afetiva intrínseca a todos os seres orgânicos, para postular a diferenciação em graus de liberdade do fenômeno da falta (geradora do desejo) primordial que impulsionou o movimento da matéria em direção à vida. Para o autor, “quer chamemos isso de sensação de interioridade, sensibilidade e resposta a estímulo, apetite ou *nisus*, em algum grau de ‘consciência’ ela abriga a preocupação suprema do organismo com seu próprio ser e continuação em ser” (PL, p. 84).

Este princípio está presente nas formas orgânicas mais simples como também nas mais complexas. Ou seja, no pensamento de Jonas, esse impulsionador da ação dos organismos, que podemos inicialmente chamar de apetite, configura a base das manifestações mais elaboradas do desejo, as quais ficam mais claras na existência dos mamíferos e atingem no ser humano o grau mais complexo no fenômeno da

⁷⁴ “The primary solicitation of transcendence indeed issues from the organic want and is thus one with the commitment to activity”. (PL, p. 85). Em português temos a seguinte tradução: “É verdade que a autotranscendência tem seu fundamento na necessidade orgânica e por isso é uma coisa só com a compulsão para a atividade”. (PV, p. 110). Temos, assim, uma diferença quanto ao significado de want, que pode significar desejo ou falta em inglês e na tradução brasileira, feita a partir da tradução alemã, consta como necessidade. Optamos por traduzir por desejo ou falta devido ao conjunto da obra do autor. Trataremos desta questão mais adiante.

⁷⁵ Quando nos referimos aos atos dos seres vivos para permanecer na existência estamos falando de ações de identidades dinâmicas e em constante mudança que agem para continuar existindo. “Permanecer” aqui significa persistir existindo na mudança. Portanto, não há a ideia de essências fixas e imutáveis no pensamento de Jonas sobre a vida.

vontade. Podemos afirmar, portanto, que o elemento que impulsiona a manifestação da vida, também se diferencia na imanência de suas manifestações e se torna mais complexo conforme as condições que originam tipos de existências distintos.

Outro afeto basilar da subjetividade orgânica é a “auto preocupação”, *self-concern*, conforme denomina Jonas, o qual é “acionado pela falta orgânica” (PL, p. 85) que aciona o desejo de permanecer na existência, descortina uma nova concepção de temporalidade orgânica pautada no futuro. “Deste modo, a vida está voltada para a frente tanto quanto para fora e se estende ‘além’ de sua própria imediação em ambas as direções ao mesmo tempo” (PL, p. 85). Isto demonstra a dialética necessária entre subjetividade e mundo operada imanentemente pelos seres vivos nos seus atos em prol da continuidade na vida.

A questão temporal é de fundamental importância para compreender a manifestação do desejo na biologia filosófica de Jonas, pois, conforme dissemos acima, a temporalidade experienciada pelos seres vivos é focada na iminência do futuro, e isto se deve ao fato que, segundo o autor, “a preocupação é o princípio basilar da interioridade” (PL, p. 86). De modo que a subjetividade orgânica está projetada para o futuro pelo desejo, embora, ao mesmo tempo, a emergência da historicidade do organismo no presente seja “o pré-requisito da duração” (PL, p. 86) e, desta forma, o ser orgânico está constantemente antecipando certas tendências pela necessidade de sobrevivência e adaptação.

Para Jonas, isto significa que a relação temporal passado e futuro se inverte “intensivamente” no caso dos organismos. Ou seja, o passado é a condição de possibilidade da existência extensiva, do corpo, enquanto o futuro é o tempo prevaiente da intensidade ou dimensão interna do ser vivo. Tal consideração almeja embasar o caráter finalístico ou teleológico da vida, pois se o futuro é a esfera temporal que prevalece intensivamente para o ser vivo em virtude da sua preocupação com a subsistência, o “finalismo é em primeiro lugar um caráter dinâmico de um certo modo de existência” (PL, p. 86) pertencente ao ser orgânico, já que a sua ação básica tem por finalidade continuar existindo.

Temos, portanto, dois afetos basilares da existência orgânica: o desejo, *organic want*, que responde pela necessidade orgânica primordial de abertura do horizonte dos organismos para a transcendência além de si mesmos; e a auto preocupação, a qual configura o “princípio de interioridade” (PL, p. 86) dos seres

orgânicos que se projetam intensivamente para a temporalidade futura com a intenção de continuar existindo.

Há sempre a intencionalidade do organismo como tal e a sua preocupação em viver: eficaz já em toda a tendência vegetativa, despertando a consciência primordial nos reflexos obscuros, a irritabilidade da resposta dos organismos mais modestos; mais ainda no impulso e esforço e angústia da vida animal dotada de motilidade e órgãos sensoriais; alcançando a autotransparência na consciência, na vontade e no pensamento do homem. (PL, p. 90).

Após estabelecer os afetos que primordialmente movem a vida, Jonas se concentra de maneira mais apurada na afetividade animal, já que nos animais há a emergência das emoções propriamente ditas. Para o autor, a distinção da vida animal em relação aos demais agrupamentos de reinos da vida acontece devido a três características entre as quais figura a emoção, sendo as outras duas a motilidade e a percepção. Jonas considera o aparecimento da percepção e da motilidade como um dos maiores eventos na história da liberdade orgânica devido à sua ligação estreita com o surgimento das emoções na manifestação da vida.

De acordo com as considerações fenomenológicas do autor, a vida animal demonstra uma relação mais “real” com o mundo devido ao desenvolvimento de estruturas motoras específicas e da capacidade de integrar a diversidade de dados da realidade na percepção, de modo que “a diferenciação da senciência, com a integração central de seus dados diversificados, fornece o começo de um verdadeiro mundo de objetos” (PL, p. 100). O que implica mais um passo da transcendência de horizontes, pois o espaço na vida animal além do lugar de dependência se torna o lugar do exercício de mais um grau de liberdade orgânica devido à evolução da capacidade de locomoção aliada à percepção à distância. Este passo a mais significa o aumento da mediação entre a existência animal e a realidade.

Estas considerações parecem óbvias pela nossa observação dos animais, no entanto, paralelamente ao desenvolvimento da locomoção e da percepção à distância, Jonas aponta o aparecimento da dimensão de interioridade manifestada propriamente com o surgimento das emoções. Pois, a capacidade de ser afetado dos animais é bastante diferente das outras formas de vida devido ao desenvolvimento emocional propiciado pela interposição da distância entre o impulso inicial do desejo e o alcance do objeto desejado.

A outra dimensão da transcendência, o tempo, vem da mesma maneira a ser revelada pela evolução simultânea de outro poder, o da emoção, e sobre o mesmo princípio, o da distância entre o eu e seu objeto - neste caso a distância temporal. Isto é menos óbvio, *inter alia*, porque ao contrário da sensibilidade e da motilidade, a emoção não tem órgãos externos pelos quais possa ser identificada e o seu caminho forçado para uma explicação física, e essa invisibilidade ou completa interioridade parece torná-la dispensável em uma descrição científica de comportamento orgânico. (PL, p. 100).

Com isso, Jonas postula que o surgimento das emoções corresponde ao preenchimento da lacuna temporal entre o animal e a satisfação do seu desejo, seja ele nutritivo, reprodutivo ou de fuga de um predador. Neste sentido, “é seguro assumir que o número de passos intermediários sobre os quais o propósito pode se estender é uma medida do estágio de desenvolvimento emocional” (PL, p. 101). Como também, provavelmente, um indicativo do aumento da individuação da subjetividade animal, pois “o mais complexo é também o mais individualizado” (PL, p. 99).

Assim, inicialmente, a emoção se expressa como o motivador do movimento, de acordo com a circunstância a qual o animal está vivenciando. Por exemplo, Jonas se refere ao desejo intenso pela sua satisfação alimentar, uma espécie de avidez, como o afeto que guia o animal na perseguição da caça, pois “se a apetência é a condição básica da motilidade, a caça é o movimento primário” (PL, p. 101). Embora a apetência se manifeste em todas as formas vivas, na vida animal ela se torna mais elaborada devido à distância existente entre o organismo e a satisfação do seu desejo.

A distância que o animal percorre para alcançar o seu objetivo, neste caso, a caça, evidencia a capacidade de perceber o objeto do desejo como algo que não está ao alcance imediato. Para a sua ação ser executada, a distância espacial (extensa) necessita ser percorrida ao mesmo tempo em que a distância temporal (intensa) é preenchida com o desejo de alcançar o objeto de satisfação. Temos, então, a manifestação do desejo de forma mais clara na existência animal, pois “para experimentar o distantemente percebido como um objetivo e manter este objetivo vivo, de modo a conduzir o movimento ao longo do período necessário de esforço e tempo, o desejo é necessário” (PL, p. 101).

Isto significa que, embora a manifestação do desejo primordial ⁷⁶ possa ter colocado a matéria em movimento qualitativo, é somente na existência animal que o desejo se torna evidente pela objetificação da realidade proporcionada pela mediaticidade das relações com o meio, pela distância entre sujeito e objeto. “Realização ainda não à mão é a condição essencial do desejo, e realização postergada é o que o desejo, por sua vez, torna possível” (PL, p. 101). Ou seja, quanto mais mediada é a relação do ser vivo com o meio, mais evidente se torna o seu desejo devido ao poder que o desejo possui em guiar o animal em direção ao seu objetivo.

Se a realização do desejo do animal estiver a longo alcance, mais prolongado será o seu desejo para perseverar em busca da sua finalidade. Desta forma, “o desejo representa o aspecto temporal da mesma situação a qual a percepção representa o aspecto espacial” (PL, p. 101) na direção da satisfação.

Portanto, a distância, tanto espacial quanto temporal, que separa a ação do animal de seu propósito, foi a condição que descortinou uma nova dimensão da manifestação do desejo primordial inerente à vida como desejo propriamente dito. De modo que a relação mediada com a realidade, proporcionada pela distância entre sujeito e objeto, está no fundamento da locomoção dos animais, e se relaciona profundamente com a percepção e com a emoção.

Além do desejo que guia o animal em direção à satisfação, a condição de ser mediado espacial e temporalmente deu origem, também, à manifestação do medo. Este afeto é considerado poderoso por Jonas, pois o seu aparecimento também se relaciona à sobrevivência em situações de perigo iminente. É o afeto que guia o animal na fuga. O mundo animal não é estável, a mesma liberdade que proporciona o deslocamento guiado pela busca por satisfação coloca o animal em risco. A liberdade na vida animal se traduz como uma constante tensão entre satisfação e medo, visto que a existência mediada do animal

cria o indivíduo isolado de encontro ao mundo. Este mundo é ao mesmo tempo convidativo e ameaçador. Ele contém as coisas necessárias ao animal solitário, que tem que sair e procurá-las. Mas também detém os objetos do medo e, como o animal pode fugir, ele deve fugir deles. (PL, p. 105).

