



André Stock

**Meia existência, 1921-1945.
(Anti)messianismo, Antifascismo, Existencialismo:
Ambientes outros na gênese do pensamento de Hans Jonas**

Tese de Doutorado

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

Orientador: Prof. Edgard José Jorge Filho

Rio de Janeiro,
maio de 2021



André Stock

**Meia existência, 1921-1945.
(Anti)messianismo, Antifascismo, Existencialismo:
Ambientes outros na gênese do pensamento de Hans Jonas**

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

Prof. Edgard José Jorge Filho

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Miriam Sutter Medeiros

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Jelson Oliveira

Departamento de Filosofia – PUC-PR

Profa. Michelle Bobsin

Departamento de Filosofia – UFRRJ

Prof. Tiago Luis Teixeira de Oliveira

Departamento de Filosofia– CPIL

Rio de Janeiro, 24 de maio de 2021

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

André Stock

Graduou-se em Filosofia com Domínio Adicional em Cultura Greco-Latina (2009-2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com trabalho de conclusão em Nicolau de Cusa: *A Igreja, o Infinito, a Política e o Futuro*. Concluiu Mestrado em Filosofia Francesa Contemporânea, também pela PUC-Rio (2013-2015), com a dissertação: *A noção de messiânico sem conteúdo em Jacques Derrida*. Obteve o título de Doutor pela PUC-Rio (2016-2021) com a presente tese. É Colecionador de Arte Contemporânea Brasileira desde 2000. Suas pesquisas se concentram nas áreas da filosofia francesa, filosofia alemã, meio ambiente, desconstrução, estética, hermenêutica, existencialismo, messianismo e filosofia política.

Ficha Catalográfica

Stock, André

Meia existência, 1921-1945. (Anti)messianismo, Antifascismo, Existencialismo: Ambientes outros na gênese do pensamento de Hans Jonas / André Stock; orientador: Edgard José Jorge Filho. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2021.

414 f. : il. color. ; 29,7 cm

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

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia - Teses. 2. (Anti)messianismo. 3. Antifascismo. 4. Existencialismo. 5. Hans Jonas. I. Jorge Filho, Edgard José. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Dedico esta Tese a Roberto Calmon.
Igualmente a Artur Stock Mattos e Fernando Sordi Castro, geração futura.

Agradecimentos

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

Agradeço ao meu orientador, Edgar José Jorge Filho, grande companheiro e mestre.

Agradeço ao Prof. Jochen Dreher, Diretor dos “Philosophisches Archiv”, da Konstanz Universität, pela sua imensurável colaboração, apoio e amizade.

À Camila Lima, amiga de todas as horas e nos estudos da Filosofia.

Ao Prof. Eric Pommier, da PUC Santiago, pelas observações certeiras.

Aos Professores Ludovic Soutif e Déborah Danowski, pelo apoio.

Aos bibliotecários do Carleton College Library, Ottawa, e McGill Library, Montreal (semestre de verão de 2018).

Ao “The Welcome Center” e ao “Hans Jonas Archiv”, Konstanz Universität, Alemanha, pela acolhida durante o semestre de inverno 2019/2020.

Resumo

Stock, André; Jorge Filho, Edgard José. **Meia existência, 1921-1945. (Anti)messianismo, Antifascismo, Existencialismo: ambientes outros na gênese do pensamento de Hans Jonas**. Rio de Janeiro, 2021, 414 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo geral da tese é fazer uma *história da filosofia* do pensamento inicial de Hans Jonas. O seu objetivo específico é investigar, na gênese do pensamento jonasiano, os *ambientes* que chamamos *(Anti)messianismo*, *Antifascismo* e *Existencialismo*. Certos aspectos destes três *ambientes* se assemelham à metáfora homérica do *Canto das Sereias*: eles apontam para a disseminação de narrativas dogmáticas que corrompem perigosamente o ambiente político. Com inspiração na estratégia platônica do *Sofista*, tentaremos entrincheirar tais *cantos*, demarcando assim a *atitude* filosófica primeira de Hans Jonas: desde seu antimessianismo, seu antifascismo e o seu existencialismo. Nossa estratégia é também apresentar um conjunto de hipóteses e evidências – fundamentadas na pesquisa de documentos inéditos do *Hans Jonas Archiv*, da *Konstanz Universität* – que validem a pertença intelectual de Hans Jonas aos ambientes acima aventados. Eles apontam também, a nosso ver, importantes desdobramentos ulteriores na filosofia de Hans Jonas.

Palavras-chave

(Anti)messianismo, antifascismo, existencialismo.

Abstract

Stock, André; Jorge Filho, Edgard José (Advisor). **Half existence, 1921-1945. (Anti) messianism, Antifascism, Existentialism: other environments in the genesis of Hans Jonas' thinking.** Rio de Janeiro, 2021, 414 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The general objective of the thesis is to make a history of Hans Jonas' philosophy of initial thought. Its specific objective is to investigate, in the genesis of Jonasian thought, the environments we call (Anti) messianism, anti-fascism and existentialism. Certain aspects of these three environments resemble the Homeric metaphor of Sirens Song: they point to the spread of dogmatic narratives that dangerously corrupt the political environment. Inspired by the Sophist's Platonic strategy, we will try to entrench such corners, thus demarcating the first philosophical attitude of Hans Jonas from his anti-Messianism, his anti-fascism and his existentialism. Our strategy is to present a set of hypotheses and evidence – based on the research of unpublished documents by Hans Jonas Archiv, from Konstanz Universität – that validate the intellectual belonging of Hans Jonas to the above mentioned environments. They also point, in our view, to important further developments in Jonasian philosophy.

Keywords

(Anti)messianism, antifascism, existentialism.

Sumário

1. Introdução	13
2. Advertência	17
3. Exórdio	19
4. O Arquivo Hans Jonas em Konstanz	24
5. (Anti)messianismo em Hans Jonas	41
5.1. Ideia geral	41
5.2. Do messianismo e Hans Jonas. Proposição	41
5.3. Do (Anti)messianismo de Hans Jonas: procedimento	42
5.4. Da exposição genérica do tema	44
5.5. Da ideia de “fim” no messianismo	45
5.6. Do messianismo judaico	48
5.7. Do messianismo cristão	52
5.8. Do fundamento histórico-filológico do messianismo	56
5.9. Da disciplina <i>história da filosofia</i> como origem do tema messianismo na tradição alemã desde Leibniz	60
5.10. Da <i>Aufklärung</i> e sua influência na recepção filosófica e secularização dos temas teológicos	71
5.11. Da <i>Bildung</i> e do fenômeno alemão de assimilação intelectual	74
5.12. Das gerações [judaico] alemãs de filósofos, desde a <i>Aufklärung</i> até Hans Jonas	76
5.13. Dos “mestres da suspeita”: a genealogia do (anti)messianismo nos filósofos alemães e judeus-alemães	81
5.14. Do (anti)messianismo de Nietzsche	83
5.15. Do (anti)messianismo de Freud	87
5.16. Do (anti)messianismo de Marx	93
5.17. Das « <i>Wissenschaft des Judentums</i> » ao (anti)messianismo nos filósofos judeus-alemães : Hermann Cohen, Franz Rosenzweig e Walter Benjamin	99
5.18. Do (anti)messianismo de Hermann Cohen	104
5.19. Do (anti)messianismo de Franz Rosenzweig	106
5.20. Do (anti)messianismo de Walter Benjamin	109
5.21. Do (anti)messianismo de Hans Jonas	112
6. Hans Jonas, 1921-1945. O filósofo que declarou guerra. <i>Prolegômenos para análise dos ambientes do Antifascismo e Existencialismo</i>	119
6.1. Advertência	119
6.2. Primeiro, um pequeno resumo	120

6.3. Da infância abastada	122
6.4. Da adolescência, do sionismo	123
6.5. Enfim, estudante de filosofia	127
6.6. Da Berlim colossal	129
6.7. De Thomas Mann: uma algo longa precaução	131
6.8. Do interior da Alemanha (treinamento para Palestina) até Marburg	134
6.9. Do exílio na Palestina	136
6.10. Da II Guerra Mundial: enfim	142
6.11. De combatente em Alexandria, Chipre, até a chegada à Itália e Alemanha	143
6.12. A Título de “conclusão”. Do Porto de Alexandria ao sul da Itália, de Bologna à Udine, da fronteira alemã à Mönchengladbach: em busca de sua mãe	145
7. Antifascismo e Existencialismo em Hans Jonas	150
7.1. Ideia geral	150
7.2. Dos documentos que respaldam a escolha dos temas antifascismo e existencialismo, começando pelo primeiro	152
7.3. Da aviltante “Carta a Heidegger, 25 de fevereiro de 1972”	153
7.4. Uma precaução sobre o fascismo	156
7.5. Da Gnose no panorama das questões do antifascismo e do existencialismo	158
7.6. De volta aos documentos: aqueles que se referem ao existencialismo via Gnose	163
7.7. Da resenha italiana, 1934 - HJ 24. 2. 1. H.J.A	164
7.8. Da resenha francesa, 1934 - HJ 24. 2. 6. H.J.A	165
7.9. Da resenha americana, 1935 - HJ 24. 2. 4. H.J.A	167
7.10. A resenha belga, 1936 - HJ 24. 2. 12. H.J.A	168
7.11. A resenha francesa tardia, 1979 - HJ 5. 2. 6. H.J.A	170
7.12. Do comentado capítulo “ <i>Gnosticismo, existencialismo e nihilismo</i> ”	171
7.13. Um breve apanhado sobre o que se escreveu até aqui	178
7.14. Da “Carta oficial de recomendação de Rudolph Bultmann - para Hans Jonas sair da Alemanha, 1933” - HJ 13. 40. 2	179
7.15. Dos “Documentos da Gestapo sobre Hans Jonas, 1933 – 1938”, Polícia Secreta de Düsseldorf - HJ 13. 9. 2	180
7.16. Da “Carta da Armada Britânica - em resposta ao pedido de alistamento de Hans Jonas em 1939”. HJ 13. 40. 17	181
7.17. De volta à arqueologia: que coloca o antifascismo e o existencialismo como ambientes da gênese do pensamento jonasiano, com ênfase no segundo	198
7.18. Uma algo longa precaução metodológica via Charles Khan e Theodor Adorno: com o intuito de introduzir a famigerada questão existencialista heideggeriana da autenticidade	202
7.19. De Kierkegaard: o percurso do “Jargão da autenticidade”, de Copenhagen ao núcleo duro da filosofia alemã, em Freiburg	214
7.20. Do que faremos a seguir	218
7.21. De “A Época Presente”, de Kierkegaard: o autêntico, o inautêntico e o comitê	219

7.22. Edith Stein e sua perplexidade: “A filosofia existencial de Martin Heidegger”, de 1935	223
7.23. Da genealogia aqui proposta (mais uma vez) : no intuito de entendermos a relação de Jonas com o ambiente do existencialismo alemão	227
7.24 Da estranhíssima preleção heideggeriana de 1930: sobre a “Tonalidade Afetiva” dos Daseins	229
7.25. Dos apelos (afetivos) de Heidegger ao povo alemão. Dos apelos de Jonas ao povo judeu	232
7.26. Documentos fundamentais: a título de conclusão	244
7.27. “Husserl e Heidegger”	249
7.28. A “Carta ao Primo Gerald, 1941”	267
8. Arquivo Hans Jonas Doc.	281
9. Referências Bibliográficas	283
10. Textos anexos: traduções (inéditas em português)	292
10.1. “Nossa participação nesta guerra”	292
10.2. “Por uma ética do futuro”	302
10.3. “Filosofia. Um olhar retroativo e para adiante no fim do século”	303
10.4. “Sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro”	318
10.5. “O Direito de Morrer”	334
10.6. “Mudança e Estabilidade. Fundamento para a compreensibilidade da história”. (não inédita)	356
10.7. Introdução à edição espanhola	383
10.8. “Imortalidade e o temperamento moderno”	386

Lista de figuras

Documentos: cópias de fotografias do Hans Jonas Archiv e fotografias do trabalho de campo na Alemanha 2020	405
Figura 1 - Konstanz Universität	405
Figura 2 – Bibliothek	405
Figura 3 - Bibliothek, Philosophie und Philologie	405
Figura 4 - Universidade de Konstanz, Prédio Central	406
Figura 5 - Prof. Jochen Dreher, Diretor dos Arquivos Filosóficos da Konstanz Universität	406
Figura 6 - Seminário de Heidegger sobre Aristóteles, 1925	406
Figura 7 - Pasta da Gestapo	407
Figura 8 - Ressarcimento do Governo Alemão	407
Figura 9 - Ressarcimento do Governo Alemão II	407
Figura 10 - Anotações esparsas, em grego e alemão	408
Figura 11 - Carta do Exército Britânico	408
Figura 12 - Plano de Seminário	408
Figura 13 - Conferência inédita	409
Figura 14 - Fotos da Pasta H.J.20-18, 1930-1973	409
Figura 15 – Fotos da Pasta H.J.20-18, 1930-1973	409
Figura 16 - Fotos da Pasta H.J.20-18, 1930-1973	410
Figura 17 - Dokumentationszentrum, Nuremberg, cartaz 1941	410
Figura 18 - Dokumentationszentrum, Nuremberg, foto	410
Figura 19 - Dokumentationszentrum, Nuremberg, exemplar <i>Mein Kampf</i>	411
Figura 20 - Dokumentationszentrum, Nuremberg, KongressHall	411
Figura 21 - Universitätsbibliothek Freiburg	411
Figura 22 - Jacob und Wilhelm Grimm Zentrum, Bibliothek	412
Figura 23 - Topographie des Terrors Zentrum	412
Figura 24 - Österreichischen Nationalbibliothek, Viena	412
Figura 25 - Topographie des Terrors Hall	413
Figura 26 - André Stock	413

Os grandes malfeitores que nós, modernos, fomos fadados a conhecer, confrontam-nos com a perspectiva totalmente repugnante de que o célebre e o infame estão em pé de igualdade: pois ninguém se engane sobre o fato de que para a perversidade desses agentes e para a de uma posteridade respondendo à deles, sua fama maligna é uma conquista, e não uma penalidade.

Hans Jonas, *Imortalidade e o temperamento moderno*.

Sem limites e imperdoável é a crença de vocês, isto é, a sua credulidade. Vocês acreditam em um miserável vigarista da história e falso vencedor. Vocês acreditam que ele seja o homem do milênio... Alemães, salvem-se! Salvem suas almas recusando fé e obediência aos tiranos que só pensam em si mesmos e não em vocês! Eu vivo em um mundo do qual vocês estão excluídos, embora pertençam a ele; eu sei e digo a vocês: este mundo nunca irá aceitar e suportar a “Nova Ordem”, essa utopia sub-humana de terror pela qual seus corruptores fazem vocês sangrar e passar fome... Vocês podem, se quiserem, multiplicar nos anos vindouros a desgraça que causaram com sua obediência e credulidade, mas, por fim, essa desgraça será a própria desgraça de vocês, e ninguém pode imaginar o que será da Alemanha nem qual será o seu aspecto ao final dessa profanação.

Thomas Mann, *Discursos contra Hitler*.