⁷⁶ Para Jonas, em suas especulações cosmológicas, o universo foi gerado pelos *eros* cosmogônico e não por um *logos*. Trataremos desta temática mais adiante em nosso trabalho.

A vida animal, desta forma, depende da maneira de agir do indivíduo perante o mundo, pois uma ação mal sucedida pode significar o fim da existência. A exposição na qual vive o animal gera o medo que o pode levar a agir de modo preciso e, neste caso, o medo é o aliado que conduz a ação em prol da subsistência. Mas o medo também pode paralisar se o animal hesitar por um breve momento, arriscando, desta maneira, a própria existência.

A frágil existência animal é regida por dois afetos básicos, de acordo com Jonas: o desejo e o medo.

A ‘indiretividade’⁷⁷ da existência animal mantém em sua vigília as possibilidades gêmeas de prazer e sofrimento, ambas ligadas ao esforço. As duas evoluem juntas, e a responsabilidade para com o sofrimento não é um defeito que diminui a faculdade do prazer, mas o seu complemento necessário. O sofrimento intrínseco na existência animal não é, portanto, primariamente da dor, mas do desejo e do medo. (PL, p. 105).

Devemos compreender que Jonas se refere ao desejo como um tipo de “sofrimento” pelo fato de nossa natureza apetitiva animal ter o registro da “dor da fome” (PL, p. 105) na própria experiência de existir, pois, diferentemente dos vegetais, o fato de não sermos contíguos com o ambiente já pressupõe que o nosso estado natural é de uma falta e desejo maior que nos move em direção à satisfação.

Isto tampouco quer dizer que o autor é um pessimista, ao contrário, para Jonas, a tensão entre ser e não ser, refletida na dialética inerente ao fenômeno da vida, caracteriza o seu dinamismo. Sofrer é estar vivo, é ser capaz de ser afetado e transformado no contato com o mundo. “O ser animal é, portanto, essencialmente um ser passional” (PL, p. 106).

Jonas cita outros afetos já manifestos na existência animal, como por exemplo: “a paixão da perseguição, a fúria do combate, a angústia da fuga, a atração do amor” (PL, p. 126). No entanto, embora todos os afetos movam os animais, já que a emoção “é a tradução animal da pulsão fundamental que, mesmo no indiferenciado nível pré-animal, opera no incessante exercício do metabolismo (PL, p. 126), os afetos fundamentais da vida animal são o desejo e o medo, pois estes dois afetos, ou melhor, o equilíbrio de ambos, respondem pela continuidade da existência.

⁷⁷ Aspas ressaltando o neologismo da nossa tradução de indirectness.

Nos referimos ao equilíbrio entre desejo e medo em alusão à concepção de liberdade na necessidade cunhada por Jonas. Visto que o desejo ou falta, por ser o impulsionador do movimento da vida, segundo o autor, propiciou a evolução dos seres vivos em diferentes níveis de liberdade.

Já o medo responde por um impulso conservador que auxiliou na continuação das formas animais ao longo do processo evolutivo. O desejo, manifestado mais propriamente na esfera animal da existência, aliado à percepção e a locomoção impulsiona o animal a ousar pela expressão de sua natureza que se tornou evolutivamente mais livre.

Todavia, na liberdade também reside o perigo e, desta maneira, ela é balanceada pelo medo animal da aniquilação. Pois a existência animal, “é o *locus* da liberdade e do risco” (PL, p. 104). Assim, a natureza animal manifesta propriamente os afetos não somente como meio de sobrevivência, mas também como uma das formas mais apurada de expressão da liberdade orgânica que encontra a sua limitação na necessidade de preservação de si própria. “O animal sensível se esforça para se preservar como sensível, não apenas uma entidade metabolizadora, isto é, ele se esforça para continuar a própria atividade de sentir” (PL, p. 106).

Isto quer dizer, conforme pondera Jonas, que a capacidade sensível desenvolvida pelos animais na aventura evolutiva, juntamente com a percepção dos objetos à distância e com a motilidade, inaugura um modo de existência mais individualizado “ao preço de um perigo maior, interno e externo” (PL, p. 107). E desta maneira, “um eu mais pronunciado é colocado em um mundo mais nítido” (PL, p. 107).

5.4

Os afetos em *O Princípio Responsabilidade*

Ao que tudo indica, certamente o argumento mais marcantes de *O Princípio Responsabilidade* seja o imperativo categórico jonasiano: “Aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (PR, p. 47). Já a heurística do temor: “o saber (que) se origina daquilo contra o que devemos nos proteger” (PR, p. 71), configura,

possivelmente, uma metodologia heurística muito polêmica por se utilizar do sentimento de temor para atingir a clareza sobre o que deve ser preservado.

Ambos os instrumentos persuasivos, um racional e o outro afetivo, são uma tentativa do autor de trazer a público dois elementos que se complementam na medida em que atingem as duas dimensões as quais possuem o poder de determinação do agir na sua prerrogativa de estabelecer uma conduta ética para a civilização tecnológica.

Todavia, observamos que, embora o sentimento de temor seja de grande importância para a compreensão da proposta ética de Jonas por configurar uma via heurística, devemos atentar para os demais afetos mencionados pelo autor em *O Princípio Responsabilidade (The Imperative of Responsibility)* como pontos cruciais de sua proposta. Principalmente devemos ter em vista o que Jonas compreende por sentimento de responsabilidade e a sua gênese nas relações humanas.

Desta forma, abordaremos nesta parte do trabalho, além dos afetos de temor e responsabilidade, os quais possuem um importantíssimo papel na teoria de Jonas, o funcionamento dos sentimentos de esperança, solidariedade, egoísmo e amor na ação ética de acordo com o autor. Com este espectro afetivo em vista, pretendemos compreender o lugar, bem como os limites do apelo aos afetos humanos no constructo da ética para a civilização tecnológica.

Sobre o sentimento de responsabilidade

Conforme mencionado anteriormente, o papel dos afetos nas ações humanas já foi tema de alguns pensadores que se propuseram refletir sobre a ética. Todavia, temos no pensamento de Hans Jonas uma novidade sobre um tipo de sentimento que, conforme argumenta o autor, nunca foi evocado pelos filósofos para pensar o agir humano: a responsabilidade como afeto motivador da ação ética.

Apesar de Jonas distinguir entre tipos de responsabilidade em sua obra, passando pela responsabilidade legal de imputação causal por atos realizados, a principal função da responsabilidade no pensamento do autor está no seu poder afetivo.

Tradicionalmente, como observou Paul Ricouer em *The Concept of Responsibility: An Essay in Semantic Analysis*⁷⁸, a responsabilidade foi considerada de forma majoritária como uma noção aplicada ao âmbito jurídico de imputação causal por atos que possam prejudicar outrem. No entanto, na contemporaneidade, esta noção se alargou e passou a figurar na categoria de conceito moral.

Podemos dizer que no pensamento de Jonas a responsabilidade pertence a um espectro de afetos ligados ao reconhecimento “do bem em si do mundo” (PR, p. 156), os quais são capazes de motivar a ação ética em prol da continuidade da existência humana na Terra.

A disposição para ser afetado⁷⁹ por este sentimento pertence à própria constituição humana segundo o autor, e, desta maneira, o uso do afeto de responsabilidade na teoria ética deve ser consumado como um apelo psicológico ao desejo humano ou vontade. Nas palavras do autor,

para que algo me atinja e me afete de maneira a influenciar minha vontade é preciso que eu seja capaz de ser influenciado por esse algo. Nosso algo emocional tem de entrar em jogo. E é da própria essência da nossa natureza que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento de responsabilidade. (PR, p. 156-157).

Isto significa que para Jonas a existência dos sentimentos e da sensibilidade humana configura “presumivelmente um potencial humano universal” (PR, p. 157) para a recepção apelativa do bem ético, o que torna a afetividade humana um “elemento cardinal da moral” (PR, p. 157). A existência deste potencial revelaria que a aptidão moral dos humanos passa necessariamente pelos sentimentos das subjetividades, na medida em que “pertence ao sentido mais intrínseco do princípio normativo que o seu apelo se dirija àqueles que, por sua constituição natural, sejam receptíveis a ele” (PR, p. 157), mesmo que não haja garantias de seu cumprimento. Desta forma, “os homens são seres morais potenciais porque possuem essa capacidade de ser afetados, e só por isso também podem ser imorais” (PR, p. 158).

O sentimento de responsabilidade na ética de Hans Jonas, diferentemente das éticas anteriores, nas quais o objeto do afeto muitas vezes possuía um status atemporal correlacionado com o transcendente⁸⁰, tem como objeto o perecível, a

⁷⁸ Em *The Just*, tradução David Pellauer, University of Chicago Press, Chicago, 2000.

⁷⁹ A responsabilidade parental é um indicativo da manifestação constitutiva deste afeto.

⁸⁰ A *eudaimonia* em Aristóteles e o *eros* platônico, por exemplo.

fragilidade da continuidade dos modos de vida humana dignos deste nome em tempos em que a potência tecnológica ameaça a destruição das condições de permanência da humanidade na Terra. E, da mesma maneira, ameaça toda a comunidade de seres vivos do planeta.

Esse objeto tão distante de uma ‘perfeição’, em sua facticidade totalmente contingente, apreendida precisamente em seu caráter perecível, de carência e insegurança, é que é capaz de, graças a sua mera existência, colocar-me à sua disposição, livre de qualquer pretensão de apropriação. Evidentemente, ele tem esse poder, pois de outra forma não haveria tal sentimento de responsabilidade em relação à sua existência. Ora, esse sentimento existe como um fato empírico e não é menos verdadeiro do que os sentimentos sensualistas da experiência do *summum bonum*. (PR, p. 159-160).

O perecível de Jonas é o Ser⁸¹, mais precisamente a sua manifestação como ser vivo que expressa uma diversidade de níveis da liberdade orgânica, a qual culmina na expressão humana da liberdade. Para o autor, a lei moral não é causa nem objeto de respeito, mas antes, o próprio “Ser que, reconhecido em sua plenitude ou em uma das suas manifestações particulares, (...) pode efetivamente impor respeito, e com essa sua capacidade de influenciar nossos sentimentos vir em socorro da lei moral” (PR, p. 163).

Por sua vez, a lei moral no pensamento de Jonas configura a “lei que ordena que o nosso próprio Ser satisfaça a reivindicação imanente daquele que existe” (PR, p. 163). No entanto, no exercício da reivindicação do Ser não basta somente o respeito e sim o afeto que nasce da responsabilidade pela sua continuação. Desta maneira, Jonas identifica o sentimento de responsabilidade como o elo que liga o agente ao objeto do agir ético: “esse sentimento, mais do que qualquer outro, é capaz de produzir em nós a disposição de apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio da nossa ação” (PR, p. 163).

Assim, a responsabilidade, tão solicitada e necessária ao nosso tempo se mostra como o instrumento afetivo principal da ética para a civilização tecnológica, mais do que o famoso afeto político do temor.

O poder do sentimento de responsabilidade, possivelmente, encontra-se na sua gênese, pois está enraizado no íntimo do instinto de procriação e continuidade

⁸¹ “O Ser, ou a natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si” (PR, p. 134).

humana, já que é um afeto espontâneo da relação parental a qual não exige nenhuma obrigação recíproca. “Essa é a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza” (PR, p. 89).

Segundo Jonas, esta é a origem genuína da responsabilidade e de suas implicações. “Aqui se encontra o arquétipo de todo agir responsável, que por sorte não necessita deduzir qualquer princípio, mas que a natureza plantou solidamente em nós”(PR, p. 90), mesmo que haja uma diferença entre o dever para com os filhos e o dever em relação às gerações futuras. Pois, o agir responsável por meio de ações que visem a existência das gerações futuras deve ser executado independentemente da existência de descendentes do agente entre os futuros humanos.

Não podemos deixar de observar que para o autor, embora o afeto de responsabilidade seja, até mesmo, a precondição da moral, a responsabilidade necessariamente exige um objeto para não se tornar mera formalidade incapaz de arcar com o princípio da ação ética.

O sentimento que caracteriza a responsabilidade – não importa se pressentimento ou reação posterior – é de fato moral, mas em sua formalidade pura não é capaz de fornecer o princípio efetivo para a teoria ética, que em primeira e última instância tem a ver com a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o *bonum humanum*. Da inspiração desses fins, do efeito do bem sobre o sentimento pode brotar a disposição de assumir responsabilidades. (PR, p. 166).

Desta maneira, apenas “ser responsável” sem ter em vista um objeto próprio não garante a efetividade da ação, que necessita de uma motivação advinda do objeto em questão, no caso, o reconhecimento da existência da humanidade futura como um valor que deve ser almejado e visado pelas práticas humanas.

O sentimento de responsabilidade, neste caso, extrapola a referência subjetiva a um sujeito que se sente responsável pela sua própria conduta e encontra o seu referente na esfera da influência de seu poder de ação, na medida em que, “ao meu poder ele (o referente) contrapõe o seu direito de existir como é ou poderia ser, e com a vontade moral ele submete o meu poder. O objeto se torna meu, pois o poder é meu e tem um nexos causal com esse objeto” (PR, p. 167).

Temos, então, a vontade como a operadora do reconhecimento da dignidade do referente o qual recebe os efeitos da ação de meu poder causal. “O poder se torna, assim, objetivamente responsável por aquele que lhe foi confiado e

afetivamente engajado graças ao sentimento de responsabilidade: no sentimento, aquele que obriga encontra seu nexo com a vontade subjetiva” (PR, p. 167).

Ao que indica Jonas, o papel da vontade possui uma enorme importância na ocorrência do afeto de responsabilidade nos seres humanos, pois o autor nos leva a crer que ela participa do reconhecimento do valor do objeto em questão, enquanto o sentimento despertado passa a funcionar como elo entre a vontade do agente e o referente ou objeto ético⁸². O autor afirma que: “a tomada de partido sentimental tem sua primeira origem não na ideia de responsabilidade em geral, mas no reconhecimento do bem intrínseco do objeto, tal como ele influencia a sensibilidade” (PR, p. 167). De maneira que, a influência do objeto sobre a sensibilidade é compreendida como uma espécie de reivindicação de existência devido a sua fragilidade perante o poder causal do agente. A tomada de consciência de seu próprio poder aniquilador por parte do agente, juntamente com a influência sensível do objeto, “unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas” (PR, p. 167).

Portanto, a suscitação do sentimento de responsabilidade está profundamente ligada à sensibilização da vontade quanto à fragilidade e dignidade do objeto em questão, como também, do reconhecimento do poder causal do agente em relação a tal objeto. Isto quer dizer que, de modo estrito, os objetos capazes de suscitar o afeto de responsabilidade possuem naturalmente uma ligação que repercute em imputação de cuidado por parte do agente (como, por exemplo, a responsabilidade parental), ou são capazes de sensibilizar o portador do poder causal relativo à sua existência pela força da representação de sua dignidade e valor na iminência de sua ameaça existencial.

Sobre o temor

O temor ou medo é um dos afetos políticos mais famosos na tradição filosófica. A ele, comumente, é associado o poder de controle das massas humanas, seja pela opressão advinda de um governante forte que inspira medo para poder diminuir a força de ação dos indivíduos pelo enfraquecimento de seus *conatus*, para Spinoza. Seja como um agregador social para Hobbes, que considera este o afeto

⁸² Discutiremos mais a frente sobre o lugar da vontade no pensamento de Jonas. Por hora, nos concentraremos na exposição dos afetos em sua obra.

político central de sua teoria sobre a causa que nos levou a deixar para trás o estado de natureza e nos agregarmos em conglomerados sociais humanos.

Na ética de Jonas, o temor tem uma função inusitada, ele funciona como um afeto capaz de promover o conhecimento das situações indesejáveis a serem evitadas pelos humanos, ou seja, possui um sentido heurístico sobre situações extrapoláveis que estão sob o poder da ação humana. “O que nós não queremos, sabemos muito antes do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo” (PR, p. 71).

Os perigos e desafios da contemporaneidade não possuem precedentes na história da humanidade, nunca a existência humana se viu ameaçada pelo seu próprio poder de intervenção. Nesta ótica, Jonas encara como urgente a tomada de postura ética em relação a um futuro catastrófico, ou seja, consultar o nosso medo ao invés do nosso desejo pode ser uma saída diante da expectativa da desfiguração da Terra e da existência que consideramos humana⁸³.

A função heurística que Jonas atribui ao temor pode ser encarada como uma tentativa de compreensão possível, e ao alcance de todos, sobre a ameaça que o uso desregrado das tecnologias pode acarretar. É uma maneira simplificada de compreender o que está em jogo em nosso tempo. Já que “enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo” (PR, p. 70-71). Pois, compreender a complexidade dos fenômenos aos quais estamos submetidos é uma tarefa que exige uma gama de conhecimentos que tornam a discussão sobre o *ethos* civilizatório bem distante da grande parte dos humanos comuns.

Jonas pauta o seu argumento no funcionamento do comportamento humano no que concerne ao conhecimento da sua situação existencial:

o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão. Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos. (PR, p. 71).

⁸³ A ameaça a desfiguração do humano via biotecnologias é o tema que impulsionou o autor a escrever a obra *The Imperative of Responsibility*.

Obviamente, como uma solução simples para um problema complexo, a heurística do temor possui a sua vulnerabilidade. A nobreza de seu uso pode se voltar contra o ideal de sua proposta. O que pode ser indesejado por alguns, visto a descaracterização do ser humano como objeto da técnica, pode ser visto por outros com desejo de superação da espécie por meios técnicos. Por isso, Jonas recorre a um suposto pavor gerado pela ameaça à imagem humana para afirmar uma imagem do homem que seja autêntica. “Precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados” (PR, p. 70). Nos parece que a força da argumentação está justamente na determinação da espécie da ameaça, pois, conforme mencionamos acima, algum tipo de transhumanismo⁸⁴ pode ser desejável para alguns em nome de uma melhoria na performance do humano. Há, todavia, uma certa confusão quanto ao que vem a ser uma existência humana autêntica. Para Jonas, isto significa modos de existir sem o excesso de intervenção de subterfúgios tecnológicos, neste caso, podemos tomar como exemplo o limite entre a profilaxia e o melhoramento na medicina. Embora este limite seja, muitas vezes, de difícil estabelecimento, o que gera muita discussão na sua determinação.

É possível que, para o funcionamento efetivo da heurística do temor, seja necessário se utilizar de uma multiplicidade de diferentes imagens que potencialmente poderiam causar o sentimento esperado por Jonas. De fato, não é qualquer temor o sentimento defendido pelo filósofo. Conforme destaca Lilian Godoy Fonseca, o temor jonasiano é um afeto que nos leva a agir, ele não nos paralisa e tampouco é patológico, como no caso do medo hobbesiano, mas sim é caracterizado pelo afeto “de um sujeito que teme pelo destino do outro” (FONSECA, 2009, p. 418). Até mesmo, devido a sua natureza opressora, metaforicamente pode ser tomado como “o mesmo princípio usado pelo soro que extrai do próprio veneno o seu antídoto. É um princípio paradoxal, mas, comprovadamente eficaz” (FONSECA, 2009, p. 418).

⁸⁴ Lilian Godoy Fonseca aponta em sua tese de doutorado sobre *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico* a abordagem transhumanística como “segundo a qual o corpo pode ser desmontado e reprogramado para facilitar a substituição de alguma parte por um aparato tecnológico, (perspectiva essa) partilhada por Moravec, More e Chislenko; Cf. FONSECA, Lilian S. Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. Tese de doutorado, UFMG, 2009, p. 54.

Justamente por considerar o temor eficaz como instrumento do princípio de precaução, Jonas propõe o seu uso metodológico na previsão hipotética da desfiguração da imagem do humano (como dissemos acima, possivelmente, há variações sobre o que isso vem a ser). Desta maneira, o temor possui um papel fundamental na suscitação da visualização dos efeitos da desfiguração humana, a qual figura como “o primeiro dever da ética do futuro” (PR, p. 72). Este dever é compreendido da seguinte forma:

O que deve ser temido ainda não foi experimentado e talvez não possua analogias na experiência do passado e do presente. Portanto, o *malum* imaginado deve aqui assumir o papel do *malum* experimentado. Como essa representação não acontece automaticamente, ela deve ser produzida intencionalmente: portanto, obter uma projeção desse futuro torna-se um primeiro dever, por assim dizer introdutório, daquela ética que buscamos. (PR, p. 72).

Isto significa que, como método, o afeto do temor é aliado à esfera da racionalidade humana, já que deve ser suscitado por um ato intencional⁸⁵. Ou seja, o método heurístico consiste justamente em utilizar a potencialidade inerente ao afeto de temor sob o comando de uma intenção que deseja evitar um mal maior.