1

Introdução

O objetivo geral desta pesquisa é fazer uma *história da filosofia* do pensamento de Hans Jonas. Seu objetivo específico é *investigar*, na gênese do pensamento jonasiano, os *ambientes* do (*anti*)*messianismo*, do *antifascismo* e do *existencialismo*. A tarefa dos filósofos e das filósofas sempre foi pensar o mundo, diagnosticá-lo. Alguns dizem criar *mundos*. Hans Jonas fez os dois: diagnosticou épocas e criou *ambientes novos* para o pensamento. Ele não foi apenas um pensador brilhante, dono de uma capacidade crítica extraordinária: ele apresentou, em seu *début* na Academia, o *gnosticismo* como um novo *ambiente*, um *mundo inteiro* esquecido na Antiguidade. Ele propôs uma *filosofia do organismo*, *ambiente* nunca aventado antes na História da Filosofia. Mais, ele fez parte de um *ambiente* que pensou de uma maneira original o homem no início do século XX, aquele do *existencialismo alemão*. Somou-se também à tradição judaico-alemã que apresentou o *messianismo* à filosofia como *ambiente filosófico*. Finalmente, viveu e lutou em uma das tragédias mais sinistras da história da humanidade, aquela que desvelou ao mundo o *ambiente fascista*: as guerras mundiais do século XX.

Mas por que ambientes? Por que os ambientes do (*anti*)*messianismo*, *antifascismo* e *existencialismo*? Afinal, o que é um ambiente? O que é um ambiente filosófico? A palavra **Ambiente** provém do latim **Ambiens**, que significa “*volta ao redor*”, do verbo *Ambire*: *ambi*: “*em volta*”; mais *ire*: “*ir*”; – *ambi*, por sua vez, vem do grego *αμφι* (*anfī*), que também exprime a ideia de “*ao redor de*”, “*de ambos os lados*”, “*numa e noutra parte*”, e que dá origem a palavras como *anfiteatro* (*local circular para dirigir-se a todos*), *anfiteatro* (*aquele que se dirige a todos*); – *ambi* nos remete também a antiga palavra latina *ambigo*, “*discutir*”, “*entrar em controvérsia*”, em português, *ambíguo* é aquilo que tem *diferentes sentidos*, *diferentes lados*. A latinista Miriam Sutter também precisa uma pequena etimologia da palavra: “*Etimologia: substantivo ambiente. Ambiente. s.m. (“lugar”, “espaço”, “recinto” | adj. “envolvente”). Séc. XVII. < lat. ambi-ens,*

*entis, participio presente do verbo ambīre. Ambio, -ivi ou ii, -itum (< amb+eo, -īre): 1. Andar em volta de, rodear; cercar. 2. Procurar entre; solicitar; 3. Ambicionar”.*¹

Nesse sentido, discorrer sobre **ambientes** em Hans Jonas, significaria fazer uma volta ao redor de Hans Jonas, uma volta ao redor do espaço, do lugar de seu pensamento e de sua existência; uma volta ao redor de sua formação, de suas influências, de sua existência. Outra definição de ambiente, simples e direta, encontrada na vulgata: “**ambiente**, do latim *ambiens/ambientis*, com o sentido de envolver algo: é o conjunto de substâncias, circunstâncias ou condições em que existe determinado objeto ou que ocorre determinada ação”. Isso significaria *ambicionar* apresentar um conjunto de hipóteses e evidências que demonstrem a pertença de Hans Jonas a esses ambientes, em toda a sua ambiguidade, em sua controvérsia – e também que a existência de seu pensamento e de suas ações se deram por um conjunto de substâncias, circunstâncias e condições aqui postulados, nos ambientes aqui aventados. É isso, basicamente, o que vamos fazer aqui.

É preciso dizer também que este pesquisador está vinculado a uma das primeiras linhas de pesquisa no mundo sobre *Filosofia e Meio Ambiente*. Sob este aspecto, existe a *responsabilidade de seguir os esforços dos intelectuais da PUC-Rio em ressignificar o estatuto filosófico da questão daquilo a que chamamos meio ambiente*. Considero a abordagem de um ambiente filosófico um esforço de reflexão, de ressignificação – *através de questões de nosso programa oficial, tais como “concepções de natureza; relação natureza / cultura; espaço e natureza; crise e história; reinvenções da metafísica”*² – de um tipo de filosofia que seria supostamente rarefeita e refratária ao que acontece no mundo vivo, corpóreo. Talvez o esforço de pensar ambientes filosóficos em Hans Jonas seja uma tentativa de enxergar no filósofo/mundo/filosofia também um ecossistema. A filosofia, o pensamento, também possuiriam um meio ambiente a ser preservado.

Para escrutinar o que chamamos de “ambientes outros” do pensamento inicial de Hans Jonas, apresentaremos a seguinte estrutura: Iniciaremos os trabalhos com um *exórdio*, cujo objetivo é uma justificativa para a feitura desta tese de

¹ Fontes: ERNOUT, A. et MEILLET, A. Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Paris: Éditions Klincksiek, 1985; CUNHA, A. Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa. 1982”.

² Departamento Filosofia PUC-Rio website: <http://www.fil.puc-rio.br>

doutorado. Em seguida, apresentaremos uma lista de documentos do *Hans Jonas Archiv*, da *Konstanz Universität* – selecionados entre os mais de 10 mil que ali se encontram –, tendo como critério de escolha sua correlação com os “ambientes” aqui propostos: o objetivo é duplo, isto é, fazer os leitores se inteirarem do *Arquivo* e demonstrar como estes papéis, inéditos, foram fundamentais na elaboração do trabalho. Logo após, discorreremos sobre o tema *(anti)messianismo*, desde seu surgimento na tradição alemã pós-Leibniz, seu ressurgimento na *Aufklärung*, seu desenvolvimento pelos filósofos judeus-alemães no século XIX, até o pensamento de Jonas no início do século XX. Ato contínuo, através de excertos de suas memórias – e historiografia especializada da época –, tentaremos esboçar o Hans Jonas de 1921 a 1945, isto é, o jovem filósofo entre seus 20 e 40 anos: o objetivo é delinear prolegômenos para a subsequente análise dos ambientes do *antifascismo* e *existencialismo*. A partir do quadro esboçado, iremos, então, perscrutar conjuntamente os ambientes do *existencialismo* e do *antifascismo* – (tangenciando também, é preciso dizer, o ambiente da *gnose*) – e o papel destes no pensamento de Jonas quando do início de sua trajetória intelectual. Apresentaremos a seguir, traduzidos e com breve comentário, dois textos do *Hans Jonas Archiv: Husserl und Heidegger, 1963* e *Letter to cousin Gerald Jonas, 1941*, no intuito de fundamentar uma vez mais nossa *démarche*, reforçando a importância do *Arquivo* na pesquisa. Ao final, apresentaremos a bibliografia da pesquisa, bem como uma série de fotografias antigas do *Arquivo*, algumas enviadas por Heidegger no início dos anos 30, e anexos contendo seis textos do autor – são eles: *Nossa participação nesta guerra (excerto das Memórias)*; *Filosofia. Um olhar retroativo e para adiante no fim do século*; *Sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro*; *O Direito de Morrer*; *Mudança e Estabilidade. Fundamento para a compreensibilidade da história e Imortalidade e o temperamento moderno*.

Estas traduções foram o início do trabalho deste pesquisador em Jonas. Foram estes seis textos que propiciaram a ideia de estudar os *ambientes* aqui propostos – eles completam, finalmente, esta *história da filosofia* de uma pequena parte da rigorosa, brilhante, caudalosa e ainda pouco divulgada obra de Hans Jonas.

Rio de Janeiro, 17 de abril de 2021.

Hans Jonas no Front de Guerra, 1941.

Este é o jovem filósofo que aqui estudamos.



HJ 24.18 - Fotoalbum 1930-1973.

(Fotografia da Fotografia. Reproduzida e citada com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados)

2 Advertência

Este pesquisador assinou um termo de compromisso com a Konstanz Universität, referente ao uso dos documentos de seus Arquivos Filosóficos. Neste termo, versa que os documentos poderão ser citados por este pesquisador em quaisquer de seus trabalhos futuros, desde que citados, por sua vez, como provenientes de Konstanz, da seguinte maneira:

Ich versichere, alle Veröffentlichungen, die aus dem Gebrauch dieses Materials hervorgehen, mit folgender Erklärung zu versehen: Zitiert mit Genehmigung des Philosophischen Archivs der Universität Konstanz. Alles Rechte vorbehalten. Eu garanto que todas as publicações decorrentes da utilização deste material serão fornecidas com a seguinte declaração: “Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados”.

Por sua vez, os pesquisadores que porventura quiserem citar os documentos expostos nesta Tese podem (e devem), segundo o Diretor do Arquivo, citar esta Tese, autorizada que está a usar os documentos.

Cordialmente, o autor.

Datum: 06/01/2020

An den Leiter des
Philosophischen Archivs der Universität Konstanz

Ich bitte um die Genehmigung, aus der

Konstanz Universität/Hans Jonas Archiv/Philosophie-Sammlung
die unten gekennzeichneten Passagen oder Dokumente zu zitieren.

Ich versichere, alle Veröffentlichungen, die aus dem Gebrauch dieses Materials
hervorgehen, mit folgender Erklärung zu versehen:

**»Zitiert mit Genehmigung des Philosophischen Archivs der Universität Konstanz.
Alle Rechte vorbehalten.«**

Ich verpflichte mich ferner, eine Kopie von allen solchen Veröffentlichungen an das
Philosophische Archiv der Universität Konstanz zu schicken.

Die Passagen oder Dokumente, für die um Zitiererlaubnis gebeten wird, sind folgende:

Hj 1.4.1; Hj 1.4.6; Hj 2.17.56; Hj 3.2.1; Hj 3.20.2; Hj 5.26;
Hj 5.3.3; Hj 6.3.75; Hj 7.12.4; Hj 9.10.4; Hj 9.15.18; Hj 9.10.5; Hj 10.3
Hj 11.1.4; Hj 13.9.2; Hj 13.18.16; Hj 13.18.19; Hj 13.27.17; Hj 13.40.2; Hj 13
38; Hj 13.40.17; Hj 15.2.3; Hj 16.15.7; Hj 17.3.3; Hj 17.27.1; Hj 19.6.2;
Hj 19.6.3; Hj 19.7.13; Hj 20.2.1; Hj 20.2.2; Hj 20.2.6; Hj 20.2.7; Hj
22.1.11; Hj 24.2.1; Hj 24.2.4; Hj 24.2.6; Hj 24.2.12; Hj 24.3.3

Unterschrift: 

• Dokumentiert : 43 dok. zitiert
Kopierte Dok: 77

geprüft:

von: 

Datum: 06/02/2020

3 Exórdio

O caminho do mal é o caminho da perdição, e seu rumo não muda nunca.

Shakespeare, Macbeth.

Este texto de apresentação tem como objetivo situar o leitor no contexto político do Brasil no tempo da feitura desta tese – realizada entre os anos de 2016 e 2021 – e também fazer um balanço necessário para entender a proposta aqui apresentada, no sentido jonasiano de, quando necessário, renunciar aos papéis e aos livros e partir para a ação: *só assim ficará claro o porquê Hans Jonas inspirou este trabalho.*

O ano de 2016, aquele em que se encaminhou politicamente o *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff, foi o ano em que fui agraciado com a Bolsa CAPES para realizar uma pesquisa sobre a questão da *autoimunidade* em Jacques Derrida (tema que me parece agora crucial na pandemia). À medida que os meus estudos avançavam neste tema, a situação política do Brasil se deteriorava: a Presidenta foi retirada do cargo através de um golpe parlamentar e de um conjunto de práticas escandalosas de *lawfare*. Na sequência deste processo histórico, observou-se a sinistra ascensão de um tipo de fascismo que pensávamos ter superado desde a reabertura democrática em 1984.

O neofascismo brasileiro, que prosperou em muitas formas, mas especialmente na forma do antipetismo, guindou o governo substituto de Michel Temer ao poder em marcha acelerada. O golpismo colocou o Brasil, a partir de 15 de agosto de 2016, no caminho tortuoso do lento enfraquecimento e da dissolução das instituições democráticas. Se, por um lado, a República de Curitiba avançava, com a Lava-Jato, nas garantias judiciais criando instabilidade jurídica no país, o Governo Temer fechava o Ministério da Cultura neste mesmo ano (2016) e desenvolvia um lento e bem-sucedido ataque à cultura e à educação: ao ensino

público principalmente, mas, especialmente, ao universitário, cujo símbolo foi a destruição quase total – ao final do governo golpista – do Museu Nacional do Rio de Janeiro da UFRJ, que, em chamas, perdeu para sempre um tesouro inestimável da história e da antropologia brasileiras e mundiais.

A perseguição política aos dirigentes do partido dos trabalhadores, o PT, passou lentamente a significar um ataque às esquerdas, às políticas progressistas e a todos aqueles cidadãos que professassem um credo progressista e que representavam *pelo menos* a metade da população brasileira. Durante todo o ano de 2017 e do ano de 2018, nós, da filosofia, já sabíamos que o ovo da serpente do fascismo já havia sido lançado – e por essa razão, em minhas disciplinas obrigatórias, ao lado dos estudos sobre Derrida, comecei a estudar o pensamento de Hans Jonas *e os motivos pelos quais ele lutou contra Hitler*. O professor Edgard José era, então, o principal estudioso do filósofo no âmbito do novo programa da Pós em Filosofia Ambiental. Em um departamento como o da PUC, em que a figura de Heidegger representava um eixo importante de pesquisa – pelo qual todos nós passávamos –, Hans Jonas e Hannah Arendt eram quase obrigatórios como jovens estudiosos de Heidegger. Assim que meu conhecimento em Jonas passa primeiro por Heidegger, muito superficialmente, e depois encontra na pesquisa do professor Edgard José um conhecimento aprofundado do filósofo.

O seminário do segundo semestre de 2017 (de Pós-Graduação) do professor Edgard havia sido concebido e montado sobre o texto *O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Além de acompanhar como inscrito esse seminário, pedi ao professor Edgard para, concomitantemente, fazer um estágio docência: meu interesse era dar uma aula aos pós-graduandos sobre a questão da *hermenêutica* em Jonas. (A questão da filosofia da biologia e da ideia de metabolismo, em Jonas, era conexa ao tema derridiano da autoimunidade, então meu interesse era entender como Jonas havia chegado a essa *démarche*). Esse estudo resultou no aprofundamento das leituras do que chamo o primeiro Jonas, aquele de 1921 a 1945. Isto é, Jonas estudando, pensando e vivendo durante a ascensão e a queda do nazismo.

Voltando ao final de 2017 e inícios de 2018. A divisão crescente que víamos então no ambiente político – bem como o fenômeno do fascismo, que Sloterdijk definiu muito bem como “o ativismo do desprezo” – adentrou as universidades, os lares, as famílias e os círculos de amigos. O ano de 2018 já era o ano da eleição do

novo Presidente da República e os ânimos se acirravam. Recordo-me especialmente da atitude do professor Renato Lessa (hoje colaborador do departamento) ainda em 2016, quando em protesto à subida de Temer ao poder renunciou ao seu cargo de Diretor da Biblioteca Nacional: a tomada de atitude era então mais do que necessária e a conciliação tornara-se impossível. Não se senta à mesa com fascistas, diz o ditado alemão.

No final do ano de 2017, junto aos meus companheiros de estudos derridianos, participei da criação de uma revista que, no ambiente da *desconstrução*, tinha o objetivo de emprestar voz aos jovens acadêmicos em meio ao caos político: tratava-se de um projeto extra-doutorado – que muito me animou e no qual pude aproveitar a minha larga experiência com produção cultural e com publicações editoriais. Não obstante, durante o primeiro semestre de 2018, na continuidade do primeiro número, deu-se um embate entre os integrantes do conselho editorial da revista. Um artigo de um professor e acadêmico importante da UFRJ tornou-se o alvo de uma séria controvérsia, pois nele havia uma desqualificação geral do Partido dos Trabalhadores, nomeando-o como “Máfia Assassina”. Como não concordei com a publicação desta ideia extremista e antipolítica – que desqualificava todo um espectro da sociedade brasileira –, voto vencido, fui peremptoriamente retirado do projeto e também, autocraticamente, dos estudos em Derrida.