Após invocar uma imagem catastrófica de desfiguração do ser humano, o temor novamente entra em cena para a mobilização adequada dos afetos. Jonas considera esta segunda etapa de suscitação do temor como “o segundo dever: (o de) mobilizar o sentimento adequado à representação” (PR, p. 72).

O apelo de Jonas nesta etapa do processo heurístico de conhecimento do mal futuro se justifica pelo fato de uma representação invocada pela imaginação, e projetada como um futuro possível por ela, não possuir o mesmo efeito de uma representação experimentada na realidade pelo agente. “Esse *malum* imaginado, não sendo o meu, não produz o medo da mesma forma automática como o faz o *malum* que eu experimento e que me ameaça pessoalmente” (PR, p. 72). Desta forma, o autor coloca como um dever mobilizar o afeto de temor *como se* o próprio agente pudesse antever no presente as consequências dos efeitos das ações que ameaçam a integridade humana no futuro. Esta atitude é caracterizada por um tipo

⁸⁵ A intencionalidade humana se apresenta no pensamento de Jonas como a manifestação mais livre da mesma capacidade presente em todas as formas de vida, mesmo nas mais simples. Na esfera humana, a intencionalidade se relaciona com a racionalidade na medida em que, por serem mediados por representações, os humanos possuem a capacidade de suscitar uma intenção livremente e não somente serem guiados pela intenção em perseverar na existência.

de temor espiritual em relação às condições de existência da humanidade futura. Este é o sentido de adequação afetiva proposta por Jonas.

A adoção dessa atitude, ou seja, a disposição para se deixar afetar pela salvação ou pela desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras é o segundo dever ‘introdutório’ da ética almejada, após o primeiro, que é o de, acima de tudo, produzir tal pensamento. Instruídos por este, somos instados a evocar o temor correspondente. (PR, p. 73).

É necessário levar em consideração que o método da heurística do temor de Jonas considera como objeto as situações extrapoláveis que possuem respaldo científico. “Assim como os empreendimentos (cujas consequências posteriores devemos conhecer pela extrapolação) só se viabilizam por meio da ciência, da mesma forma essa extrapolação requer, no mínimo, o mesmo grau de ciência utilizado” (PR, p. 73). Ou seja, o temor que deve ser suscitado necessariamente tem de possuir uma fundamentação científica forte o suficiente para se consolidar.

No entanto, observemos que, devido à complexidade de alguns fenômenos da natureza e mesmo humanos, o grau de certeza científica é sempre discutível, por exemplo, “a complexidade das relações causais na ordem social e na biosfera, que desafia qualquer cálculo” (PR, p. 73). Mesmo neste cenário, a extrapolação proposta por Jonas “exige um grau de ciência maior do que o que já existe no *extrapolandum* tecnológico” (PR, p. 73). Isso quer dizer que o tipo de saber relativo ao que devemos temer se produz tanto com as ciências duras quanto com a extrapolação filosófica, mas não se restringe ao grau de certeza da primeira, pois o “saber sobre as possibilidades, certamente insuficiente para previsões, é suficiente para os fins da casuística heurística” (PR, p. 73), na medida em que as conjecturas possuem um papel importante no experimento mental da extrapolação de uma situação apontada como possível pela ciência.

Os seus recursos são experimentos de pensamento não somente hipotéticos na aceitação das premissas, mas também conjecturais na dedução de um se para um então. É à luz do ‘então’, que se apresenta à imaginação como possibilidade, como conteúdo e não como certeza, que pela primeira vez os princípios da moral, até ali desconhecidos, porque antes desnecessários, podem tornar-se visíveis. (PR, p. 74).

Desta maneira, Jonas estabelece os dois primeiros deveres da *Ética do Futuro* à partir do sentimento de temor por entender que as imagens invocadas por este

afeto possuem uma potencialidade muito útil no prognóstico das situações presentes que podem colocar a existência humana em perigo.

A esperança

A compreensão da esperança em *O Princípio Responsabilidade* deve ser pautada na crítica de Hans Jonas à utopia inserida na lógica de um progresso em direção a um futuro de benesses materiais que isentariam o trabalho humano apregoado por alguns teóricos, em especial, pelo marxista Ernst Bloch. Segundo Jelson Oliveira e Paulo Guimarães⁸⁶, Jonas considera a utopia a partir da ótica dos posicionamentos políticos progressista que desejam afirmar o poder humano conferido pela técnica como indiscutivelmente bom. “São elas (as políticas utópicas) que consolidam a ideia de que o homem está pretensamente seguindo o ‘caminho certo’. Como ‘políticas’, elas são apoiadas em processos que lhes dão legitimidade social” (OLIVEIRA & GUIMARAES, 2016, p. 278). Um bom exemplo deste tipo de utopia é a ideia de um progresso material infinito da humanidade, que é legitimado socialmente pela ilusão da abundância material de nosso tempo.

Jonas ressalta que “a primeira condição da utopia é a abundância material, de modo a satisfazer as necessidades de todos; a segunda condição é a facilidade em adquirir essa abundância” (PR, p. 299). Isto porque, segundo o autor, sendo a essência formal da utopia o lazer, a aquisição e fomento da abundância “podem ser obtidos pela radicalização da técnica avançada” (PR, p. 299), já que “o lazer é precisamente estar livre da servidão do trabalho” (PR, p. 299). A concretização deste ideal, da abundância de recursos aliada à automação das tarefas, é algo que, aparentemente, está em curso no nosso atual sistema econômico. Isto desperta o sentimento de esperança em um futuro utópico, no qual os indivíduos desfrutarão dos prazeres de um mundo de lazer e não de trabalho.

Justamente a ideia de algo “em curso” ou “no caminho certo” alimenta o ideal utópico de que “todo o passado é uma etapa preparatória para o presente e de que

⁸⁶ Em: OLIVEIRA, Jelson. GUIMARÃES, Paulo. A dimensão utópica da técnica moderna: A crítica de Hans Jonas ao programa baconiano e à teoria marxista. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v. 7, n. 1, 2016, p.273-294.

todo o presente é uma etapa preparatória para o futuro” (PR, p. 55) próspero do lazer em substituição ao trabalho.

Quando essa representação (que, sendo ilimitada, não privilegia nenhum estado definitivo, deixando a cada um a imediatidade do presente) liga-se a uma escatologia secularizada que atribui ao absoluto, definido em termos seculares, um lugar demarcado no tempo – a isso se acrescentando a concepção de uma dinâmica teleológica que conduz ao estado definitivo –, então estão dados os pressupostos teóricos para a política utópica. (PR, p. 55).

A política utópica, por sua vez, utiliza-se do afeto de esperança na concretização do futuro ideal, traduzido pela imagem da prosperidade e do lazer futuro, no qual o “estado da ciência e da técnica, em todas as regiões onde elas se desenvolvem, indicam um progresso contínuo e seguro, além de novos saltos tecnológicos” (PR, p. 299) para alimentar a crença em um desenvolvimento acrítico da sociedade de consumo humana. No entanto, esta utopia desenvolvimentista parece não se perguntar pelos limites materiais do planeta Terra.

Conforme pontua Jonas, “a questão é saber como a natureza reagirá a essa agressão intensificada” (PR, p. 300). Em outras palavras, a questão que se coloca diz respeito à intensidade da catástrofe causada pelo grau de interferência dos humanos nos sistemas naturais da Terra e qual será a sua resposta.

Tais limites só se tornam perceptíveis quando os efeitos nocivos das nossas intervenções começam a afetar os ganhos e ameaçam superá-los. Os limites são ultrapassados, talvez sem volta atrás, quando esses esforços unilaterais arrastam o sistema inteiro, dotado de um equilíbrio múltiplo e delicado, para uma catástrofe do ponto de vista das finalidades humanas. (A natureza, como tal, não conhece nenhuma catástrofe). É uma descoberta relativamente recente não só a de que tal coisa pode acontecer em princípio, do ponto de vista das leis físicas, mas que, para esta nave Terra estritamente limitada, tal catástrofe possa ser o resultado direto das agressões que o homem lhe venha a fazer ou já esteja fazendo. (PR, p. 301).

Isso configura uma situação que não foi experimentada pela humanidade pretérita e, talvez, até mesmo inusitada para os teóricos do final do século XIX e início do século XX. Contudo, o elogio à utopia que foi criticado mais ferozmente por Jonas veio de seu contemporâneo, Ernst Bloch⁸⁷, por seu *Princípio Esperança*,

⁸⁷ Filósofo alemão (1885-1977) hegeliano-marxista conhecido principalmente pelos seus escritos sobre a utopia, sobre o “ainda não”. O autor foi um dos expoentes das correntes espirituais gnósticas e apocalípticas do início do século XX na Alemanha. Este fato pode ter contribuído para o

escrito entre 1938 e 1947. Segundo Jonas, a esperança é concebida por Bloch como “o último motivo propulsor da empreitada marxista” (PR, p. 315), por ser tão grandiosa que ultrapassa qualquer outra virtude humana. Neste sentido, a esperança caracteriza não somente um afeto humano, mas aparece também como um princípio de determinação da realidade na medida em que impulsiona a ação em direção ao porvir almejado. Ou como diz Jonas, esse algo novo almejado pode funcionar como “ideia reguladora na lógica e no *pathos* do argumento utópico” (PR, p. 310).

Neste sentido, a esperança é discutida em *O Princípio Responsabilidade* não propriamente como afeto político, mas antes como uma espécie de princípio ontológico que rege uma escatologia secularizada, que potencialmente representa uma ameaça à ideia de austeridade necessária à ação ético-política global em face dos desafios ecológicos que se mostram como efeitos reais da intervenção excessiva dos seres humanos nos sistemas naturais. A esperança utópica impulsionadora de uma sociedade do lazer, como queria Bloch, é incompatível com os limites planetários, conforme demonstrou Jonas em sua crítica. Desta maneira, a ilusão gerada por este ideal se mostra como perigosa por extrapolar as reais condições materiais do planeta, embora, na prática, estejamos agindo contemporaneamente como se estivéssemos aspirando por sua realização.

A solidariedade e o amor

Jonas fala pouco sobre estes afetos em *O Princípio Responsabilidade*, todavia, a solidariedade é uma peça chave para compreender a Ética do futuro, já que o seu núcleo é justamente a preservação das condições de existência da humanidade futura digna deste nome. Ou seja, a responsabilidade pelas gerações vindouras requer como condição de possibilidade o afeto de solidariedade em relação ao futuro dos que virão, que se traduz em uma espécie de amor pela humanidade.

O autor encontra um paralelo entre o sentimento de solidariedade no campo político e o amor, sentimento característico da responsabilidade parental e, portanto, da esfera privada, por considerar que é possível “uma identificação emocional com o coletivo”, a qual gera “o sentimento de solidariedade, que é análogo ao amor pelos

posicionamento crítico de Jonas em relação à sua filosofia. Informações do sítio web alemão Ernst Bloch Zentrum: <http://www.bloch.de/wissenschaft/wer-ist-ernst-bloch/philosophie/>.

indivíduos” (PR, p. 183). Desta maneira, tanto o amor na esfera privada quanto a solidariedade na esfera pública funcionariam como dispositivos para a afetividade ética. “O fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever, não lhe questionando a razão e animando a responsabilidade assumida com o seu *élan*. É difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame” (PR, p. 183).

Uma outra esfera da solidariedade tratada por Jonas se refere à solidariedade de interesses dos seres humanos com os demais seres orgânicos e a responsabilidade humana pela existência destes. O autor vê esta questão por duas vias: por um lado, o futuro do mundo orgânico é a condição *sine qua non* da preservação das condições de existência dos humanos. Por outro, mesmo que existisse a possibilidade de os humanos viverem em um mundo no qual a biosfera perdeu grande parte de sua diversidade, teríamos “uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só pra si, mas para toda a biosfera” (PR, p. 229). Neste sentido, Jonas pondera que a natureza “teria o direito de reclamar a nossa proteção” (PR, p. 229), dada a sua dignidade.

No entanto, a situação hipotética de uma separação real entre humanos e natureza, ao que tudo indica, está descartada. O destino dos humanos parece estar inegavelmente atrelado ao destino do mundo natural na medida em que as condições de existência humana dependem da disponibilidade da natureza. Isto quer dizer que a desfiguração da natureza acarretará a desfiguração do que concebemos como humano.

Como é impossível separar esses dois planos sem desfigurar a imagem do homem, e como naquilo que é mais decisivo – a saber, na alternativa ‘preservação ou destruição’ – os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão, podemos tratar as duas obrigações sob o conceito-chave de *dever para com o humano*, sem incorrer em um reducionismo antropocêntrico. (PR, p. 229).

Para Jonas, o *dever para com o humano* inclui o dever para com o mundo natural porque uma humanidade digna só é concebível como parte deste mundo, o qual deve ser preservado da interferência excessiva da técnica e de seus efeitos por estar ameaçado pela possibilidade de uma desfiguração tão extrema que tornará árdua a subsistência de grande parte da vida, principalmente a animal.

Neste sentido, o autor considera que o reducionismo antropocêntrico desumaniza o ser humano na medida em que o coloca em um perigoso patamar de distância e diferença da natureza. Isto “significa apenas reduzir e desumanizar o homem, pois a atrofia da sua essência, na hipótese mais otimista da sua preservação biológica, contradiz o seu objetivo expresso, a sua preservação sancionada pela dignidade do seu Ser” (PR, p. 229). Ou seja, o reducionismo antropocêntrico pode levar a humanidade a contradizer a premissa básica de seus atos, que é garantir a sua própria existência e bem-estar.

A solidariedade de destino gerada pelo poder destrutivo da humanidade via tecnologia, afirma Jonas, “nos permite descobrir novamente a dignidade própria da natureza, conclamando-nos a defender os seus interesses para além do aspecto utilitário” (PR, p. 230). Reconhecer a dignidade da natureza, neste sentido, é não interferir excessivamente em suas leis internas, pois o seu equilíbrio sutil é regulado por estas. Como observa o autor, até pouco tempo atrás, mesmo a intervenção humana não era considerada ameaçadora do equilíbrio ecológico porque “a severa lei da ecologia impedia toda a pilhagem excessiva de uma espécie por outra” (PR, p. 230). Todavia, este quadro mudou de maneira radical com os saltos tecnológicos do século XX e XXI.

Mesmo que a dignidade da existência do mundo natural seja reconhecida como um bem em si mesmo, já que fazemos parte da natureza e “na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação” (PR, p. 229), para Jonas a solidariedade de interesse com o mundo orgânico está pautada, em última instância, na preservação das condições de existência da própria humanidade.

O caminho tomado por Jonas consiste em reforçar a necessidade política de suscitar a solidariedade em relação aos humanos do futuro muito mais do que a solidariedade em relação ao destino do mundo natural. Pois, tal argumento, além de necessariamente incluir a natureza devido à solidariedade de destino, parece possuir mais força afetiva quanto à mobilização em prol da conservação da própria espécie. Entretanto, contemporaneamente, este tipo de amor a ser despertado nos humanos por si mesmos, pela sua continuidade como espécie, parece não exercer a força afetiva esperada e necessária à mudança de atitude de uma parte significativa da comunidade humana.

5.5

Da diferença entre os afeto e seus usos na ação ética

A análise dos afetos em *The Phenomenon of Life* e em *O Princípio Responsabilidade* possibilitou esclarecermos a gênese dos afetos e quais os sentimentos, segundo Jonas, devemos mobilizar para a ação ética que vise a manutenção das condições de existência da humanidade futura. Com este conhecimento de nossa base afetiva, constituída a partir dos afetos básicos de desejo ou falta orgânica e auto preocupação (os quais são compartilhados por todas as formas de vida), como também pelos sentimentos desenvolvidos pelos animais superiores (medo, desejo propriamente dito) e pelo próprio ser humano, temos o ponto de partida para pensarmos essa mobilização.

Como vimos acima, os sentimentos possuem diferentes nuances no pensamento de Jonas, a responsabilidade, por sua vez, é considerada o afeto central da *Ética do Futuro* enquanto o temor serve como um dispositivo heurístico. No entanto, podemos afirmar que os demais afetos, principalmente os básicos, podem servir também ao objetivo proposto pelo autor.

O sentimento de auto preocupação, que por vezes até se confunde com o desejo orgânico⁸⁸, é visto pelo autor como o princípio da interioridade orgânica na medida em que é um afeto conservador da existência. Este afeto na escala humana corresponde à preocupação advinda do cuidado com si mesmo e também é nutrido por outras pessoas.

Theresa Morris considera, diferentemente da responsabilidade, a preocupação ou o cuidado como um dos afetos centrais da ética de Jonas ao lado do sentimento de temor. Embora a autora leve em consideração a crítica que Jonas faz a Heidegger em *Wissenschaft as a personal experience*⁸⁹, sobre a concepção de cuidado como limitado à intelectualidade do ser humano sem uma perspectiva que afirme a preocupação quanto à existência corpórea imediata como ser natural, Theresa destaca que “a centralidade do cuidado ou preocupação para os seres humanos é

⁸⁸ O desejo ou falta orgânica (*organic want*) é um afeto de risco, pois sugere o lançamento, a transcendência de horizontes do ser vivo em direção a novas formas, é caracterizado por Jonas como uma necessidade primordial do ser orgânico para a evolução.

⁸⁹ JONAS, Hans. *Wissenschaft as a personal experience*. Hasting Center Report, New York, p. 27-35, no. 4, 2002.

uma visão que Jonas pode ter herdado de Heidegger” (MORRIS, 2013, p. 135) como o modo de ser básico.

Segundo a autora, a preocupação ou o cuidado como modo básico de ser nos impele a considerarmos que “os seres humanos possuem uma tendência inata⁹⁰ de se preocupar com a sua própria existência, a existência dos outros e do ser mesmo” (MORRIS, 2013, p. 135). Isto revela o potencial que nós humanos possuímos em agir eticamente pela disposição ao cuidado que se manifesta de modo natural. Theresa ressalta a espontaneidade do sentimento de cuidado ou preocupação, pois, “cuidar surge naturalmente da natureza emocional, responsiva dos seres humanos” (MORRIS, 2013, p. 135).

Apesar de Jonas não abordar diretamente o sentimento de preocupação ou cuidado de maneira específica em *O Princípio Responsabilidade*, a própria obra em sua totalidade, em conjunto com a posição teórica do autor, demonstra o quanto esse sentimento perpassa o trabalho e reflete a continuidade e a evolução do afeto básico de auto preocupação dos seres vivos, descrito na sua ontologia, para o campo ético humano. Afinal, os seres humanos, através da autorreflexão, dispõem da capacidade de refletir sobre o seu próprio *ethos* e englobar em seu sentimento de auto preocupação o cuidado para com os humanos futuros, conseqüentemente, com a vida na Terra.

Se somos naturalmente responsivos ao cuidado e à preocupação com nós mesmo e com as pessoas que nos são caras, o desafio da *Ética do Futuro* está justamente em encontrar meios de mobilização do cuidado para além da esfera privada dos seres humanos.

Por outro lado, temos o desejo ou a falta como o outro afeto basilar da existência orgânica. Este afeto, por sua vez, corresponde à uma força de tensão à auto preocupação, uma espécie de “força contrária” à força conservadora de preservação contida no afeto de auto preocupação por caracterizar a necessidade inerente a todos os organismos (ao que indica Jonas, isto parece ser a Lei evolutiva) à transcendência de seus estados atuais através abertura do horizonte orgânico.

O desejo ou falta corresponde à antítese da auto preocupação e, neste sentido, a sua manifestação como princípio originário da existência orgânica é tão necessário quanto esta. Podemos afirmar que no desejo ou falta reside o impulso no

⁹⁰ Na medida em que é o resultado de um impulso primordial de conservação da existência viva.

qual a liberdade se manifesta em todos os seus níveis, do mesmo modo que a auto preocupação responde pela necessidade de auto conservação. Estes termos, apesar de contrários, não devem ser compreendidos como contraditórios, pois justamente a tensão destes compõem toda a existência viva e explicitam o que Jonas entende por “natureza dialética da liberdade orgânica”. Deste modo, nós humanos (como todos os seres vivos) possuímos em nosso fundamento afetivo a composição antitética de auto preocupação ou cuidado e de desejo ou falta.

A grande questão que a Ética do Futuro tem que lidar está justamente no campo do desejo humano do conforto imediato. Em uma sociedade na qual o conforto está ligado de maneira muito profunda à tecnologia contemporânea⁹¹, apresenta-se como árdua a tarefa de convencimento da sociedade a consultar antes o medo em relação ao futuro da humanidade do que o desejo em continuar usufruindo das benesses tecnológicas. Todavia, o sentimento de temor, ao que aponta Jonas em *The Phenomenon of Life*, é tão profundo e funcional em nossa constituição que nos resta nele uma possibilidade de enfrentamento desta situação.