A decisão de manter uma posição firme custou-me dois anos e meio de trabalho, mas também abriu a possibilidade de redirecionar a minha tese para outro tema e, assim, “descobrir” de verdade Hans Jonas. Dois pontos foram cruciais para que mantivesse, naquela época, a decisão de não concordar com a desqualificação política dos adversários em uma atividade acadêmica. A primeira foi justamente os trabalhos *Hans Jonas e a Hermenêutica* e as traduções dos livros *O direito de morrer* e *Por uma ética do futuro*, que havia feito até então sob a batuta do professor Edgar José: o pensamento de Jonas havia me mostrado que se vale a pena lutar por alguma coisa, é pela ética e pela liberdade. O que quero dizer é que não me importo em conviver com ideias diferentes, mas com *intelectuais* que acreditam no Sr. Sérgio Moro, na equipe de Weintraub, ou que acreditem no Governo Temer ou façam campanha presidencial para o Sr. Álvaro Dias. Impossível. Sempre achei que a liberdade de pensamento é necessária e as diferenças saudáveis – para o convívio e para a democracia; nunca tive problemas com pessoas com visões diferentes da

minha. Mas nesse caso se tratava de algo mais insidioso que liberdade de expressão; tratava-se de uma mentalidade antidemocrática, da qual em hipótese alguma poderia participar: mesmo que se tratasse de pôr em jogo interesses importantes do meu trabalho como pós-graduando.

O segundo aspecto que me motivou a não abrir mão das minhas convicções democráticas e progressistas foi o convite da *McGill University*, de Montreal, para apresentar um *paper* no evento *Derrida Today*, em junho de 2018, no Canadá. Tendo sido já realizado em cidades como Londres, Nova Iorque e Sidney, esse evento bienal reunia a nata dos estudiosos da *desconstrução* no mundo. Assim que esse convite, surgido justamente em meio a crise política que impossibilitou continuar meu trabalho com a autoimunidade, pareceu-me boa oportunidade de encerrar o trabalho sobre Derrida. E com alguns ganhos que foram muito importantes para mim: primeiro, ao falar para uma plateia internacional de especialistas sobre a *desconstrução*, pude tocar no *contexto* – palavra tão cara a Derrida – da ascensão do fascismo em nosso país e sobre a perseguição às pessoas de esquerda no Brasil, a qual eu mesmo experienciara. Segundo, tive a oportunidade de trabalhar duplamente na *McGill University* em Montreal – aquela que Jonas começou sua carreira na América – e no *Carleton College*, de Ottawa, onde lecionou logo depois e antes de migrar para a *The New School of Social Research*. Assim, a ida ao Canadá me possibilitou uma temporada de estudos sobre Jonas nessas cidades onde trabalhou no início dos anos 50 (antes de se radicar em Nova Iorque). Na *McGill* e no *Carleton College*, as bibliotecas são excelentes e com bibliografia jonasiana extensa. Visitei também as bibliotecas da Universidade de Québec e de Toronto, onde também se encontra uma grande bibliografia do filósofo: sua estadia no país no início dos anos 50 tornou seu pensamento precocemente conhecido pelos canadenses.

De modo que, o fim do meu projeto derridiano – ainda que esteja selecionado para falar mais uma vez no *Derrida Today* em Aix-en-Provence neste junho de 2021 – deu início a outro projeto. Com a vantagem de – inspirado no pensamento e na vida de Hans Jonas – ter a oportunidade de pensar e de lutar pela democracia brasileira junto a acadêmicos e instituições internacionais, assim como ele o fez antes durante e depois da ascensão do fascismo em sua terra natal. Com efeito, a partir do segundo semestre de 2018, foram quase dois anos em que o estudo em Hans Jonas me levou a diferentes países e universidades para falar da situação

brasileira. Pude apresentar trabalhos e manter trocas intelectuais cruciais através de meus estudos jonasianos com as Universidades do Chile, em Santiago, com a PUC Santiago, com a Universidade Valparaíso, com a Universidade de Buenos Aires (UBA), com a Universidade de Berlim (Humboldt) e – finalmente – tive a sorte de, com a ajuda do professor Edgard José, passar uma temporada na *Konstanz Universität* (Baden-Württemberg), onde tive o privilégio de ter acesso aos arquivos pessoais de Hans Jonas por quase dois meses.

Em todas essas universidades pude discutir Jonas, seu (anti)messianismo, o existencialismo alemão, sua *démarche* antifascista e a ascensão do fascismo no Brasil. No momento em que escrevo esta apresentação, o Brasil enfrenta uma crise sem precedentes da sua história: uma enorme crise sanitária – na verdade, diria uma crise humanitária – crise econômica, e uma seríssima crise política: talvez a pior, e sobre a qual não temos ideia de como sair. No entanto, considero que o momento atual – apesar de termos sido todos testemunhas da fatídica reunião ministerial de 22 de abril de 2020 (que, em minha opinião, foi um evento da proporção da votação do impeachment de Dilma Rousseff, momento epifânico e de uma significação terrível para as nossas vidas) – estamos nós, da academia, orientados pela luta por nossas liberdades e pelas liberdades de nosso país. Ainda acredito que nós, intelectuais da academia, somos responsáveis por boa parte de toda a resistência ao obscurantismo: ainda que desde o final de 2013 estejamos, especialmente nós, da filosofia, sofrendo perseguição e humilhação absurdas.

Junto com o estudo dos ambientes de formação do pensamento de Jonas – aqueles que deram os contornos a sua posição eminentemente humanista, quais sejam, seu (anti)messianismo, seu antifascismo e sua formação no existencialismo alemão e nos estudos da gnose – acompanham este trabalho a tradução de seis conferências seminais da obra jonasiana, inéditas em nossa língua, bem como a tradução de vários documentos e conferências inéditas do arquivo de Konstanz.

Gostaria, finalmente, de dizer que o trabalho nesta tese, com o apoio fundamental do professor Edgard José e do professor Jochen Dreher, foi crucial para manter minha crença de que os valores democráticos não são negociáveis. E que a filosofia sempre tem muito a contribuir – em especial a filosofia de Hans Jonas.

4

O Arquivo Hans Jonas em Konstanz

O Arquivo Hans Jonas, conjunto de documentos doados por Lore Jonas à Konstanz Universität, é formado por **24 Boxes** (caixas), nas quais estão distribuídas **419 pastas**. Estas pastas foram separadas por temas por aquela que foi a primeira diretora do Arquivo, Prof. Dra. Brigitte Parakenings – com a qual iniciei meus contatos em 2019 para pesquisar o Arquivo. Cada uma dessas pastas temáticas contém uma média de 20 a 40 documentos – os quais contêm *sempre* o mínimo de 1 página e o *máximo* de centenas de páginas. Isso significa, em termos numéricos e num cálculo aproximado, que são cerca de 10 mil documentos, e aproximadamente 62.000 páginas de informação.

Segundo o atual Diretor dos Arquivos Filosóficos da Konstanz Universität, professor Jochen Dreher, há projeto futuro da Universidade de fazer a passagem para a web dessa imensa documentação. Mas por enquanto os documentos de Jonas – e os arquivos dos demais eruditos que lá se encontram (Carnap, Feyerabend, Schutz, Thüring, etc.) – só podem ser estudados presencialmente, mediante combinação formal entre as Universidades requerentes e os Arquivos de Konstanz.

Todos os documentos são manuseados unicamente na presença do Diretor dos Arquivos. Ele, na presença do pesquisador, autoriza (ou não) a cópia dos documentos. A regra é que cada pesquisador possa copiar no máximo 3 ou 4 documentos por visita (por dia de visitação). Além disso, todo pesquisador aceito nos Arquivos de Konstanz tem franqueado, durante sua estadia, o acesso on-line do catálogo integral dos arquivos: o que lhe fornece um panorama da estrutura do arquivo, com o número e nome das pastas e os títulos dos documentos, porém não seu conteúdo.

Apenas no manuseio se consegue identificar a importância e a natureza do documento. O pesquisador deve fazer uma varredura inicial de uma determinada caixa ou pasta via on-line, e depois marcar um horário na agenda do Diretor, que então lhe abrirá o Arquivo e entregará em mãos os documentos requeridos. Se houver tempo, e aquiescência, o Diretor faz a cópia.

Diante da enorme riqueza de informações, o autor foi obrigado a seguir um protocolo rígido na análise dos arquivos, qual seja: separar e analisar apenas aqueles documentos que estivessem ligados aos temas da tese, os ambientes da primeira filosofia de Jonas. O autor passou apenas um mês e meio debruçado nos arquivos, durante o semestre de inverno de 2019/2020, especificamente entre os dias 06 de janeiro e 15 de fevereiro de 2020: exatamente durante o início da crise mundial do Coronavírus. A pandemia, desafortunadamente, apressou a volta ao Brasil e, por conseguinte, a pesquisa. Corriam notícias, já no início de fevereiro, que o fechamento das fronteiras da Alemanha e da Europa seria iminente. Assim, devido à enorme quantidade de documentos e do horário estrito de manuseio – mesmo com a enorme disponibilidade e gentileza do professor Jochen Dreher – gostaria de deixar claro que qualquer imprecisão ou lacuna (algum documento sobre o tema que tenha escapado) se deve apenas ao exíguo tempo e à ávida curiosidade do autor ante o colossal número de documentos raros.

A listagem que segue nas páginas abaixo apresenta a série de documentos que foram copiados e trazidos ao Brasil por este autor. Eles obedecem a conjuntos temáticos que perfazem 77 documentos trazidos na íntegra de *Konstanz*. Na listagem, por razão de sua importância para esta tese, são citados apenas 43 deles. Estes conjuntos foram selecionados em obediência à necessidade de sustentação teórica desta pesquisa, que se debruça, como dissemos, sobre o que postulamos como ambientes iniciais da filosofia de Jonas: *(anti)messianismo*, *antifascismo e existencialismo*. Esses conjuntos temáticos, orientados especialmente pelos dois últimos ambientes citados acima – *existencialismo e antifascismo* – poderiam ser nomeados com os seguintes títulos:

1) A recepção da tese “existencialista” de Jonas sobre a Gnose; 2) A fuga da Alemanha nazista e a entrada na guerra; 3) A compreensão de Jonas das filosofias de Heidegger e Husserl; 4) A juventude universitária de Jonas; 5) A relação com Heidegger; 6) Hans Jonas professor; 7) Documentos esparsos sobre a gnose.

O conjunto segue listado abaixo em numeração crescente, obedecendo o arquivamento oficial, no intuito de facilitar o pesquisador que futuramente queira acessá-los. Os temas elencados serão identificados na listagem e na leitura da tese. É preciso sublinhar o quão importante e significativo para esta pesquisa foi estudar **todos** os documentos achados no H.J.A.: desde aqueles mais importantes – citados

no texto da tese – até aqueles que não entraram aqui diretamente: como por exemplo os seminários sobre Platão, sobre Nietzsche, sobre os Atomistas, sobre Pascal, os papéis a respeito de *Ser e Tempo*, o que seria uma palestra de Heidegger sobre Aristóteles em 1928, etc... Eles descortinaram um panorama do jovem filósofo Hans Jonas que aqui insistentemente procuramos e pesquisamos.

Em retrospecto, considero uma verdadeira sorte ter podido manusear o arquivo antes do fechamento das fronteiras e do lamentável advento da vida universitária on-line. A pesquisa não poderia ter sido feita na atual conjuntura. Torçamos para que, em breve, os pesquisadores possam acessar novamente esse conjunto de documentos de tão excepcional riqueza para os estudos jonasianos.

DOCUMENTOS:

1. HJ 1. 4. 1. Votos para Lore Jonas, 1988.

2. HJ 1. 4. 6. Conferência sobre “Ser e Tempo”, 1967.

BOX 1: pasta 4. O nome da pasta é “Heidegger: Ser e tempo”. Contém 6 documentos entre 1967 e 1995. Os documentos copiados são: xérox de um poema, em forma de votos, que Hans Jonas dedica a sua esposa – Eleonore Jonas – pelos mais de 50 anos de casamento. O interesse do documento é demonstrar declarados, nas palavras íntimas de Jonas, valores éticos fundamentais do filósofo, dirigidos àquela que foi sua esposa e companheira a vida inteira, e também a maior interlocutora de seu pensamento (foram as famosas cartas a Lore, escritas no front de guerra, o embrião de sua famosa filosofia do organismo). O segundo documento é uma palestra sobre “Ser e Tempo” proferida na primavera de 1967, em que podemos ler e conferir o entendimento privilegiado da célebre obra por um dos mais importantes discípulos de Heidegger, então expoente do que aqui chamamos “existencialismo alemão”. Contém também: pós-escritos de palestras.

3. HJ 2. 17. 56. Resposta a um erudito, sobre a Gnose.

BOX 2, pasta 17: **O nome da pasta é “Gnose. Trechos”. Contém 59 documentos entre 1925 e 1993. O material mais antigo consiste em trechos da literatura relevantes ao tema, informações bibliográficas e primeiros textos de Hans Jonas sobre a Gnose. O documento copiado é a resposta a um erudito sobre um tema da Gnose. Contém também: inúmeras anotações e palestra de Gilles Quispel.**

4. HJ 3. 2. 1. Matéria no Jornal da New School sobre polêmica na Drew University, 1964.

5. HJ 3. 2. 2. Manuscrito para um breve discurso de despedida da conferência, Drew University, 1964.

BOX 3, pasta 2: **O nome da pasta é “Heidegger e Teologia”. Contém 4 documentos datados de 1964. Os documentos copiados são: 1) artigo sobre a polêmica na Drew na Revista da New School of Social Research; 2) manuscrito para um breve discurso de despedida durante a polêmica na Drew. Em 1964 Hans Jonas proferiu um discurso na abertura da Segunda Jornada da Universidade Drew em Hermenêutica, em que criticou fortemente a postura de Heidegger no pós-guerra. (Heidegger, a propósito, havia participado da organização, mas por motivos de saúde cancelou sua ida na última hora). Isto causou furor nos meios acadêmicos nacionais e internacionais e foi notícia nos jornais dos EUA e Europa. O valor destes documentos reside numa prova irrefutável de que a relação de Jonas com Heidegger é bem mais conturbada do que sempre fez parecer o velho costume acadêmico de colocar a relação orientando-orientador como algo (aparentemente) inviolável, do ponto de vista institucional. Contém também: discurso de abertura e de fechamento do evento.**

6. HJ 5. 2. 6. Resenha francesa sobre a Gnose, 1979.

BOX 5, pasta 2: **A pasta se chama “A religião gnóstica”. Contém 24 documentos entre correspondência e textos relacionados à tradução francesa da obra de Hans Jonas, de 1976 e 1988. O documento copiado é um artigo de jornal com a resenha francesa sobre a tradução do segundo volume da Gnose, aquele de 1953. A importância é o reconhecimento do crítico da pertença de Jonas à escola existencialista. Contém também: carta de Louis Évrard, o tradutor, datada**

de 3 de novembro de 1988; carta de Évrard datada de 13 de setembro de 1979, com lista de perguntas e sugestões para tradução e atualização da bibliografia sobre a qual Hans Jonas anotou suas respostas, comentários e algumas frases para Évrard.

7. HJ 5. 3. 3. Discurso de Cidadão Honorário de Mönchengladbach, 1989.

BOX 5, pasta 3: **O nome da pasta é “Mönchengladbach”. Contém 58 documentos entre 1951 e 1993. O documento copiado é o discurso de Cidadão Honorário, quando Jonas recebeu a cidadania honorária de sua cidade em 1989. O interesse do documento são as declarações de Jonas no âmbito da terra em que guarda, ao mesmo tempo, boas lembranças de infância, mas também as mais terríveis recordações das tragédias que acometeram sua família durante o período nazista: da prisão de seu irmão na noite dos cristais à morte de sua mãe em Auschwitz.** Contém também: rascunhos da versão alemã deste discurso, sendo HJ 5-3-35 a versão mais recente; cartas e cartões de Helga Hollman da livraria L. Boltze em Mönchengladbach; pôster de uma exposição na biblioteca da cidade de Mönchengladbach, por ocasião da concessão da cidadania honorária de Hans Jonas.

8. HJ 6. 3. 75. Entrevista na Itália sobre Heidegger, 1991.

BOX 6, pasta 3: **O nome da pasta é “Entrevistas de imprensa. Rádio e Televisão”. Contém 75 documentos de 1978 a 1994. O documento copiado é a xérox de uma entrevista a um jornal italiano, em que critica Heidegger duramente.** Contém também: cópias de dois recortes de jornais do “Allgemeine” de 18 de janeiro de 1990 com entrevistas de Hans Jonas; recorte de jornal de 23 de outubro de 1987 com uma matéria sobre Jonas e trechos do discurso que proferiu por ocasião da entrega do prêmio da paz; contém uma cópia da revista “Ethics and Teaching” de abril de 1990, com um artigo de Alfred K. Tremml sobre Hans Jonas.

9. HJ 7. 10. 5. Matéria no NY Times sobre a polêmica na Drew, 1964.

BOX 7, pasta 10: **A pasta se chama “Heidegger + Teologia. Drew Univ. 1964”. Contém 8 documentos sobre a polêmica na Drew. O documento copiado é um artigo do NY Times de 11 de abril de 1964, que relata o assombro que as declarações de Jonas causaram na comunidade acadêmica, quando fez**

duríssimas críticas às posturas de Heidegger durante e no pós-guerra. Contém também: resenhas, artigos e cartas em resposta à palestra de Hans Jonas e à publicação da palestra sobre “Heidegger e Teologia”, na Segunda Jornada sobre Hermenêutica da Universidade Drew em abril de 1964; manuscrito das considerações finais feitas por Hans Jonas no evento; reimpressão do texto da palestra publicado na “The Review of Metaphysics” e o manuscrito das observações finais feitas por Hans Jonas no evento.

10. HJ 7. 12. 4. Introdução de James. M. Robinson para a segunda edição de “Augustin und das paulinische Freiheitproblem”.

BOX 7, pasta 12: **O nome da pasta é “Augustin und das paulinische Freiheitproblem”.** Contém 28 documentos entre 1927 e 1976. **O documento copiado é uma introdução de J.M. Robinson para esse trabalho de Jonas, que é anterior ao monumental trabalho sobre a Gnose (oriundo do curso que fez com Hannah Arendt sob a batuta de Bultmann).** Contém também: análises de “Agostinho e o problema paulino da liberdade”, referentes à primeira edição de 1930 e à segunda edição de 1965; referência de uma exposição do livro de 1930 pelo livreiro BH Blackwell Ltd., Oxford; resenhas do Archive for the History of Philosophy 11 (1961), do Bonn Journal for Theology and Pastoral Care 7 (1930), dos Études Théologiques et Religieuses 5 (1930); manuscrito com o título “Sobre o problema da liberdade em Agostinho”, que é uma visão mais geral sobre a situação do problema da liberdade em Agostinho, possivelmente com a intenção de ser uma introdução.

11. HJ 9. 10. 4. Carta de Martin Heidegger datada de 1º de março de 1972.

12. HJ 9. 10. 5. Carta para Heidegger, 1972.

13. HJ 9. 10. 5. Avaliação oficial de Heidegger da tese de Jonas, 1928.

BOX 9, pasta 10: **O nome da pasta é “Bultmann. Heidegger”.** Contém documentos e correspondência com Bultmann e Heidegger entre 1953 e 1972. **São 3 os documentos copiados: 1) uma carta de Heidegger, datada de 1972; 2) uma carta de Jonas para Heidegger também de 1972; 3) a declaração oficial de Heidegger, na qualidade de supervisor, de aprovação do trabalho de**

habilitação de Jonas em Marburg. O interesse dos documentos reside no fato de demonstrar que, não obstante a decepção de Jonas com seu mestre e supervisor, ainda restava comunicação entre Jonas e aquele que assinou sua entrada para o mundo acadêmico; e também o fato de que a comunicação entre ambos era imperiosa devido aos fatos e aos acontecimentos passados da Alemanha nazista que ainda repercutiam, décadas depois, na vida de ambos. Contém também: cópia da introdução de James M. Robinson à segunda edição de “Agostinho e o problema paulino da liberdade”; carta de Rudolf Bultmann datada de 29 de novembro de 1973; carta a Bultmann, cujo assunto é a filosofia de Heidegger em relação à de Erich Frank; carta para Heidegger datada de 25 de fevereiro de 1972.

14. HJ 9. 15. 18. Texto sobre o sociólogo e filósofo Alfred Schutz, 1959.

BOX 9, pasta 15: **O nome da pasta é “Reimpressões”. Contém 18 documentos entre 1938 e 1977. O documento copiado é um obituário de Alfred Schütz redigido por Hans Jonas, e publicado pela revista da New School of Social Research nº 26, de 1959. O interesse do documento reside no fato de Schutz, além de ser um pensador alemão proeminente em inúmeras áreas – e cujo legado na sociologia da cultura é fundamental na área – também foi o responsável pela organização do departamento de filosofia da New School of Social Research, bem como pela contratação Jonas.** Contém também: texto de agradecimento a Rudolf Bultmann em seu 80º aniversário, Tübingen 1964; artigo "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work" da Social Research 44 (1977); artigo "Is God a Mathematician?" (1951); cópia da edição nº 5 da revista hebraica Mosnaim 7 (1938) com um artigo sobre Edmund Husserl e o problema da ontologia.

15. HJ 10. 3. 30. Citação grega com tradução em inglês.

BOX 10, pasta 3: **O nome da pasta é “A "religião gnóstica". Contém 30 documentos entre 1931 e 1958. O documento copiado é o estudo sobre uma sentença grega, que dá panorama de como Jonas manuseava o grego ático.** Contém também: cópias de cartas aos editores sobre a permissão de citação para o livro de Hans Jonas, The Gnostic Religion, e compilações e documentos para a bibliografia deste livro; nota com duas informações bibliográficas; rascunho de uma

carta para Cambridge University Press, e também para Oxford University Press; lista de citações a serem verificadas; folha com informação bibliográfica e folha com informações sobre as citações no rodapé; plano de leitura para alunos.

16. HJ 11. 1. 4. Plano de estudo: “Man in (modern) society”, 1945.

BOX 11, pasta 1: O nome da pasta é “Excertos e rascunhos”. Contém 4 documentos entre 1926 e 1945. O documento copiado é esboço para um tratado mais longo com o título "Man in (modern) society" ["O homem na sociedade (moderna)"] datado de 14 de julho de 1945. Contém também: trechos sobre a essência do Judaísmo; elaborações sobre a Gnose; explicações do conceito de fonte histórica; elaborações em alemão e inglês sobre um sub-item "Era da Tecnologia", bem como explicações mais detalhadas sobre o tema "Progresso e Sociedade".

17. HJ 13. 4. 2. Citação de Theodosio, 1956.

BOX 13, pasta 4: O nome da pasta é “Gnose. Bibliografia”. Contém notas e listas com informações bibliográficas sobre a Gnose, datadas a partir de 1956. Presumivelmente, é uma primeira compilação da bibliografia impressa em *The Gnostic Religion*. O documento copiado é uma citação, numa única folha de papel, de Theodosio. É uma passagem do “Excerpta ex Theodoto”, que é uma coleção de notas feitas por Clemente de Alexandria, tratando e citando ensinamentos de Theodosio, e ilustra a maneira como Jonas trabalhava. Contém também: informações bibliográficas sobre pedaços de papel individuais ou notas de empréstimos das Bibliotecas da Universidade de Columbia; listas de literatura, principalmente sobre o tópico maniqueístas e mandeístas.

18. HJ 13. 9. 2. Documentos da Gestapo sobre Hans Jonas, 1933 -.

BOX 13, pasta 9: A pasta se chama “Palestina”. Contém 6 documentos de 1933 a 1959. O documento copiado é uma pasta da Gestapo, da seção da polícia secreta do Estado de Düsseldorf, com relatórios sobre Hans Jonas – o que demonstra o interesse da polícia secreta nele e em sua família – que era rica e judia – mas também o poderio desta instituição primeira de sustentação do regime fascista alemão, que controlava os mínimos detalhes da vida dos cidadãos. Essa pasta foi enviada posteriormente, ao final da guerra, para Jonas, e é provavelmente uma das provas-chave para o ressarcimento da

família pela perseguição política, econômica e pela morte de vários parentes – principalmente, de sua mãe no Campo de Auschwitz. Contém também: carta datada de 2 de julho de 1959 de K. Baum, referente ao Congresso Judaico Mundial; carta datada de 25 de junho de 1959, do Escritório de Reparação da Cidade de Mönchengladbach para o Congresso Judaico Mundial; pedido de Hans Jonas à representação alemã em Jerusalém para a renovação de seu passaporte; carta do Consulado Geral Alemão em Jerusalém, datada de 28 de maio de 1938, que a Polícia do Estado Secreto em Düsseldorf repassou ao serviço de campo em Mönchengladbach e cujo objeto é a notificação de que Hans Jonas adquiriu a "cidadania palestina" e, portanto, perdeu a cidadania alemã.

19. HJ 13. 18. 16. Plano de Seminário, com breves descrições das atitudes encontradas na história da filosofia em relação à questão do conhecimento humano, 1937 -.

20. HJ 13. 18. 19. Anotações sobre a palavra grega *kronos*, 1937 -. BOX 13, pasta 18: O nome da pasta é “Filosofia. Bibliografias, listas de leitura, notas”. Contém 40 documentos entre 1937 e 1955. Documentos copiados: 1) plano de um seminário, extraído da cópia carbono de um texto datilografado, com breves descrições das atitudes encontradas na história da filosofia em relação à questão do conhecimento humano; 2) Uma anotação de estudo, com sentenças gregas, sobre a palavra *Kronos* (tempo). Contém também: carta privada de 16 de agosto de 1953 de Lore Jonas (HJ 13-18-9), atrás da qual Hans Jonas fez algumas anotações; notas no campo da filosofia política; notas sobre o conceito de história da filosofia e invenção nas ciências naturais; um empréstimo da biblioteca da Universidade Hebraica em Jerusalém de 20 de julho de 1937; informação bibliográfica sobre o conceito de livre-arbítrio, assinada por A.F. Hanani, em 27 de outubro de 1947; lista de leitura para dois cursos de Hans Jonas em uma folha de papel; notas sobre o papel do corpo na percepção; pequena lista de nomes e obras relacionadas à filosofia antiga; bibliografia sobre o conceito de percepção e consciência; bibliografia para um curso de Hans Jonas com o título "O Conceito de Mente na Filosofia Moderna"; informações bibliográficas sobre filosofia desde a antiguidade até os tempos modernos; perguntas do exame para um exame ministrado por Hans Jonas no Carleton College no verão de 1951.

21. HJ 13. 27. 17. – Transcrição de palestra de Heidegger, 1925.

BOX 13, pasta 27: A pasta se chama “Percepção do Espaço”. Contém 23 documentos datados de 1925 a 1961. O texto copiado são comentários sobre a fenomenologia da percepção, e datados por volta de 1925 (segundo Parakenings, pode ser a transcrição de uma palestra de Martin Heidegger). Contém também: texto datilografado de uma bibliografia comentada sobre a questão da percepção e da percepção espacial, criada por Jay Macpherson e Hans Jonas; carta datada de 28 de outubro de 1952 de Martin Scheerer para Frank Robert Wake, sobre literatura especializada em percepção espacial; comentários sobre a consideração do organismo do ponto de vista da liberdade; uma lista de participantes para um seminário de Hans Jonas sobre o tema "Espaço de Experiência".

22. HJ 13. 40. 2. Carta oficial de recomendação de Rudolph Bultmann, para Hans Jonas poder sair da Alemanha em 1933.

23. HJ 13. 40. 17. Carta da Armada Britânica em resposta ao pedido de alistamento de Jonas em 1939.

24. HJ 13. 40. 38. Carta do front para seu primo Gerald Jonas³, 1941.

BOX 13, pasta 40: A pasta se chama “Biográfico”, e os 45 documentos são datados de 1933 a 1953. São três os documentos copiados: 1) carta oficial redigida por Rudolf Bultmann, orientador de Jonas, confirmando que Hans Jonas precisava viajar para o exterior por motivos científicos, e esclarecendo que era para o bem da pesquisa que seu discípulo lograsse permissão para tal viagem ao estrangeiro (na verdade já é uma estratégia de Jonas para fugir da Alemanha em direção à Palestina); 2) carta do Exército Britânico em resposta

³ Gerald Jonas trabalhou como redator da The New Yorker por 30 anos, mas também como crítico de livros de ficção científica da mesma revista, por longo tempo. Ele é autor de seis livros de não ficção, incluindo The Circuit Riders: Rockefeller Money and the Rise of Modern Science. Seu trabalho também apareceu em Atlantic, The Nation, The New Republic e Grand Street. O primo de Joans se formou magna cum laude no Yale College, Phi Beta Kappa. Além de inúmeros prêmios em jornalismo e escrita de documentários, ele ganhou uma bolsa Henry Fellowship para a Universidade de Cambridge, uma bolsa Guggenheim e uma bolsa Rockefeller. (Muckrack.com)

a uma carta de Jonas – datada de 7 de setembro de 1939 e endereçada ao Comandante em Chefe das Forças Armadas Britânicas na Palestina, na qual Hans Jonas se oferece para pegar em armas – a esse pedido de alistamento (Jonas, desde a eclosão da guerra ambicionava, junto a um grupo de amigos em Jerusalém, organizar um destacamento judeu mundial para combater Hitler); 3) carta de cerca de 10 páginas de Hans Jonas, datilografada e com algumas correções, escrita no front de guerra em 1941, para o seu primo Gerald Jonas. Contém também: recorte de jornal de 18 de fevereiro de 1948, com uma reportagem sobre uma palestra em Jerusalém por Hans Jonas sobre Martin Buber; carta em hebraico datada de 15 de agosto de 1947 da administração da Universidade Hebraica de Jerusalém: Hans Jonas é nomeado professor de um seminário de duas horas no semestre de inverno de 1948; resumo de uma palestra que Hans Jonas deu em 1º de dezembro de 1946 para a Sociedade Histórica e Filosófica de Jerusalém, o título é: "Deus é um matemático?"; rascunho em hebraico para um currículo; anúncio de uma palestra de Hans Jonas sobre causalidade e livre arbítrio em 1º de dezembro de 1950 no Carleton College; recorte de jornal de 25 de junho de 1950 com a notícia de que Hans Jonas foi nomeado professor visitante no Carleton College; anúncio hectografado de uma palestra de Hans Jonas em 22 de janeiro de 1946 em Jerusalém sobre o tema "Alemanha - Outono de 1945" (Hans Jonas anotou instruções no verso); carta datada de 7 de fevereiro de 1946 de D. Schlossberg, pedindo a Hans Jonas que submetesse um artigo sobre suas experiências na Alemanha em 1945 para um jornal a ser publicado em Jerusalém; carta de M. Fekete, que na qualidade de reitor da Universidade Hebraica de Jerusalém confirma a Hans Jonas que está empenhado como conferencista no ano acadêmico de 1938/39, e duas cópias de um certificado com o mesmo texto; envelope, com carimbo do correio em 10 de setembro de 1939 em Jerusalém, escrito à mão, com comentários sobre o significado da guerra (Segunda Guerra Mundial); uma nota de banco de Theresienstadt e recortes de jornais de outubro de 1939 de uma carta ao editor de Erich Noether; carta aos editores do Palestine Post; carta ao editor de Erich Noether e duas cartas relacionadas ao editor, uma delas de Hans Jonas: o assunto é a questão de uma legião judaica; uma confirmação de doação de sangue da Cruz Vermelha datada de 22 de agosto de 1948, em hebraico; carta à editora Vandenhoeck & Ruprecht, provavelmente do outono de 1939; carta em hebraico de 4 de julho de 1938 de Hugo Bergman, que, na qualidade de Reitor da