O temor o qual se refere Jonas tem as suas origens no medo característico da nossa animalidade e possui uma força ancestral e profunda na direção da preservação dos seres animais. Temos que considerar, no entanto, que o advento da livre disposição das imagens, marca da diferença antropológica, traz consigo uma diferenciação no espectro deste afeto devido à virtualidade evocada pela imagem. Ou seja, o medo, afeto característico da presença física de algo assustador, tem o seu sentido expandido no fenômeno do temor virtual a algo indesejado que pode ou não se concretizar.

A relação dos seres humanos com o temor à uma imagem mental de algo assustador é tão antiga que a nuance heurística e normativa⁹² deste afeto aparece nos textos bíblicos do antigo testamento, no salmo 111:10 atribuído ao Rei David: “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria; bom entendimento têm todos os que cumprem os seus mandamentos; o seu louvor permanece para sempre” (Salmos

⁹¹ Destacamos o caráter contemporâneo da tecnologia devido à quantidade e ao poder destrutivo de seus resíduos nos habitats naturais, sem falar da degradação natural sem precedentes para a fabricação do “bem estar”. Da mesma maneira, não sabemos até que ponto as tecnologias que usamos são seguras para a saúde da humanidade.

⁹² No sentido de que o conhecimento sobre o que não se deve fazer evita a ira punitiva de Deus, isto pressupõe o conhecimento da Lei do antigo testamento. De modo análogo, Jonas pressupõe o conhecimento de algumas leis da natureza e de relações de causa e efeito para postular o temor à desfiguração da natureza humana pela tecnologia.

111:10). Possivelmente outras culturas também tenham alguma imagem mental correspondente ao nosso Deus do antigo testamento. O que queremos destacar aqui é a antiguidade do uso do recurso à virtualidade de algo a se temer como operador normativo dos afetos humanos pela via conhecimento do que se quer evitar. No caso acima, o temível era o castigo que Deus poderia impor à humanidade pelo não cumprimento de seus mandamentos e a não participação dos indivíduos no reino dos céus.

Temos que destacar a diferença marcante do caráter temporal do temor proposto por Jonas em relação ao temor de cunho religioso. O autor se refere ao temor de uma situação desastrosa causada pelas mãos humanas na existência terrena e não do temor ao não cumprimento de uma lei transcendente às nossas condições de existência atual. O “castigo” temido não é da ordem do sobrenatural, mas antes, uma consequência lógica de um modo de existência humana que nos encaminha à catástrofe.

Todavia, a aproximação entre o temor proposto por Jonas e o temor do qual fala Kierkegaard em *Temor e Tremor* (um temor de cunho espiritual e religioso) se mostra interessante para uma compreensão existencial deste afeto como uma disposição humana perante o desconhecido. Jelson Oliveira e Lucas Lazaretti comparam as duas posições no artigo *Abraão e Isaac: os sacrifícios do presente e os benefícios do futuro*⁹³, no qual encontram um ponto muito interessante para tal comparação: o aspecto de responsabilidade diante do desconhecido como pertencendo ao temor kierkegaardiano.

Neste texto, os autores destacam que Kierkegaard “toma uma disposição do *pathos* religioso e o insere em uma perspectiva filosófica, de tal modo que o título desse texto, *Temor e Tremor*, refere-se tanto à raiz bíblica (Salmos 55:5 e Filipenses 2:12), quanto à análise existencial do personagem Abraão” (OLIVEIRA & LAZARETTI, 2016, p. 214-215). O temor kierkegaardiano, do ponto de vista filosófico, expressaria “uma relação estabelecida entre a fragilidade claudicante de um indivíduo com o universal” (OLIVEIRA & LAZARETTI, 2016, p. 218). Esta perspectiva sobre o sentimento de temor certamente repercutiu no pensamento de Jonas, que, segundo Oliveira & Lazaretti, admite a influência exercida por

⁹³ Em OLIVEIRA, Jelson. LAZARETTI, Lucas P. Abraão e Isaac: os sacrifícios do presente e os benefícios do futuro. Pensando – Revista de Filosofia, Teresina, vol. 7, nº 14, 2016.

Kierkegaard nas formulações sobre *Angst* e *Existenz*⁹⁴. Desta maneira, podemos compreender a aproximação entre o temor nos dois autores como fruto do reconhecimento dessa relação paradoxal com o universal. No caso do pensamento jonasiano, a relação expressa tanto a fragilidade da espécie humana em relação às leis universais de causa e efeito às quais está submetida, mas desconhece em sua totalidade, quanto à fragilidade do próprio conjunto do universal, entendido como a totalidade do sistema Terra ameaçado diante dos poderes de intervenção da tecnologia.

De acordo com Jelson Oliveira e Lucas Lazaretti, a disposição afetiva do temor ao absoluto, para Kierkegaard, demanda responsabilidade na medida em que cabe a nós a decisão por esta relação potencialmente mais elevada do que o desespero da existência sem sentido. Assim, o temor é fruto de uma decisão existencial em se relacionar com o que desconhecemos. “O *pathos* do temor repousa justamente neste aspecto: ser absolutamente responsável pelo desconhecido” (OLIVEIRA & LAZARETTI, 2016, p. 219). Esta decisão não encontraria uma explicação racional, mas sim existencial.

Responsabilizar-se pelo desconhecido é um *pathos* que pode ser facilmente reconhecível como temerário. Assumir para si o encargo de um absurdo é a expressão de uma ação que possui a marca de um paradoxo. O temor kierkegaardiano é a manifestação de uma ação que não encontra nenhuma possível explicação pela via do pensamento, mas que tem sua máxima efetivação no âmbito da existência. Temer ao Absoluto – manifesto pelo divino, pelo desconhecido, pelo totalmente outro – é um *pathos* que cumpre duas vias: teme-se ao Outro, mas teme-se também a si mesmo. (OLIVEIRA & LAZARETTI, 2016, p. 219).

No pensamento de Jonas, podemos afirmar que há também um tipo de decisão pela relação com o desconhecido, no entanto, de dois modos bem concretos que diferem do desconhecido kierkegaardiano: para o autor, em um primeiro momento, relacionar-se com o desconhecido implica em reconhecer o bem em si da existência da manifestação do fenômeno da vida (do qual se desconhece a origem e o porquê), assumindo o encargo advindo da liberdade humana no conjunto desta manifestação.

⁹⁴ A referência dos autores é a edição crítica das obras de Hans Jonas organizada pelo Hans Jonas Zentrum: KGW I/2, p. 566 em: JONAS, Hans. Kritische Gesamtausgabe der Werke. Mit Unterstützung des Hans Jonas Zentrum g. e. V. herausgegeben von Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Buckhardt, Christian Wiese und Walther Ch. Zimmerli. Rombach Verlag, 2010. (5 volumes).

Por outro lado, consiste na necessidade de uma ciência de predição dos efeitos que a interferência técnica nas leis da natureza pode causar, já que conhecemos apenas parcialmente estas leis. Neste sentido, a relação com o desconhecido é racional e concreta porque exige o conhecimento científico dos possíveis riscos implicados à própria existência da humanidade.

Tal conhecimento parcial sobre o desconhecido rege a decisão jonasiana ao afeto de temor como instrumento heurístico. Pois, pela projeção das consequências do uso indevido da tecnologia, seja com fins diretos de melhoria biogenética e alteração da imagem do ser humano, seja como produtor excessivo de resíduos indesejados e perigosos aos sistemas naturais, o humano teme a si mesmo como espécie e pode experimentar através da imaginação o *malum* de suas ações em projeções das consequências desconhecidas de seus atos com a finalidade de despertar a precaução necessária a certos empreendimentos potencialmente perigosos à existência.

O temor, neste sentido, além de princípio heurístico que visa evitar o que se teme, surge também como consequência do compreender-se como o potencial criador de situações extrapoláveis, as quais podem fugir do nosso controle e as quais temos a responsabilidade de evitar. Assim, a relação com o desconhecido no contexto da ética jonasiana passa pelo poder tecnológico humano e indica a responsabilidade pelo perecível, pelas condições de existência dos humanos do porvir.

Quanto ao sentimento de amor, como já abordamos acima, Jonas pouco teoriza em sua proposta ética e em sua ontologia, no entanto, temos que considerar a influência deste afeto na ação dos indivíduos segundo o pensamento do autor. Pois Jonas postula uma ligação estreita entre o amor e o sentimento de responsabilidade, “de modo que é mais fácil engendrar o amor (para tal) do que cumprir o seu dever ‘livre de toda inclinação’”(PR, p. 183).

Engendrar o amor não é tarefa fácil, tanto que o autor admite na carta 120 de suas *Memórias*⁹⁵ (a qual trabalhamos no segundo capítulo) o caráter sublime adquirido por este sentimento quando extrapola a habitual esfera privada e atinge o âmbito da compreensão afetiva corroborada com a intuição intelectual, expressa pelo amor ao divino que se manifesta na existência como resultado de um processo

⁹⁵ JONAS, Hans. *Memoirs*. New England: University Press of New England, 2008.

material e espiritual em devir. “Eu comecei a tratar disso na minha filosofia. O resultado, presente no espírito humano, é expresso mais plenamente por Spinoza: o *amor dei intellectualis*, a intuição intelectual do ser, é uma parte do amor in(finito) com o qual o divino se ama” (ME, p. 236).

Contudo, continua Jonas, poucos atingem a plenitude da conjunção entre intuição intelectual e afeto descoberta por Spinoza. Ou nas palavras de Victor Delbos⁹⁶ (sobre o terceiro gênero do conhecimento em Spinoza) “a forma interna na qual as almas se compreendem e se realizam” (DELBOS, 2016, p. 213) por atingir o gênero do conhecimento que procede da ideia adequada. Mas, ao mesmo tempo, mostra-se acessível a todos nós “atingir o ser e intuir” (ME, p. 236), no sentido em que nos tornamos capazes de apreender, mesmo que parcialmente e de modo afetivo, a manifestação do Ser na natureza.

Essa capacidade se refere diretamente aos graus de liberdade atingidos pelos seres propriamente humanos na suas relações mediadas com a natureza: a capacidade de discernimento, reconhecimento e manipulação das formas ou *eidos*. Ou seja, “atingir o ser” significa ser capaz de apreender idealmente as formas, enquanto “intuir” diz respeito ao modo sensível, quase como por instinto, que acontece a apreensão. Já que “‘objetividade’ é a lei de todas as ações espirituais” (ME, p. 236) e “a capacidade para isto pertence ao equipamento genérico do *Homo sapiens*” (ME p. 236).