Universidade Hebraica de Jerusalém, convida Hans Jonas para dar palestras sobre o tema da Gnose e da filosofia da antiguidade tardia; exposições de um plano de ensino e pesquisa sobre o tema da história intelectual da antiguidade tardia com um curriculum vitae de Hans Jonas e uma lista de resenhas de Gnosis e o espírito da antiguidade tardia; carta datada de 27 de abril de 1948 a um certo Sr. Schmidt, de quem Hans Jonas obviamente examinou um manuscrito que desaprovou veementemente. **(O interesse desta pasta reside nos documentos que provam as atividades de Jonas da Alemanha pré 1933 até a Palestina pré 1941, quando parte para a guerra).**

25. HJ 15. 2. 3. Texto de Culiani sobre a Gnose, 1979.

BOX 15, pasta 2: **O nome da pasta é “Reimpressões”. Contém 13 documentos entre 1959 e 1993. O documento copiado é a xérox de um texto sobre a Gnose escrito pelo professor romeno Ioan Petru Culiani para a “Revue de l’histoire des religions” (1979). O Prof. Culiani, assassinado misteriosamente em seu escritório na New School of Social Research em 1991, foi sumidade no assunto e colega docente de Jonas na Universidade. É um dos poucos artigos acadêmicos de outro autor no vasto arquivo de Jonas.** Contém também: reimpressão de "La Science comme expérience vécue", tradução francesa de "Wissenschaft als personal Erlebnis", de Études phénoménologiques 8 (1988); recorte de jornal de 17 de janeiro de 1993, com um artigo sobre Culianu; uma cópia sublinhada da parte relativa a Hans Jonas de P. Sloterdijk / Thomas H. Macho (eds.), "Weltrevolution der Seele", Munique 1991.

26. HJ 16. 8. 1. Carta de Remi Bague sobre Leo Strauss, com comentário sobre o fascismo alemão, 1985.

BOX 16, pasta 8: **O nome da pasta é “Leo Strauss”. Contém 4 documentos de 1925 a 1985. O documento copiado é uma carta de Bague a Jonas, em que o primeiro aponta que Leo Strauss estava inteirado, assim como grande parte da intelectualidade alemã, dos perigos do fascismo na Alemanha desde o seu início.** Contém também: trecho do “Juedische Rundschau” (Berlim, Alemanha: 1896), de maio de 1925, com um artigo de Leo Strauss e uma cópia do recorte de jornal; um excerto do “Juedische Rundschau” de novembro de 1925, com um artigo de Leo Strauss.

27. HJ 16. 15. 7. Carta a Adolph Lowe sobre ideias, 1964 -.

BOX 16, pasta 15: **O nome da pasta é “Lowe - Jonas. re: Ernst Bloch”. Contém 21 documentos entre 1962 e 1964 O documento copiado é uma carta de Hans Jonas a Adolph Lowe, famoso sociólogo e economista alemão, em que Jonas expressa algumas ideias e ambos falam do filósofo alemão Ernst Bloch.** Contém também: carta datada de 6 de agosto de 1977 para Lowe, por ocasião da morte de Ernst Bloch e uma cópia de um recorte de jornal com um obituário para Bloch; carta de 31 de dezembro de 1970, com um comentário sobre o trabalho de Lowe; reimpressão do artigo que Hans Jonas dedicou a Ernst Bloch em seu 80º aniversário, "O problema da vida e do corpo na doutrina do ser", do “Zeitschrift für philosophische Forschung” 19 (1965); rascunho de 19 de setembro de 1965 para uma carta a Ernst Bloch.

28. HJ 17. 3. 3. Conferência sobre “Husserl und Heidegger”, 1963.

BOX 17, pasta 3: **O nome da pasta é “Edmund Husserl”. Contém 6 documentos entre 1938 e 1963, relacionados ao filósofo alemão. O documento copiado é a cópia corrigida e complementada de um texto datilografado de uma conferência sobre “Husserl e Heidegger”, proferida em 1963 por Jonas no Instituto Leo Baeck.** Contém também: correspondência com Hans Kohn entre o período de 12 de janeiro a 20 de dezembro de 1962; texto datilografado corrigido com o título "Edmund Husserl", que é o modelo em alemão para uma publicação em Turim (1938); uma lista de citações de Husserl; recorte de jornal com um artigo de Ernst Simon sobre um filme de Émile Zola; texto datilografado de um discurso em memória de Edmund Husserl.

29. HJ 17. 27. 1. Conferência sobre “Ser e Tempo”, 1966.

BOX 17, pasta 27: **O nome da pasta é “Heidegger”, e tem este único manuscrito que data de 1966 – mais precisamente, 1º de dezembro de 1966. O documento copiado é o texto datilografado e corrigido de uma palestra sobre Heidegger intitulada “Ser e tempo”. Ela foi proferida em 1966, e provavelmente seja uma de uma série de palestras que Jonas ministrou com o nome de “Problems of Time” no semestre de inverno de 1965/66.**

30. HJ 19. 6. 2. Plano de seminário sobre o pensamento grego, “The first époque of greek philosophy”, 1950.

31. HJ 19. 6. 3. Plano de aula sobre Atomistas, 1950 -.

BOX 19, pasta 6: **O nome da pasta é “Manuscritos do início dos anos 1950”. Contém 3 grandes documentos de 1950 e 1952. São dois os documentos copiados. O primeiro é o plano de um seminário intitulado "A Primeira Época da Filosofia Grega", datado de setembro a dezembro de 1950, e em anexo estão dois pedaços de papel com notas à mão de outra pessoa sobre a teoria dos números dos pitagóricos. O segundo é um manuscrito com planos de aula sobre os Atomistas. Contém também: versão manuscrita muito antiga de "Problemas da Vida na Teoria do Ser", e dois manuscritos de palestras sobre filosofia antiga; envelope que Hans Jonas tinha etiquetado: "Primeira versão (em inglês) de "O problema da vida na teoria do ser"; datação de palestras individuais que varia de 21 de setembro de 1951 a 1º de abril de 1952.**

32. HJ 19. 7. 13. Verbete sobre a Gnose para Enciclopédia de Filosofia, 1967.

BOX 19, pasta 7: **A pasta se chama “Reimpressões”. Contém 14 documentos entre 1954 e 1983. O documento copiado é a cópia de um verbete sobre a Gnose escrito por Jonas para uma enciclopédia de Filosofia publicada em 1967. Contém também: reimpressão de "Meditação Filosófica no Sétimo Capítulo da Epístola de Paulo aos Romanos" de “O Futuro de Nosso Passado Religioso”, Essays in Honor of Rudolph Bultmann (1971); uma edição especial de "The Nobility of Sight”, da Philosophy and Phenomenological Research 14 (1954); edição especial de "Acting, Recognizing, Thinking: about Hannah Arendt’s philosophical work”; impressão especial de "The Practical Uses of Theory”, da Social Research 26 (1959).**

33. HJ 20. 2. 1. Plano de aula sobre Epicuro, 1952 -.

34. HJ 20. 2. 1. Plano de aula sobre Pascal, 1952 -.

35. HJ 20. 2. 6. Plano de aula sobre Agostinho e Pascal & Nietzsche, 1952 -.

36. HJ 20. 2. 7. Plano de aula sobre Platão, 1952 -.

37. HJ 20. 2. 7. Plano de aula sobre Aristóteles, 1952 -.

BOX 20, pasta 2: O nome da pasta é “Teoria de Deus”. Contém 8 grandes documentos entre 1952 e 1953. São 5 os documentos copiados. Os dois primeiros são partes de um texto examinando as raízes antropológicas da religião em Epicuro, Lucrécio, Hobbes e Blaise Pascal (copiadas a parte de Epicuro e de Pascal, este último especialmente pelo “existencialismo” precursor, do qual falam muitos comentadores contemporâneos). O terceiro documento é um plano de aula sobre Agostinho, Pascal e Nietzsche. O quarto e o quinto documento são planos de um seminário sobre Platão e Aristóteles e a Stoa. Contém também: palestra intitulada "Teoria de Deus", que Hans Jonas proferiu no semestre de inverno 1952/53, no Carleton College em Ottawa; modelos de palestras, pelo menos em parte criados por Jay MacPherson e revisados por Hans Jonas; texto que trata da ambiguidade da religião em relação ao mundo, bem como de Spinoza e a relação entre religião e ciência moderna; texto traçando uma discussão sobre Spinoza; texto sobre Agostinho, Plotino e os maniqueus.

38. HJ 22. 1. 11. Texto escolhido de Nietzsche entre seus papéis, 1980 -.

BOX 22, pasta 1: O nome da pasta é “Pacote Lorenzmeier”. Contém 8 documentos entre 1980 e 1985. O documento copiado é a xérox de uma citação de uma seção de “A Gaia Ciência” (91), com anotações de Jonas e o excerto do comentário que a acompanha. Contém também: correspondência entre Hans Jonas e Theodor Lorenzmeier e algumas gravuras especiais de Hans Jonas com uma dedicatória.

39. HJ 24. 2. 1. Resenha italiana crítica sobre a Gnose, de E. Buonomi em Religio, Rivista studi religiosi 11, 1935.

40. HJ 24. 2. 4. Resenha americana sobre a Gnose, de Shirley Jackson em The Journal of Religion, 1935.

41. HJ 24. 2. 6. Resenha francesa especial sobre a Gnose, com crítica de L. Cerfaux, da Revue d'histoire ecclésiastique 35, 1935.

42. HJ 24. 2. 12. Resenha francesa de D.B. Reynders do Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale sobre a Gnose, 1936.

BOX 24, pasta 2: A pasta se chama “Gnose e o espírito da antiguidade tardia”. Contém 33 documentos de 1934 a 1976. Os documentos copiados são xérox de quatro resenhas, de revistas internacionais de prestígio, sobre a Gnose, escritas entre 1935 e 1936, logo após a publicação deste livro de Jonas em 1934, pela Vandenhoeck & Ruprecht. Todas elas fazem referência ao “existencialismo” de Jonas, e são testemunho do que neste trabalho chamamos de ambiente do “existencialismo alemão”, aquele anterior ao francês. Contém também: várias resenhas sobre a Gnose, notas de Hans Jonas sobre algumas das primeiras críticas; cópia do nº 12 da revista Der Morgen 11 (1936), com uma revisão coletiva de Ludwig Feuchtwanger em que a gnose é discutida.

43. HJ 24. 3. 3. Certificado de Seminário Teológico em Heidelberg, 1926.

BOX 24, pasta 3: A pasta se chama “Material biográfico”. Contém 48 documentos entre 1926 e 2007. O documento copiado é um certificado de feitura de um seminário teológico em Heidelberg, no semestre de verão de 1926. A importância do documento é a indicação de que Jonas circulava com grande curiosidade por assuntos e outras universidades, fora de sua pesquisa oficial; e que em Heidelberg, provavelmente encontraria aquele que, com Heidegger, representava o núcleo duro do existencialismo alemão: Karl Jaspers. Jaspers fazia parte, com Heidegger, Jonas, Arendt, Edith Stein, entre outros, do fechado círculo fenomenológico de Husserl. Contém também: disposições testamentárias que Hans Jonas ; certificado de prêmio de ensino que Hans Jonas recebeu dos alunos do Dawson College na Universidade McGill; certificado para Hans Jonas sobre seu trabalho como professor na Escola de Estudos Superiores do British Council em Jerusalém, emitido em 15 de outubro de 1949;

confirmação de que Hans Jonas foi aceito por um semestre como professor visitante na Universidade de Princeton em 1958; confirmação da Universidade de Columbia de que Hans Jonas foi aceito de 1º de julho de 1959 a 30 Junho de 1961 como associado do Departamento de Religião e Cultura; certificado de naturalização para a Palestina, emitido em 21 de abril de 1938.

Fim.

5 (Anti)messianismo em Hans Jonas

5.1 Ideia geral

Este trabalho tem como objetivo apontar a presença de motivos antimessiânicos no pensamento de Hans Jonas, especialmente em sua derradeira conferência, pronunciada no ano de sua morte. Nossa hipótese postula que tais motivos, encontrados em Hans Jonas e em outros filósofos alemães, poderiam descrever uma perspectiva da história da filosofia alemã. Para isso, propomos preliminarmente a ideia do messianismo como um padrão na elaboração desta história, ilustrando essa ideia de seus primórdios até sua importância como tema filosófico no pensamento alemão, desde pelo menos o período da *Aufklärung*. Pretendemos demonstrar que para os filósofos alemães – com ênfase na *démarche* jonasiana – a ideia do messianismo, e o desenvolvimento de sua antítese, desempenham um papel fundamental no diagnóstico político do mundo desde a maneira como interpretaram eticamente tal motivo para além da teologia e da religião.

5.2 Do messianismo e Hans Jonas. Proposição

O que é a ideia messiânica caso pudéssemos apresentar a síntese de um tema que entra em voga nas universidades da Alemanha do século XIX e persiste até hoje nas análises da filosofia contemporânea? O que pensa o filósofo Hans Jonas sobre a ideia messiânica? Quais as conexões entre o messianismo e a **filosofia** de Hans Jonas – aquele pensamento que se inicia no existencialismo, transpassa os estudos sobre a gnose antiga e atinge seu cume no que se denominou *filosofia do*

organismo e ética jonasiana? Ao apresentar o que era então o *skéleton* deste trabalho sobre o (anti)messianismo de Jonas – em um colóquio de filosofia no final de 2018 –, um moderador observou: “*aonde quer chegar defendendo um (anti)messianismo em Jonas?*” A resposta essencialmente é: não há horizonte de chegada. É antes explorar – e esboçar – um ambiente primigênio para a filosofia de Hans Jonas. *Ambiente* no qual seja possível nos defrontarmos não apenas com os primórdios de suas reflexões mais originárias, mas também sobre sua vida, sua *philia* e sua relação com o mundo. Procuraremos aqui esboçar tal ambiente respondendo as questões acima. Assim, apresentaremos um panorama geral do messianismo no seu caráter histórico e filosófico: faremos isso em passos que, se num primeiro momento podem provocar a impressão de uma insistente colagem, em seu desenlace terão a ambição de oferecer múltiplos caminhos para se (re)pensar sobre um motivo que tem sido caro aos filósofos alemães dos dois últimos séculos, Jonas incluído. Se conseguirmos promover a reflexão sobre o messianismo, apontar o (anti)messianismo dos filósofos alemães e o de Hans Jonas, bem como as implicações e o desdobramento destes no pensamento jonasiano, nosso objetivo será cumprido. A partir do motivo *(anti)messianismo* pretendemos apontar um caminho para “*uma história da filosofia do pensamento de Hans Jonas*”. O objetivo é o de estabelecermos uma base de investigação para aprofundarmos, posteriormente, o entendimento das relações entre o existencialismo e gnosticismo no prelúdio de sua vida intelectual, bem como refletir sobre o que *tal relação* significou no conjunto de sua obra.

5.3

Do (Anti)messianismo de Hans Jonas: procedimento

Dividiremos o esforço da seguinte maneira: num primeiro momento faremos uma explanação geral do messianismo, acrescentando uma reflexão sobre sua ideia conexa de fim, de desenlace; em seguida, exploraremos – do ponto de vista histórico-teológico –, as ideias tradicionais do messianismo nas duas principais religiões ocidentais: no judaísmo – cultura em que se deu a gênese da ideia messiânica – e no cristianismo: a sua, digamos, versão “*internacional*”. Em seguida analisaremos um artigo do alemão Thomas Römmer, filólogo do Collège

de France, em que postularemos como a ideia messiânica, em suas origens histórico-filológicas, logra ser filosoficamente fundamentada; logo após, vamos nos ocupar do surgimento da história da filosofia alemã, no intuito de apresentarmos o desenvolvimento desta disciplina em sua versão germânica, tendo como base uma leitura detalhada do trabalho de Gueroult – *Histoire de la histoire de la philosophie - en Allemagne, de Leibniz a nos jours*; o objetivo é visualizar como a disciplina história da filosofia (em sua versão germânica, repetimos), engendrou as diretrizes gerais da ideia da consciência histórica – cujo vértice é a escola hermenêutica – e também as suas implicações na narrativa intelectual alemã como gênese de temas filosóficos em sua órbita: o messianismo incluído e fazendo as vezes de fio de Ariadne. Imediatamente faremos uma reflexão sobre os significados de *Aufklärung* e *Bildung* para a formação do espírito alemão: e de que maneira estes fenômenos exclusivos do ambiente alemão influenciaram a recepção filosófica dos temas religiosos e teológicos; ato contínuo, comentaremos a questão das *gerações* da filosofia alemã sob o conceito conexo de Karl Mannheim, partindo de um artigo, do historiador Enzo Traverso, sobre a influência judaica na filosofia alemã; em seguida discorreremos sobre o tema do messiânico a partir dos “*mestres da suspeita*”, Nietzsche, Freud e Marx – todos filósofos alemães – com especial ênfase na *démarche* de Nietzsche em *O Anticristo*; seguiremos com Freud e seu derradeiro *O Homem Moisés e a religião monoteísta* e finalmente com Marx na sua *Introdução à crítica à filosofia do direito de Hegel*; o objetivo é pôr em relevo a relação destes filósofos com o tema chave e como estes autores (seminais do pensamento alemão) se inseriram nas discussões filosóficas sobre o messiânico; por fim, discorreremos sobre o fenômeno da *Wissenschaft des Judentum* – Ciência do Judaísmo – no panorama intelectual alemão desde a *Aufklärung* e elencaremos – tendo como base a obra de Pierre Bouretz (sobre a questão do messianismo nos filósofos judeus-alemães) – filósofos que, mesmo inseridos na tradição judaica, pensaram o tema apresentando traços antimessiânicos: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, e Walter Benjamin. Concomitantemente, apontaremos como o tema do messiânico aparece em Jonas – e como o filósofo manifesta seu (anti)messianismo; este último esforço será feito a partir do escrutínio do livro “*Por uma ética do futuro*”, composto de duas importantes conferências que formam uma espécie de testamento intelectual do autor e balanço histórico-filosófico do século. XX. Nestas conferências – “*Filosofia. Um olhar retroativo e para adiante no fim*

do século” e “Sobre um fundamento ontológico para uma ética do futuro” – listaremos extratos que apontam para o (anti)messianismo de Jonas, em especial na primeira conferência⁴.

5.4

Da exposição genérica do tema

O termo messianismo deriva da palavra hebreia *mashiah*, palavra que os tradutores da bíblia Septuaginta – entre os séculos III e I a.c., em Alexandria – verteram para grego *christos*, isto é, “ungido”. Stricto sensu, o messianismo concerne ao “Ungido do Senhor” e pressupõe a espera por aquele destinado por Deus a trazer a salvação ao seu povo. Na linguagem ordinária, o termo adquiriu larga extensão nos seguintes termos: a espera de uma Idade do Ouro, elaborada na crença da chegada desta figura redentora. Tal Idade do Ouro, ou “era dourada” – expressão derivada das lendas e mitologias gregas que apontavam um estado ideal, utópico e primordial dos homens na terra –, designa uma época celebrada como um período de paz, harmonia, estabilidade e prosperidade: em suma, o estabelecimento de um reinado supremo da justiça trazido pela figura humana (ou divina) do messias, ou *mashiah*, ou ungido. Valendo-nos da definição etnológica de Poupard, o messianismo seria o termo usado para designar “*o entusiasmo na espera por algum chefe carismático, que prometeria a libertação e, principalmente, o fim das injustiças contra o seu povo*”⁵. Tomaremos esta definição como a descrição clássica do messianismo.

Apropriando-nos, por outro lado, dos postulados de Gershom Scholem – emblemático historiador e filósofo judeu da religião – constataremos que o messianismo é **o ponto** de divergência fundamental das duas religiões monoteístas, no que concerne ao seu conteúdo. De fato: segundo Scholem, “*o estudo dos problemas que concernem ao messianismo é questão delicada, pois é o ponto essencial de divergência entre o judaísmo e o cristianismo, desde a sua origem até*

⁴ (Na conclusão, será colocada em perspectiva a ideia central de “*O conceito de Deus após Auschwitz*” para postularmos a valia da categoria (anti)messianismo como perspectiva de análise do pensamento de Hans Jonas).

⁵ POUPARD, P. *Dictionnaire des religions*. Presses Universitaires Françaises : Paris, 1984, pg.1095.

os dias de hoje.”⁶, isto é: as implicações desta divergência serão fundamentais para o desenvolvimento teológico da concepção do messianismo e de seus desdobramentos em suas respectivas tradições. Qual é a divergência? Para Scholem, o messianismo do tipo judaico se dá fundamentalmente como um **evento público**, situado no (fim do) curso da história e tangível para a comunidade judaica (mas também para os outros povos); é como um acontecimento fático e transmutador da história, tal como ela (a história) *vinha* se manifestando. Já o messianismo do tipo cristão se dá como um **evento de ordem espiritual** – tanto dos homens como das comunidades –, mas acontecendo especialmente no *domínio do universo pessoal dos indivíduos*, isto é: especificamente na alma dos homens. O acontecimento messiânico cristão, diferentemente da acepção judaica, está afastado do curso objetivo da história, e pertence – segundo Scholem –, a uma “*história da salvação*” de ordem transcendente. *Esta é a diferença que precisamos guardar.* Entretanto, o que é comum nas duas concepções? A ideia messiânica apresenta em ambas a *ideia comum* do desenlace, de um evento final, de um acontecimento que provoca o desfecho de um *estado de coisas*, quer seja do estado das coisas (histórico), quer seja do estado das almas (espiritual). E é exatamente essa ideia de fim, de desfecho, de término – como *potência emocional* – sempre presente ao longo da história do ocidente, que precisamos conservar para pensarmos o messiânico tal qual ele se apresenta hoje: despido das delimitações religiosas tradicionais. Um messianismo que aponta para acontecimentos que não se darão com a certeza de uma presença humana de um messias, mas retendo a potência da ideia de fim.

5.5

Da ideia de “fim” no messianismo

No que diz respeito ao âmbito filosófico, a ideia de “fim”, desde o início do século XX, período que coincide com o nascimento de Hans Jonas, não era propriamente novidade. As guerras Franco-prussiana e Austro-prussiana, que incendiaram a Alemanha na década de 1870, já haviam acentuado no país um ambiente conturbado, ambiente que era corroborado pela herança política das lutas

⁶ SCHOLEM, G. *Le messianisme juif*. Les Belles Lettres : Paris, 2016, pg 24.

sócio-político-econômicas que haviam deixado marca indelével em uma população que vivia enormes consequências sociais da revolução industrial pelo menos desde os anos de 1760. O desejo de justiça crescente e um ambiente bélico ganhou grande ímpeto nas mentalidades desta época histórica (inclusive aquela que Jonas nasceu), fazendo florescer a potência messiânica da ideia de fim (como veremos adiante), ideia que cruzou a virada de 1900 e seguiu vicejando em razão da conturbada história da primeira metade do século XX. Efetivamente, os dois grandes conflitos mundiais que se consumaram neste período, bem como as bombas atômicas lançadas em Hiroshima e Nagasaki – uma espécie de *pièce de resistance* dos dois conflitos –, marcaram profundamente os homens do pós-guerra. Na sequência, o apocalipse surdo e suspenso que representou o subsequente estabelecimento do que se chamou *Guerra Fria* – quando o mundo caminhou sob o fio da navalha de uma extinção final – deu lugar por sua vez, a um novo cenário, contemporâneo: o mundo passou a globalizar-se. Os modernos mitos apocalípticos, no entanto, foram substituídos, e, renovados, continuaram a sustentar com força as ideias de “fim” afluídas desde o início das revoluções e conflitos ocorridos desde o período da industrialização. Tal renovação se deu, a partir da segunda metade do século XX – pelo menos no ocidente – com a aparição de questões novas para o pensamento e de apelo mundial tais como: as ideias do “fim do sujeito”, “fim das utopias”, “fim do marxismo”, “fim das fronteiras” e outros fins que desafiaram o pensamento dos, digamos assim, extratos intelectuais progressistas da humanidade. Por outro lado, nos setores econômicos mais conservadores – que passaram a desdobrar-se então em entidades privadas internacionais e de imenso poder – configurou-se o surgimento de correntes do pensamento que, tendo o economista e filósofo Francis Fukuyama – ver o best-seller e fenômeno internacional que foi o livro deste autor, que foi assessor dos governos Reagan nos anos 80: *O fim da história e o último homem*. Rocco: São Paulo, 1992 – como locomotiva, advogavam o “fim da história” e, na sua esteira, um clamor da “democracia liberal” como destino final da humanidade – destino que impulsionaria (e pretende impulsionar, em seus desdobramentos que adentram o século XXI) um ambicioso projeto de redenção da humanidade na forma de um evangelho de um capitalismo planetário hiper-tecnológico. Nesse ambiente algo apocalíptico da história dos séculos XIX e XX – ou mais propriamente aquele período do ocidente que começa com a revolução francesa em 1789 (final do século XVIII e passa pela destruição do World Trade

Center em Nova Iorque em 2001 (início do século XXI, sem falar da atual Pandemia que vivemos) – o pensamento filosófico do messiânico começa a apresentar-se, diferentemente da tradição milenar, desde o início dessa pequena linha histórica que expusemos, exangue das determinações históricas e religiosas as quais chamamos *abraâmicas*: mais precisamente, das delimitações que as religiões monoteístas, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, atribuíram ao messianismo. Postulamos que é na subtração dessas delimitações que o messianismo começou a ser pensado pelo menos desde o esclarecimento alemão, e mais decisivamente, a partir da segunda metade do século XX: no limite da divisão entre as figuras históricas dos messias e uma ideia de “estrutura” do messianismo. Mas, há uma “estrutura” messiânica a ser pensada? Sim, há. O desafio para o pensamento passou a ser a reflexão sobre a atuação do messianismo como fundo universal, desvinculado de todo horizonte teológico, de todo *télos* e de todos os messianismos que propiciaram as ideias de salvação, de julgamento da história, das figuras políticas redentoras e do fim dos tempos. O que precisamos reter aqui é: que a ideia messiânica, tomada das religiões e da teologia pelas ciências humanas como “objeto frio” de análise, transmuta as características da espera, de conclusão, de desenlace e de fim na ideia de uma potência temporal em cuja órbita circulam os eternos desafios éticos da política e da justiça. Nietzsche, Marx, Freud, Cohen, Benjamin, e mais recentemente, Bloch, Lévinas, Negri e Agamben foram autores, entre outros, que pensaram o tema nesse viés de potência temporal, como uma estrutura desarraigada de seus conteúdos religiosos e de suas figuras históricas, mas sendo percebida, desmontada, apontada e discutida a partir de então como tema filosófico. Na contemporaneidade pode-se facilmente apontar os messianismos, em suas versões finalistas ou redentoras, exangues do colorido teológico, que aparecem subliminarmente – ou mesmo categoricamente – nos mais diversos âmbitos das sociedades contemporâneas: na forma de eleição de figuras do tipo *salvador da pátria* em diversos países do mundo – inclusive nos países super-desenvolvidos. Aqui no Brasil, por exemplo, temos a eleição de Jair Messias Bolsonaro e sua “equipe”, cujas políticas parecem muitos similares àquelas perpetradas pelos governantes da Alemanha nazista a quem Hannah Arendt chamou acertadamente ralé –; o messianismo também se traduziu na forma de *guerras de religião* entre países de distintos credos, cujo exemplo maior foi o supracitado 11/09 em Nova Iorque –; ou mesmo na ideia de que as tecnologias futuras, a nanotecnologia, a

cibernética, ou a nova corrida espacial, por exemplo, dão conta dos enormes problemas ambientais e mesmo resolverão o fim dos recursos da terra – e mesmo na forma da agressiva agenda neoliberal que se pretende redentora de um capitalismo tardio. No passado recente do século XX pululam exemplos: como ascensão de Hitler e do III Reich, o domínio mundial americano, a partir do New Deal – que tornou esse país uma espécie de Terra Prometida para a população mundial –, a proliferação de gurus, dos manuais prescritivos de autoajuda e outros tantos exemplos que podemos já ler “messianicamente”, bem como os atuais que tem no presidente americano Donald Trump, sua mais perfeita tradução. Emanuel Lévinas discorre com precisão o que gostaríamos de reter sobre este messianismo exangue:

Se trata de uma noção complexa e difícil, que somente a opinião popular pode conceber em termos simples. O conceito popular de Messias — que se traduz por inteiro em termos de percepção sensível e no mesmo plano em que têm lugar nossas relações cotidianas com as coisas — não satisfaz ao pensamento. Pouco ou nada podemos dizer do Messias se pretendemos representá-lo como uma pessoa que, milagrosamente, vem a pôr um fim à violência que domina o mundo, à injustiça e às contradições que afligem a humanidade ... No entanto, a opinião popular retém a potência emocional da ideia messiânica e, nós, abusamos cotidianamente deste termo e desta potência emocional.⁷

5.6

Do messianismo judaico

Voltemos à questão do messianismo nas religiões monoteístas e seus desdobramentos teológicos. Ilustrarmos a ideia do messianismo tal como ela surgiu na religião judaica e no cristianismo é fundamental para entendermos melhor o tema. Isso não significa, porém, que precisemos ilustrar as longas, inumeráveis e caudalosas considerações teológicas sobre o messianismo e seus significados. Freud se espantava com a monumental e incessante produção dos teólogos se comparada com a fragmentária e descontinuada produção dos, digamos assim, intelectuais “seculares”. Deixamos, assim, para o leitor a tarefa de procurar as

⁷ LÉVINAS, E. *Difícil libertad*. Madrid: Lilmod, 2004. pg. 113. Tradução nossa.

filigranas teológicas, o que facultamos na nota abaixo⁸. Assim, seguiremos aqui as considerações sobre as ideias messiânicas judaicas e cristãs de um historiador das religiões, Mircea Eliade, mais especificamente nas pontuações do seu clássico *História das crenças e das ideias religiosas*. Consideramos a investigação de Eliade a mais apropriada por dois motivos; primeiro, porque leva em consideração não apenas as exegeses dos textos religiosos, mas também elementos históricos, mitológicos e etnográficos, copiosamente citados, aliás; e segundo porque, especialmente, Eliade tem como uma de suas fontes principais de estudo o historiador, filólogo e teólogo Rudolph Bultmann, que vem a ser o *orientador de doutorado de Hans Jonas*. Assim, na economia do pensamento de Eliade naturalmente teremos Bultmann.