Notemos a distinção entre intuição intelectual e simples intuição no postulado de Jonas, visto que a primeira diz respeito a um estado de unidade entre sensível e inteligível, ao passo que a segunda se refere à uma espécie de *insight* advindo da sensibilidade o qual pode resultar no estado de amor ao Ser ou reconhecimento da divindade da vida.

De todo modo, ao que parece propor Jonas, a simples capacidade de intuir (devido à sua nuance instintiva) abre a possibilidade de suscitação de outros afetos tão influentes quanto o amor ao Ser. Pois, como já dissemos algumas vezes, a diferença antropológica consiste justamente no fato de dispormos das imagens “destacadas da sensação real e, portanto, da factualidade teimosa dos objetos mesmos” (MM, p. 81). E, de fato, o papel do temor e da responsabilidade na Ética do Futuro corroboram para afirmar esta premissa.

⁹⁶ Em O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2016.

Portanto, o salto de liberdade expresso pela capacidade imaginativa no primeiro modo de conhecimento configura a condição da influência da ação ética através das imagens, mesmo que o dever de suscitar tais representações não seja cumprido.

Considerações finais

Vivemos em um tempo em que os desafios éticos se impõem de modo crescente em nossa relação com a natureza. Os limites planetários⁹⁷ estão ameaçados, fato que compromete seriamente as condições de subsistência das gerações futuras. A emergência de uma ética adequada à civilização tecnológica se mostra mais do que necessária para regular o *ethos* civilizatório-predatório que marca o *modus operandi* contemporâneo. Devido ao teor de sua proposta ética, Jonas previu nos anos 70 grande parte dos desafios que encontraríamos no século XXI. Todavia, a sua teoria infelizmente não está sendo posta em prática. Esse panorama nos inspirou a investigar em que medida seria possível pensar, dentro do arcabouço conceitual jonasiano, a relação entre as premissas do autor sobre a imagem da humanidade “autêntica”, a evocação de uma ameaça a essa imagem como dever da civilização tecnológica (a fim de mobilizar os afetos adequados à ação eticamente responsável em relação aos humanos futuros) e a percepção humana da realidade. Ou seja, quais seriam as possibilidades reais de prática da proposta ética de Jonas se considerarmos o pensamento do autor quanto à nossa constituição cognitiva e a nossa liberdade cognoscente.

Para tanto, em nosso trabalho, efetuamos um percurso que nos permitiu pensar a questão da imagem pela via ontológica e epistemológica na filosofia de Hans Jonas, orientados pela pergunta do papel da imagem na percepção que nós humanos temos do real. Expomos os escritos do autor quanto à historicidade da imagem do humano apartado da natureza e a sua influência na crise ética contemporânea e, por conseguinte, alçamos os primeiros passos em direção de um posicionamento possível sobre a influência que as imagens exercem em nossa conduta ética em relação à preservação de nosso mundo, ou seja, da natureza, das condições de existência de uma humanidade futura digna desse nome. Contudo, devido à complexidade da questão, a resposta sobre a nossa pergunta requereu

⁹⁷ Conceito cunhado por Johan Rockström, diretor do centro de pesquisas Stockholm Resilience Centre – Sustainability Science for Biosphere Stewardship, na Universidade de Estocolmo, em conjunto com um grupo de 28 cientistas para se referir quantitativamente aos nove processos essenciais que regulam a estabilidade do sistema Terra. Disponível em: <https://stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>.

elementos que não se encontram à nossa disposição e, portanto, a relação que tentamos estabelecer entre as imagens e a produção de afetos na filosofia de Jonas se encontra em processo e abre a perspectiva para uma pesquisa futura. Todavia, cremos que o objetivo de demonstrar o funcionamento da imagem na apreensão da realidade e a influência do imaginário pretérito na construção da imagem de natureza tenha sido atingido.

Desta maneira, em um primeiro momento, caracterizado pela exposição de parte da ontologia do fenômeno da vida de Hans Jonas, vimos que nós humanos somos o ápice de um processo de evolução no qual o jogo do acaso, aliado à finalidade intrínseca a todos os organismos de perseverarem na existência, a qual paulatinamente foi desenvolvendo formas diferenciadas que configuram ganhos em liberdade, resultou em seres que atingiram graus de objetivação cada vez maiores na relação com a realidade. Isto é, somos o ápice do movimento que resultou em relações cada vez mais mediadas com o ambiente. Especificamente, a nossa mediação por *eidos*, ou seja, pelas formas ideais as quais respondem por uma espécie de “esquema” organizador de nossa percepção do real⁹⁸, resultou em uma relação com a realidade mediada por representações.

No segundo capítulo, abordamos de modo mais aprofundado os pressupostos epistemológicos da filosofia de Jonas, os quais se encontram esboçados no ensaio *Image Making and the Freedom of Man*, principalmente no apêndice *On the Origins of the Experience of Truth* e na *Carta 120* publicada nas *Memórias (Memoirs)* do autor. O aprofundamento da questão epistemológica nos conduziu às considerações metafísicas especulativas de Jonas sobre o princípio, a mente primordial, que se fez devir em razão de experimentar o real. Concluímos que a epistemologia no pensamento do autor, além de estar embasada em pressupostos ontológicos, possui uma base metafísica da qual é possível deduzir os três modos de conhecimento da realidade os quais correspondem a três estágios do movimento do espírito na auto objetificação da realidade, expressados nas questões de fato, *matters of fact*. O que chamamos de três modos de conhecimento são descritos por Jonas como “três estratos entrelaçados” (ME, p. 234) da realidade dos quais o primeiro corresponde ao conhecimento histórico e estético. Todavia, recomenda o autor: “se queremos

⁹⁸ Jonas não define rigorosamente o conceito em *The Phenomenon of Life*, a nossa definição é baseada no uso deste termo chave pelo autor.

chegar a partir daí na verdade (...), não devemos permanecer na intuição estética ou mera apreciação retrospectiva das criações da historicidade” (ME, 2008, p. 234).

Contudo, grande parte dos humanos permanecem na apreciação desse primeiro modo de contato com a realidade dos fatos, o que nos leva a concluir que, como resultado desse embasamento metafísico, é reforçada a justificativa quanto à assertiva do autor em escolher justamente as imagens como o objeto de trabalho da *Ética do Futuro*, já que o primeiro modo de conhecimento corresponde ao contato com as representações a partir da historicidade e da estética, ou seja, da concepção ontológica de realidade a partir dos registros e do imaginário humano sobre os acontecimentos do passado e dos significados decorrentes disso.

O terceiro momento da pesquisa se caracterizou pela investigação da historicidade de nossas referências dualistas na visão da natureza, aqui tratadas pelo viés das ideias e imagens difundidas pelo gnosticismo, as quais concebem o mundo como um lugar hostil e pelo paradigma da natureza máquina estabelecido na modernidade. Abordamos também a relação que o movimento gnóstico possui, segundo Jonas, com o seu descendente distante, o existencialismo moderno. Tais imagens possivelmente influenciaram o imaginário de nossa civilização e, portanto, apresentam-se como marcos históricos representativos dos nossos referenciais culturais na relação com a natureza.

Concentramo-nos em demonstrar como o trabalho de Jonas sobre a gnose antiga e sobre a crítica ao dualismo, inerente ao movimento existencialista, podem ser interpretados como um esforço genealógico de compreensão dessas raízes históricas da dissociação entre ser humano e natureza no campo das ideias e das imagens. Ou melhor, como os dois movimentos possuem premissas que se interligam quase que geneticamente. Por um lado, o gnosticismo atribuiu ao mundo, a natureza, uma hostilidade constitutiva, por outro, o dualismo e o existencialismo moderno esvaziaram a natureza de sentido. Jonas admite que o existencialismo o havia “equipado inicialmente para identificar seu primo obscuro no passado” (PL, p. 212) e que na medida em que “providenciou os meios da análise histórica, tornou-se ele mesmo envolvido no resultado disso” (PL, p. 212). Neste sentido, a busca pela compreensão das principais alegorias e imagens do movimento gnóstico e do paradigma dualista moderno e existencialista configuram uma maneira de explicitar a herança legada por esses dois movimentos ao imaginário da cultura ocidental.

Se seguirmos a lógica da argumentação dos modos de conhecimento, exposta no segundo capítulo, compreenderemos que tais posturas do passado, devido à sua historicidade, possuem implicações na imagem de natureza e no problema ético contemporâneo.

No quarto capítulo da pesquisa, tratamos da importância dos afetos através da exposição de suas gêneses e funções em *The Phenomenon of Life* e em *O Princípio Responsabilidade* com a finalidade de compreender de modo mais aprofundado como a afetividade humana influencia a ética segundo o arcabouço filosófico jonasiano. Da análise de *The Phenomenon of Life* concluímos que a base afetiva orgânica e, portanto, humana, é constituída pelos afetos básicos de desejo ou falta orgânica e auto preocupação. A partir dessa base, temos o desenvolvimento da afetividade propriamente dita nos animais superiores (com sistema nervoso central). Em *O Princípio Responsabilidade*, vimos que o sentimento de responsabilidade é o afeto principal da obra ética do autor, pois este se apresenta como o afeto mais apto a produzir em nós a disposição para a ação ética compatível com a preservação das condições de existência da humanidade futura, já que a força de seu apelo está em sua gênese, a qual remete às relações parentais.

O sentimento de temor, por sua vez, figura também como um dos afetos mais relevantes da *Ética do Futuro*, pois é possível mobilizá-lo intencionalmente para exercício da função heurística de auxílio no prognóstico de situações que ameacem a imagem do humano. Nesse sentido, a invocação do afeto de temor se torna um dever da ética para a civilização tecnológica devido a sua utilidade prática.

Já a esperança é considerada por Jonas como um sentimento que pode ser cooptado pela política utópica guiada pelo ideal de progresso infinito da técnica como salvação, algo que não é recomendado na situação de iminência da extrapolação dos limites planetários. O tratamento dado por Jonas à esperança como exposta por Bloch vai mais na direção de considerá-la não propriamente um afeto político, mas antes uma espécie de princípio que orienta uma escatologia secularizada de realização do ideal da sociedade do lazer.

Por último, mostramos como a solidariedade pode ser considerada parte da condição de possibilidade do sentimento de responsabilidade em relação aos humanos do futuro na medida em que é necessário haver uma espécie de amor pelo destino da humanidade. Como também, há a solidariedade de interesses com os

demais seres vivos quanto à preservação das condições propícias ao desenvolvimento da vida.