Começamos pelo messianismo judaico. O título que dá Eliade ao capítulo sobre a religião judaica chama-se sugestivamente *As provações do judaísmo*. Ora, é exatamente a partir das grandes provações enfrentadas pelos semíticos que surge não apenas a ideia messiânica (de uma justiça possível), mas também outros tantos fundamentos da religião de Israel. Desde seus primórdios, a história do povo judaico fez desta etnia um conjunto humano especial – no sentido de uma exemplaridade que marca profundamente a nós ocidentais. Tal exemplaridade se expressa num certo universalismo da etnia israelita que se fez sentir desde seus inícios como cultura rica em originalidade e, note-se, extraordinariamente eficaz ao penetrar outras culturas do âmbito ocidental. Como os gregos com seus motivos filosóficos, os judeus nos legam inúmeros motivos religiosos.

Em *As provações do judaísmo*, Eliade dá especial ênfase ao texto do *Dêutero-Isaias*, também conhecido como *Segundo Isaias*. Esse texto é um extrato do *Livro de Isaias*, um dos 18 livros proféticos do Antigo Testamento. Trata-se, em verdade, de uma pequena parte do livro que é considerada pelos historiadores e teólogos como incomum, mesmo estranha em relação ao resto da narrativa. Isto é, o *Dêutero-Isaias* é, no consenso da maioria dos estudiosos, uma construção moderna, ou seja, bem posterior na sua datação no que diz respeito aos outros livros. A sua existência como “segundo” livro, como “enxerto moderno”, é inferida pelos

⁸ Existe uma vasta, vastíssima, literatura sobre a origem do messianismo disponível na teologia. Recomendamos como início: BOAGERT, P.M. *Dictionnaire encyclopedique de la Bible*. Paris: Brepols, 1987. MACKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983. KÖNIG, F. *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998.

estudiosos das religiões a partir do século XVIII. O motivo que leva os estudiosos desde o séc. XVIII a denominá-lo como um segundo livro – ou um livro dentro de outro – é o trecho que os especialistas apontam a partir do capítulo 40, isto é: deste capítulo em diante o contexto histórico e geográfico descrito na narrativa muda abruptamente. O profeta Isaías, como personagem histórico, teria nascido e vivido seu ministério no século VIII a.C., e toda a narrativa deveria se dar no contexto deste século – dominado historicamente pelo poder Assírio. No entanto, a partir do capítulo referido (40), não se fala mais na Assíria como o poder preponderante: passa a se falar na predominância Persa, justamente aquele império que destruirá os assírios. A partir deste trecho do Livro de Isaías, entram em cena Babilônia, o exílio judaico e seu mitológico cativo na mítica cidade: isto é, esses motivos substituem a vassalagem dos povos semíticos aos Assírios, vassalagem que era criticada duramente pelo (primeiro) Isaías até o capítulo em questão. Historiograficamente, os eventos da predominância persa estão situados por volta da metade do século VI, ou seja, bem distantes do século VIII, criando, portanto, para esse extrato do livro um problema de atribuição e também um problema temporal. A diferença temporal entre o poder Assírio e a conquista Persa – que efetivamente se deu na figura do Imperador Ciro – é de pelo menos 150 anos. Controvérsias à parte, o que interessa neste *Segundo Isaias* – além, é claro, da mudança brusca da temporalidade –, é a repentina e intrigante mudança de tom: Eliade sublinha que *esse* Isaías, o segundo, não apenas afirma sistemática e fortemente a ideia monoteísta, em versos tais como “*Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus*” (44:6; 45:18-22) ou “*Sim, sou Deus e não há quem seja igual a mim*” (46:9), como também espraia uma mensagem profética **otimista** de redenção do povo de Israel, em contraste com o pessimismo de outros profetas e do próprio Livro de Isaias até o capítulo 39. Otimismo que é também estendido às outras nações numa *nova mensagem messiânica* e insolitamente universalista: “*Voltai-vos para mim e sereis salvos, todos os confins da Terra, porque eu sou Deus e não há nenhum outro!*” (45:22). A suposição é que esse enxerto tenha sido escrito no exílio babilônico, quando outras profecias funestas sobre Sião já haviam se verificado (e tantas outras provações passadas): assim tal livro representaria uma novidade sem parâmetros na literatura religiosa hebraica, que nas palavras de Eliade (em uma citação algo longa) , traduz uma virada:

O entusiasmo, a exaltação, as visões beatíficas surgidas da certeza da salvação iminente não tem similar na literatura anterior. Oseias, Jeremias e Ezequiel proclamavam sua fé na redenção de Israel. O autor do *Dêutero-Isaias* é, porém, o primeiro profeta que elabora uma escatologia. Anuncia efetivamente a aurora de uma nova era. Entre essas duas épocas – aquela que acabaria de encerrar-se e a nova, que devia começar de um momento para outro – existe uma diferença radical. Os profetas [anteriores ao segundo Isaias] não pregavam o fim de uma idade trágica e a aproximação de outra, perfeita e feliz, mas o fim do comportamento imoral de Israel, sua regeneração por meio de um retorno sincero a Deus. Em contrapartida, o segundo Isaias apresenta a inauguração da nova época como uma **história** [grifo nosso] dramática, que comporta uma série de atos prodigiosos determinados por Deus⁹

Esses atos proféticos do *segundo Isaias*, a que se refere Eliade, representam uma *época de ouro* para um povo cativo: a destruição da cidade do exílio, Babilônia, por Javé; a redenção de Israel, isto é, a libertação dos exilados; a travessia para o país de origem; a chegada a Jerusalém e a reunião de todos os que estavam dispersos pelo mundo; e mesmo a conversão das outras nações ao Deus supremo israelita e o consequente repúdio de seus próprios deuses. O *Dêutero Isaias* é, portanto, um enxerto nos livros proféticos em que a monarquia estaria destruída, mas fora recuperada: é assim um livro cuja especial mensagem é a espera (ou esperança) por um mundo politicamente mais justo na **perspectiva iminente**¹⁰ (e na vivência) dos acontecimentos pós-exílio. Como reafirma Souza “os textos bíblicos que informam a expectativa messiânica datam do período pós-exílico, quando a monarquia israelita não mais existia. A expectativa messiânica faria sentido apenas à luz da esperança de restauração nacional”¹¹: é justamente a restauração política de Israel, dada um século e meio após o exílio – e, portanto, temporalmente bem depois do Livro de Isaias – que alimenta a ideia messiânica fixada artificialmente no *Segundo Isaias*. O segundo livro é, assim, um texto que trata de um devir real, fático, de um

⁹ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Zahar: Rio de Janeiro, 2010, pg.221.

¹⁰ Para corroborar essa concepção do messianismo judaico como uma ideia nascida de um contexto político é preciso ler também os poemas denominados *Cantos dos Servos* (42:1-4; 49:1-6; 50:49; 52:13; 53:12). Eles expressam igualmente de modo inédito e dramático as provações do povo judeu. É muito provável, segundo Eliade, que o “*Servo de Javé*”, personagem dos Cantos, personifique a elite judaica deportada – e que suas provações sejam a expiação daquelas provações do povo judeu. A ideia de uma elite em cativeiro e responsável pelos impensáveis sofrimentos causados ao povo como um todo – mas sofrendo também ela um castigo de proporções inimagináveis e de caráter expiatório – nada mais é do que o combustível para a ideia de espera e desejo de justiça que rompe na consciência do povo judaico, na forma da ideia messiânica, quando da perspectiva de mudança deste estado de coisas.

¹¹ SOUZA, R.F. *O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo*. Revista USP, São Paulo, n.82, p. 8-15, junho/agosto 2009. Web. pg.8.

povo em busca de justiça para si, e que estende tal conquista para os demais povos na sua dimensão ética, na sua espera e na sua esperança, perfazendo uma concepção do messianismo como histórica, mas, sobretudo, também política.

5.7

Do messianismo cristão

Se o messianismo judaico possui um caráter eminentemente histórico e mundano, que tange a política, o messianismo cristão, tal como se desenvolverá, manifestará caráter oposto: apresenta-se como uma ideia extramundana. Essa diferente conformação do messianismo dada pelo cristianismo, centrada na figura de um messias, que é Jesus Cristo, denota a originalidade e a força da ideia messiânica judaica, ilustrando como tal ideia pôde se desenvolver em outra direção e em outra religião. A apresentação da ideia messiânica nesta nova direção, extramundana – dada pelo cristianismo primitivo – começa com a alusão de Eliade à figura bíblica e histórica de João Batista, que teria vivido no ano 15 do principado de Tibério, aproximadamente entre 28-29 d.C., quando Jesus entrava na casa dos 30 anos.

João Batista, segundo os evangelhos, teria nesta época começado a percorrer a Palestina “pregando batismo de arrependimento para a remissão dos pecados” (*Lucas, 3:15*), o que é confirmado pelo historiador judeu Flavio Josepho ao descrever o profeta como um “homem honesto” e que instava o povo judeu a “praticar a virtude, a justiça e a devoção”¹². Para Eliade o religioso palestino “era um verdadeiro profeta, iluminado, irascível e veemente, em revolta declarada contra as hierarquias política e religiosa judaicas. (como) Líder de uma seita milenarista, anunciava a iminência do Reino, mas sem reivindicar o título de Messias”¹³.

A referência ao caráter rigoroso e iracundo do personagem e a alusão à seita milenarista demonstram respectivamente, na Palestina, um tempo propício ao aparecimento de inúmeras personalidades religiosas aglutinadoras de massas de

¹² FLAVIO JOSEPHO. *Antiquités juifs V. I et II*. Cerf: Paris, 1995. v.2, pgs. 116-9.

¹³ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Zahar: Rio de Janeiro, 2010, pg. 291.

fiéis como também terreno fértil para o surgimento de uma pluralidade de credos religiosos. Pluralidades que começariam a ser amalgamadas com o surgimento daquele a quem o próprio João Batista vai “ungir” nas águas do Jordão: o *Cristo*. A importância do gesto da unção para uma população religiosa toma dimensões maiores quando este é realizado justamente pela *autoridade* de João Batista. Diz Eliade:

Não sabemos por que motivo Jesus se fez batizar. É certo, porém, que o batismo lhe revelou a dignidade messiânica. Nos evangelhos, o mistério dessa revelação é traduzido pela imagem do Espírito Santo descendo como uma pomba e por uma voz dos céus que dizia: “Este é o meu filho amado.”¹⁴ (cf Mateus, 3:16; cf Marcos, 1:11; cf Lucas 3,22).

Ora, se o batismo de Jesus Cristo por João Batista foi um acontecimento chave, certamente será porque a força deste rito de passagem, o da unção (*mashiah*), significou a chancela de Jesus ao posto de líder espiritual numa Palestina conturbada¹⁵. Seguindo o fio de Eliade, o historiador sublinha que imediatamente após o batismo, Jesus se dirige solitário para o deserto – o que significaria, em sua opinião que a simbologia de suas provações (40 dias num retiro espiritual), aponta para o fato político de que sua interpretação poderia ser representada simbolicamente pela população como se o próprio “Satanás lhe oferecesse o poder de destruir o Império Romano, e portanto, o triunfo militar dos judeus anunciado pelos apocalipses”¹⁶.

A vigorosa e constante pregação de Jesus pela Palestina após seu batismo – acrescentando que o praticava em uma numerosa população submetida aos Romanos – teve, de fato, uma repercussão política considerável, na medida em que colocou em alerta e em franca oposição a si os grupos políticos religiosos mais influentes, contrariados com as interpretações controversas que Jesus e seu grupo tinham da Torá – mas também da enorme propaganda messiânica de Jesus e seus

¹⁴ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Zahar: Rio de Janeiro, 2010, pg. 292.

¹⁵ Não podemos avaliar a importância deste evento para os contemporâneos da Judéia, mas vale lembrar que o atual presidente do Brasil, cujo nome do meio é *Messias*, passou pelo mesmo rito nas águas do Jordão, antes de ganhar mais de 57 milhões de votos num país em crise moral profunda e flertando perigosamente com a teocracia.

¹⁶ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Zahar: Rio de Janeiro, 2010, pg. 292.

companheiros, que fez eclodir o que pareceu ser uma enorme comoção popular na Palestina, já em conturbada situação política. Efetivamente, podemos supor – a partir de como se engendrou a ideia messiânica judaica relatada acima – que a recepção de Jesus pelos judeus palestinos se deu primeiramente como um agente messiânico **histórico e político**: estavam lançadas assim as sementes para o seu drama e para o remate de sua posição como um messias vivo, símbolo de uma nova era nascente. Mas não foi isso o que aconteceu: dentre as inúmeras pregações de Jesus, contadas pelos evangelhos, Eliade ressalta uma, aquela do episódio da multiplicação dos alimentos, pois será esta pregação cujo resultado político terá atribuído a Jesus sua consagração como um novo tipo de messias.

É preciso dizer que este milagre é relatado duas vezes nos Evangelhos, em diferentes situações, nos episódios conhecidos como “*Alimentando os 5000*” e “*Alimentando os 4000*”. O primeiro milagre teria se dado justamente em virtude de um discurso de Jesus no contexto da ocasião do assassinato de João Batista. É este que interessa a Eliade:

Um dos episódios mais notáveis e mais misteriosos relatados pelos Evangelhos ressalta o mal-entendido a propósito do Reino proclamado por Jesus. Após ter pregado uma parte do dia, Jesus fica sabendo que as cinco mil pessoas que o haviam seguido às margens do lago Tiberíade estavam sem comida. Fê-las então se sentar e, multiplicando milagrosamente alguns pães e alguns peixes, comeram todos juntos. Trata-se de um ritual arcaico, por intermédio do qual é afirmada ou restaurada a solidariedade mística de um grupo.¹⁷

Aqui é a *proclamação de um novo reino* e não o milagre que interessa. Com efeito, a subsequente dispersão da pregação teria se dado não na solidariedade da saciedade, em virtude do milagre, mas em meio ao engano dos presentes que efetivamente teriam traduzido a pregação como o surgimento de um rei, e que este rei *deveria* ser proclamado, uma vez que – segundo o apóstolo Lucas (9:11) – “Jesus havia lhes falado precisamente de um Reino”: o reino de Deus.

Ora, a proclamação de um reino certamente terá instado aquela multidão faminta, subjugada por uma potência estrangeira e desejosa de justiça, a reconhecer

¹⁷ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Zahar: Rio de Janeiro, 2010, pg. 293

em Jesus o *ungido*, o *messias* e, portanto, um restaurador político. E não um restaurador político qualquer, mas um *Rei* chancelado por João Batista, aquele que já se tornara um mártir Palestino por ter a audácia e a coragem de se insurgir contra a dominação e a injustiça. Essa hipótese é confirmada pelo relato do apóstolo João, em 6:15: “*percebeu, pois, Jesus, que estavam para vir no intuito de arrebatá-lo para o proclamarem rei*”. Segundo o relato dos evangelhos Jesus, entretanto, afasta-se com seus discípulos, entra em um barco e atravessa o lago Tiberíades. Para Eliade, todo esse *mal-entendido poderia ser interpretado como uma revolta fracassada*¹⁸. Ora, como não se poderia interpretar como uma revolta, como uma insurreição, o efeito das palavras proferidas por aquele a quem se poderia apontar como o ungido pelo profeta, aquele que poderia fazer justiça contra os que tinham nas mãos ainda fresco o sangue de João Batista, isto é, as mãos do governador da Galileia, Herodes Antipas e seus potentados romanos? Se são prováveis as deduções da situação política a partir destes relatos, é certo que foi a partir delas, no âmbito espiritual, que fora proclamado por Jesus, sim, um reino de tipo espiritual, e não um reino terreno como compreendera a população da Palestina. *Da versão espiritual do ocorrido no episódio dos milagres da multiplicação é que se ocuparam depois os fundadores da tradição religiosa cristã*. E é na verdade a compreensão espiritual deste evento, e não a compreensão política, que teria sido, segundo Eliade, o essencial da mensagem dos Evangelhos e dos acontecimentos daquela época. “O tempo está cumprido e o Reino de Deus bem próximo” (Marcos, 1:15), ou “Em verdade vos afirmo que, dos que aqui se encontram, alguns há que, de maneira nenhuma, passarão pela morte até que vejam ter chegado com poder o Reino de Deus” (Marcos, 9:1. Cf 13:30). Essa é a tônica do messianismo que o cristianismo nascente engendra.