Após a exposição e análise da função afetiva segundo o pensamento de Jonas, dedicamo-nos a pensar em que medida é possível realizar a mobilização dos afetos visando os pressupostos da *Ética do Futuro*. Concluímos que mesmo com o fato de a responsabilidade ocupar o lugar central da argumentação de Jonas em *O Princípio Responsabilidade* e o temor figurar como dispositivo heurístico por excelência (ou seja, esses dois sentimentos são os afetos centrais da proposta ética do autor), é possível deduzir que os afetos de auto preocupação e desejo, expostos em *The Phenomenon of Life* podem, também, servir ao propósito da preservação das condições de existência da humanidade futura e dos demais viventes de nosso planeta.

Todavia, resta-nos saber se realmente é possível a mobilização desses sentimentos pela via do dever de invocar imagens que os tragam como resultado ou se esses afetos só seriam evocados por uma situação de ameaça presente. Pois, de acordo com a análise que fizemos no segundo capítulo, da relação entre imagens, afecções e afetos, postulamos que a nossa tendência é reagirmos de modo semelhante aos demais animais quanto às representações que nos causem desejo ou repulsa. Jonas já ressaltou o caráter problemático de se postular um dever distinto do querer, e que “a autopreservação não necessita de nenhuma ordem” (PR, p. 153). Contudo, como se trata de um tempo futuro ainda não realizado, temos que nos valer da liberdade alcançada na relação com as imagens e invocá-las em favor da preservação das condições de existência. Se simplesmente não exercitamos a nossa liberdade em relação às imagens, não estaremos sendo livres propriamente.

Desta forma, concluímos que Jonas postulou o dever da invocação das imagens justo porque não exercemos a nossa liberdade propriamente. Exercer a liberdade de modo próprio é ter noção que os nossos atos envolvem sempre a necessidade correlata, que em nosso caso, culminou na responsabilidade pela continuidade das gerações futuras.

Referência bibliográfica

ALLOA, Emmanuel. (org.). **Pensar a Imagem**. Tradução Carla Rodrigues, Fernando Fragozo, Alice Serra e Marianna Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BERTOLDI, Márcia Rodrigues. DAMASCENO, Ádria Tabita de Moraes. **A governança transnacional ambiental: Do fundamento ético de Hans Jonas ao princípio da solidariedade intergeracional**. Rev. de Direito e Sustentabilidade, Maranhão, v. 3, n. 2, p. 109-124, 2017.

BOEHM, Gottfried. MITCHELL, W. J. T. **Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters**. Culture, Theory & Critique, London, v.50, p. 103-121, 2009.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Vida, vulnerabilidade, animalidade e virtudes em Jonas e Macintyre**. Revista Dissertatio – Dossiê Hans Jonas, Pelotas, v. suplementar 7, maio, 2018, p. 22-38.

CASEY, Robert P. **The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria**. London: Christophers, 1934.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa**. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DEPRÉ, Olivier. **Philosophie de la nature et écologie: à propos de Hans Jonas**. Études Phénoménologiques, 19, 1994, p. 85-108.

DEWITTE, Jacques. **L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas.** In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 100, n°3, 2002, p. 437-465.

_____. **Préservation de l'humanité et image de l'homme.** Études Phénoménologiques, v. 4, n° 8, 1988, p. 33-68.

FONSECA, Lilian S. Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico.** Tese de doutorado, UFMG, 2009.

_____. **Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental?** Revista de Filosofia Aurora, v. 24, n° 35, p. 465-480, 2012.

_____. **Sobre a dignidade.** Revista Dissertatio – Dossiê Hans Jonas. Pelotas, v. suplementar 7, p. 39-50, 2018.

FARIAS JUNIOR, João Batista. **Hans Jonas e Paul Ricoeur:** a ética da responsabilidade à luz da alteridade. Sapere Aude, Belo Horizonte, v.4 - n.8, p. 243-253, 2013.

_____. **Vida e Liberdade.** Pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

FOSSA, Fabio. **Vision, Image and Symbol. Homo Pictor and Animal Symbolicum** in Hans Jonas' Anthropology. Firenze: Aisthesis, n° 2, 2015.

FROGNEUX, Nathalie. **Hans Jonas ou la vie dans le monde.** Bruxelles: De Boeck, 2001.

_____. **Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: Leitura Antropológica do Princípio Responsabilidade.** Revista de Filosofia Aurora, v. 24, n. 35, 2012, p. 435-464.

GIACÓIA JR. Oswaldo. Hans Jonas: **Por que a técnica moderna é um objeto para a ética.** *Natureza Humana*, nº 1, v. 2, 1999, p. 407-420.

_____. **Ética e Sociedade.** *Pesquisa em Educação Ambiental*, vol. 3, n. 1, 2008, p. 13-32.

_____. **Sobre Ética Animal.** *Cad. AEL*, v.13, nº 24/25, 2008, p. 43-64.

HEIDEGGER, **Martin.** *Ser e Tempo.* Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOTTOIS, Gilbert. PINSART, Marie-Geneviève. **Hans Jonas: nature et responsabilité.** Paris: J. Vrin, 1993.

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

_____. **Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz.** Editado por Lawrence Vogel. Evanston: Northwestern University Press, 1996.

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

_____. **O Princípio Vida. Fundamentos para uma biologia filosófica.** Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man.** New York: Atropos Press, 2010.

_____. **Poder o impotencia de la subjetividade.** Tradução de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005.

_____. **Técnica, Medicina e Ética.** Sobre a Prática do Princípio Responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity.** Boston: Beacon Press, 3rd ed, 2001.

_____. **The Imperative of Responsibility. In a Search of an 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.

_____. **Wissenchaft as a personal experience.** Hasting Center Report, New York, p. 27-35, nº 4, 2002.

_____. **Homo Pictor and the Differentia of Man.** Social Research, v. 29, nº 2, 1962, p. 201-220.

KANT, Immanuel. **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;

LATOUR, Bruno. **An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns.** Harvard University Press, 2013.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a Diferença Antropológica: Uma análise da biologia filosófica.** Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

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

MORRIS, Theresa. **Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology**. New York: Sunny Press, 2013.

MOURA, Sarah. **Algumas aproximações entre a ética do futuro, de Hans Jonas, e o modelo aristotélico para a ecoética proposto por Pierre Aubenque**. Revista Estudos Filosóficos, São João del Rei, p. 122-142, nº 15, 2015.

_____. **Contribuições de Hans Jonas para o direito ambiental**. Revista Reflexões, Fortaleza, p. 65-74, nº 11, 2017.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. GUIMARÃES, Paulo Sergio. **A dimensão utópica da técnica moderna: A crítica de Hans Jonas ao programa baconiano e à teoria marxista**. Problemata: Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa, p. 273-294, v. 7, n. 1, 2016.

OLIVEIRA, Jelson. LAZARETTI, Lucas P. **Abraão e Isaac: os sacrifícios do presente e os benefícios do futuro**. Pensando – Revista de Filosofia, Teresina, vol. 7, nº 14, 2016.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. **A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas**. Síntese, Belo Horizonte, p. 101-127, v.41, nº 129, 2014.

_____. **A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas**. Direito & Práxis, Rio de Janeiro, , p. 2382-2401, v. 9, nº 4, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdp/v9n4/2179-8966-rdp-9-4-2382.pdf>.

_____. (Org). **Filosofia animal: Humano, animal, animalidade**. Curitiba: PUC Press, 2016.

_____. **Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas?** Revista de Filosofia Aurora, v. 24, n. 35, p. 387-416, 2012.

_____. **A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche.** Ethica. Florianópolis, Santa Catarina, v. 16, n. 1, p. 127-146, jul. 2017.

_____. **Negação E Poder. Do Desafio Do Niilismo Ao Perigo Da Tecnologia.** Caxias do Sul: EducS, 2018.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. MORETTO, Geovani. SGANZERLA, Anor. **Vida, Técnica e Responsabilidade. Três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas.** São Paulo: Paulus, 2015.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **A Questão da Origem dos Mandeus, os Últimos Gnósticos.** Rever Revista de Estudos da Religião junho, p. 92-120, 2009.

PINSART, Marie Geneviève. **Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques.** Paris: J. Vrin, 2002.

POMMIER, Éric. **Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas.** Paris: Vrin, 2013.

_____. **Hans Jonas et le principe responsabilité.** Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

RICOUER, Paul (1992) **The concept of responsibility: an essay in semantic analysis** in **The Just**, transation David Pellauer, University of Chicago Press, Chicago, 2000.

_____. **Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas.** In: Lectures 2: la contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992, p. 304-319.

RUBIO, Roberto. **Hans Jonas como teórico de la imagen.** Alter Revue de phénoménologie, Paris, v. 22, p. 63-77, 2014.

SANTOS, Robinson dos. **Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, nº 35, p. 417-433, 2012.

SCHIRRA, Jörg R. J.; SACHS-HOMBACH, Klaus. **Homo pictor and the Linguistic Turn: revisiting Hans Jonas' picture anthropology**. Linguistic and Philosophical Investigations, Nova Iorque, v. 9, p. 144-181, 2010.

SGANZERLA, Anor. **Natureza e responsabilidade : Hans Jonas e a biologização do ser moral**. São Carlos : UFSCar, 2012. 270 f. Tese (Doutorado) Universidade Federal de São Carlos, 2012.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos (coordenação Marilena Chauí). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

TÉLLES, Gerardo. **Homo pictor: la ontología de la imagen en Hans Jonas**. Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, Santiago do Chile, n.2, p. 111-126, 2014.

TIBALDEO, Roberto Franzini. **From Dualism to the Preservation of Ambivalence. Hans Jonas' "Ontological Revolution" as the Background to his Ethics of Responsibility**. Publicado em: Catherine Larrère, Eric Pommier (ed.), L'éthique de la Vie Chez Hans Jonas. Publications de la Sorbonne, Paris, p. 33-48, 2013.

_____. **The Heuristics of Fear: Can the Ambivalence of Fear Teach Us Anything in the Technological Age?** Ethics in Progress, n. 1, v. 6, p. 225-238, 2015.

_____. **Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig Von Bertalanffy**. Philosophy and Social Criticism, n. 38, v. 3, 2012, p. 289-311.

_____. **Animale, "transanimale" e umano nel pensiero di Hans Jonas /Animal, "transanimal" and human in Hans Jonas' thought.** Pensando Revista de filosofia UFPI, v. 6, nº 11, 2015, p. 415-435.

VASCONCELOS, Thiago. Hans Jonas e o Niilismo Gnóstico: **A mais radical rebelião contra a Physis.** Kínesis, São Paulo, v. 10, nº 25, p. 263-276, 2018.

VIANA, Wellistony C. **Hans Jonas e a Filosofia da Mente.** São Paulo: Paulus, 2016.