Exatamente ao contrário da síndrome apocalíptica e da comoção política que vicejava na população da Palestina, citada abundantemente na literatura da época, o advento deste reino que proclamara o messias vivo acontece sem sinais exteriores e sem catástrofes, como diz Lucas 17:20-1 “Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: ‘Ei-lo aqui!’; ou: ‘Lá está!’”, porque o reino de Deus está dentro de vós”. E é em uma espécie de antecipação deste reino, graças à intervenção de Jesus e daqueles que professam uma fé atemporal que – segundo

¹⁸ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Zahar: Rio de Janeiro, 2010, pg. 293.

Eliade – se dá a dignidade e a força da mensagem de Jesus. Estava sedimentado o caminho para o messianismo **imanente** da religião cristã, tornado potência espiritual – de tipo mística, claro. O messianismo para as mentalidades cristãs se tornou para sempre uma ideia da ordem do transcendente, para além do mundo real e, portanto, a-política e a-histórica.

5.8

Do fundamento histórico-filológico do messianismo

Aqui situaremos a ideia messiânica de acordo com a exigência deste trabalho, que pertence ao domínio da filosofia. Em nossas pesquisas encontramos um estudo que acreditamos demonstrar uma ideia clara, precisa e fidedigna para a origem da ideia messiânica: sua fundamentação é construída a partir das conclusões acerca dos estudos filológicos comparativos dos textos antigos judaicos e babilônicos dos séculos VI e VII a.C. Trata-se do recentíssimo artigo *La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d'Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse I ;6-9*, do filólogo Thomas Römer, professor da Cátedra 'Milieux bibliques' do Collège de France. No artigo, cuja aparição se deu em maio de 2014 na edição nº 55 do *Cahier Semitica*¹⁹, o Prof. Thomas Römer afirma que um dos raros consensos entre os estudiosos da Bíblia é aquele que considera o texto que abre o Antigo Testamento, o *Gênesis I*, como proveniente de sacerdotes judeus exilados na Babilônia após a destruição de Jerusalém em 587 a.C.

Römer afirma – também em consenso com a Academia – que o contato dos sacerdotes judeus com os saberes babilônicos, principalmente os matemáticos, astrológicos e cosmogônicos, teria se dado ao mesmo tempo em que estes os teriam adaptado (o saber cosmogônico, principalmente) às suas próprias concepções teológicas – e, por consequência, às narrativas que se estabeleceram e permaneceram no Antigo Testamento. O estudioso indica, inclusive, a forte probabilidade de *Gênesis I* ser um livro fruto da revisão sacerdotal de um texto babilônico dos mais antigos, a epopeia *Gilgamesh*, tendo considerado que, não obstante as enormes semelhanças entre eles – como, por exemplo, a presença da

¹⁹ Cadernos publicados desde 1948 pelo Instituto de Estudos Semíticos do Collège de France.

narrativa de um dilúvio – é na leitura das suas diferenças que se abre caminho não apenas para a criação de uma espécie de “polêmica anti-babilônica” (uma revisão e adaptação cujo intuito seria salvaguardar a cultura de um povo então cativo), mas também o caminho do desenvolvimento de ideias muito próprias aos semíticos. Sustentamos que é a partir das análises filológicas de Römer das diferenças entre as duas narrativas que podemos vislumbrar o fundamento da ideia messiânica.

O que nos interessa aqui é a afirmação de Römer na seguinte passagem: “No contexto da implementação por escrito do documento sacerdotal [em Gênesis I], a ideia do homem como imagem de Deus também pode ser compreendida como uma estratégia de substituição”.²⁰ Römer defende que na ideia da criação do homem é introduzida uma particularidade especial na narrativa sacerdotal semítica, que *é a ideia do homem como imagem de Deus*. Ora, o que significa dizer que a *ideia* do homem como imagem de Deus, no *Gênesis I*, é estratégia de substituição? E o que tem de especial essa particularidade?

Nas religiões do Oriente-próximo, os deuses, numerosos, eram majoritariamente representados por estátuas. E em algumas culturas, entre as quais podemos destacar a egípcia, por exemplo, os deuses eram representados por estátuas que reproduziam as figuras humanas dos faraós. Há, no entanto, uma sutileza aqui: representar uma divindade através da estátua da figura de um rei local ou da autoridade máxima de um povo, ou por um animal, um objeto qualquer – o *xóanon* grego por exemplo – significa, simbolicamente, que ou o rei, ou o animal, ou objeto, *tomam o lugar* do Deus como representante divino na terra, tornando-se no mais das vezes o próprio deus na terra. Assim, nas culturas do Oriente antigo, no que concerne ao *homem*, a figura real, o rei, toma *emprestada* para si a divindade através da estátua. A figura real de um homem ou mulher pode representar a “imagem” (estátua) do deus ou dos deuses, e mesmo outra figura, como a de um pássaro, um animal, um objeto ou mesmo um homem com características animais e vice-versa, como vemos no polimorfismo da estatutária pagã do Oriente-próximo. Sigamos.

Em Gênesis I lemos: “Deus disse: faça-se um ser humano à nossa imagem, segundo nosso modelo. Ele subjugará o peixe no mar, a ave do céu, tudo

²⁰RÖMER, T. *La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d’Athra-Hasis, de gilgamesh XI et de Genèse I ; 6-9*. In Cahier Semitica, Librairie Maisonneuve : Paris, 2013, pg. 152. Todas as citações do artigo são minhas traduções.

o que vive sobre a terra, todas as criaturas que abundam sobre a terra” Na narrativa bíblica, Römer observa que no momento em que Deus decide criar o homem nos deparamos com um discurso no plural: “**faça-se um ser humano à nossa imagem**”. Por que o plural? Não se trata, afirma o filólogo, de um plural de majestade, tampouco uma figura de estilo, o que não seria plausível num texto arcaico. Trata-se exatamente de um resíduo de uma corte celeste, tal como se apresenta no mito babilônico copiado. Römer afirma que poderíamos ler este plural da seguinte maneira: que Deus, Javé, estaria – em virtude do uso do plural – entronizado em meio a sua *entourage* de deuses e conselheiros –, sendo esta passagem uma adaptação do texto babilônico. De fato, em *Gilgamesh* o deus Mardouk, estando literalmente entre uma *entourage* de outros deuses, também enuncia a decisão de criar o homem, mas ele fala no singular: “Vou condensar o sangue e criar o osso, vou criar um ser, seu nome será homem, vou criar o ser, o homem, e que a tarefa dos deuses seja imposta a ele e que eles mesmos estejam em repouso.”²¹ Temos aqui, pois, comparativamente, a ideia da criação do homem nas duas narrativas (reiterando o consenso acadêmico é o de que o *Genesis I* provém da cosmogonia babilônica do *Gilgamesh*) uma no singular, outra no plural.

Mas a criação babilônica não especifica, como na criação bíblica, o caráter desta imagem: se no relato de Mardouk diz vagamente que os homens terão sangue e ossos, no relato bíblico os homens serão semelhantes a “nossa imagem”, ao “**nosso** modelo” (de Deus): *de uma certa maneira Deus está dispensando a imagem (a estátua)*. É para isso que Römer justamente chama a atenção: de que no relato bíblico a “palavra ‘**imagem**’, traduzida para o hebraico dos documentos babilônicos, significava primeiramente “**estátua (divina)**.” E que no *Genesis I* “o **homem** substitui de alguma forma a **estátua** divina, àquela o qual o judaísmo nascente renunciará. Uma vez que o texto de Gênesis 1 foi escrito num momento em que já não havia rei em Israel, podemos entender a aplicação deste título a toda a humanidade como uma espécie de ‘democratização’ da ideologia real”. Ao invés de uma estátua, é o próprio homem como espécie viva que representa o deus na terra. A estátua divina babilônica é substituída na narrativa semítica pela ‘imagem’ (tradução de estátua) do (s) homem(s) de Israel. Essa substituição implica que a

²¹ RÖMER, T. *La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d’Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1 ; 6-9*. In *Cahier Semitica*, Librairie Maisonneuve : Paris, 2013, pg. 150.

parecença dos deuses com o homem vai além da representação de uma figura específica de um rei ou de algum animal ou objeto como nos casos orientais: se há, a partir de agora, uma semelhança entre Deus e os homens, esta semelhança é simplesmente uma igualdade! ***Deus e os homens têm a mesma imagem, a imagem divina é a de um ser igual ao homem.*** A democratização da ideologia real (divina) no *Genesis I* se dá no obedecimento do mandato de Deus segundo o qual o ser que é imagem divina deve subjugar todas as outras criaturas, em relação às quais é superior: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu, e todo ser vivente que rasteje na terra (Gn 1,28).” O ser humano, como uma imagem de Deus, tem duas funções: a de reprodução (multiplicação) e a de governo do mundo. Ora, ao “democratizar” a ideologia real e divina, identificando-a *com o homem*, ou seja, com o *povo de Israel*, com os homens de Israel, a narrativa sacerdotal judaica abriu a possibilidade para o desenvolvimento potencial político (de governo) do homem em geral (do povo de Israel), mas também da ideia messiânica imbricada na possibilidade da vinda de um israelita, um homem (o messias) capaz desta realização. Se Deus é semelhante ao ‘homem em geral’, e este tem o governo da terra, existe a possibilidade da chegada de quem estabeleça um bom governo na terra. Este *quem* é alguém do povo de Israel. E assim, é o próprio povo de Israel aquele que engendra e protagoniza o messianismo.

O que nos leva a sublinhar outra diferença entre a narrativa bíblica e a babilônica, ressaltada por Römer: se no *Gilgamesh*, os deuses decidiam o dilúvio e o extermínio dos homens como um castigo ao seu barulho ensurdecedor e ao seu crescimento desmesurado, no dilúvio bíblico, bem como no ato de criação, a ordem judaica é da *multiplicação*. Esta diferença – de uma lado extermínio e de outro multiplicação – leva Römer à conclusão de que a preocupação *política* dos sacerdotes com o destino de Israel (então em exílio) fez com que a problemática multiplicação biológica do épico babilônico fosse substituída no texto Bíblico pela multiplicação necessária do povo de Israel: é como se fosse uma releitura ética pela “multiplicação da violência” (Gn 2,5) a que estava submetido o povo semítico; se no épico babilônico Enlil e os deuses decidiram o dilúvio e o extermínio dos homens pelo “barulho” que faziam na terra, Javé decidiu o extermínio dos homens em virtude da sua maldade contra Israel : “Iaweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração”.

Não à toa, apenas uma família, semítica – a de Noé – se salva para, posteriormente, povoar **todo** o mundo. O Noé babilônico, Uptanshitim, ao contrário, após o dilúvio torna-se imortal.

Aqui estariam unidos os elementos para a estrutura da ideia histórico-filológica messiânica: a cosmogonia pagã babilônica, a destruição de uma nação (a semítica), seu exílio, a violência a que foram submetidos, o desejo de salvaguarda de sua identidade como etnia, a adaptação de narrativas estrangeiras que lhe eram impostas, a violência que sofreram pelos erros ímpios de sua elite governante, sua desterritorialização, a salvação política pela ideia de uma realeza humana, e a conexa ideia de um povo eleito [“real”]. Enfim, elementos que, reunidos, deram forma temporal e substância à arcaica ideia de *espera* messiânica. O que devemos reter, nesta fundamentação histórico-filológica da ideia messiânica é o caráter democrático dado à restauração de tipo messiânico pelo povo de Israel.

5.9

Da disciplina história da filosofia como origem do tema messianismo na tradição alemã desde Leibniz

No intuito de fundamentarmos o tema do messiânico como um dos conteúdos caros à filosofia alemã, bem como demonstrar a gênese de seu surgimento como tema eminentemente filosófico, ou seja, para além da teologia ou da história das religiões, apresentaremos uma análise geral do livro *Histoire de la histoire de la philosophie – en Allemagne, de Leibniz a nos jours*, do historiador e filósofo francês Martial Gueroult (1891-1976). Apontamentos sobre essa obra de Gueroult parecem fundamentais para o propósito. Estamos falando do Tomo II do livro I, que faz parte do colossal trabalho que o autor francês batizaria de “*Dianoématique*” (em filosofia, ciência dos sistemas filosóficos) – e cuja publicação se deu mais de 10 anos depois de sua morte, em 1976²².

Na nota que precede ao tomo II ²³, o editor francês frisa que Gueroult havia inserido no original uma folha manuscrita explicando que:

²² Os manuscritos foram organizados e editados posteriormente, tendo o volume aqui estudado sido publicado somente em 1988. É, portanto, uma obra relativamente recente.

²³ Todas as citações em português do livro são traduções minhas.

a partir da segunda metade do século XVIII, nossa investigação deve cessar de ser global e universal. Pois cada vez mais a filosofia tende a se nacionalizar, e as correntes filosóficas cessam de ser comuns a toda a Europa: elas se especificam cada vez mais conforme as nações...será necessário então, a partir daqui modificar o método de exposição e considerar separadamente o **problema** na Alemanha e na França.²⁴

O editor destaca na observação do autor o uso da palavra “*problema*”: de fato, a palavra sublinha a circunstância importante de que toda esta obra, isto é, a *História da história da filosofia* é, sobretudo, a história do “*problema*” que a própria filosofia coloca à história (e vice-versa). Mas qual “*problema*”? Poderíamos começar respondendo esta pergunta recordando-nos que, contrariamente aos sistemas estabelecidos pelas ciências naturais – *e este é um dos aspectos cruciais do problema* – os sistemas filosóficos estabelecidos pela *Filosofia* não se sucedem uns aos outros como superação de verdade, ou de validade, como acontece nas ciências da natureza; pois os sistemas filosóficos possuem o que Gueroult chamará de verdade *indestrutível*.

Como fazer uma história das *verdades indestrutíveis*? Seria história ou filosofia? (Ou poderia tomar a forma da literatura?). Ora, não é possível, por conta dos objetivos propostos neste trabalho, aprofundarmos a análise sobre este *problema* colocado por Gueroult, qual seja, que a disciplina história da filosofia, ou Dianoemática, *poderia tornar-se ela mesma um sistema filosófico*. Destarte, mesmo que admitíssemos, paradoxalmente, que o pensamento de Gueroult expresso nesta obra monumental se tornasse um sistema e, por isso, *se desvanecesse* no que pretende postular – *uma história da história da filosofia* –, ainda assim estaríamos na economia do pensamento na qual pretendemos nos movimentar, qual seja: que ao pensarmos *este problema na história da história da filosofia alemã* nos colocaremos necessariamente na *economia da filosofia alemã*, da qual Hans Jonas é herdeiro; e assim estaremos tangenciando também – o que é mais importante aqui –, o tema filosófico do messianismo e sua aparição com o advento desta disciplina eminentemente germânica.

²⁴ GUEROULT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg.327 .

Não podemos, também, deixar de frisar o caráter contemporâneo da obra de Gueroult: principalmente se levarmos em conta que a história da filosofia somente passou a ser objeto de investigação e análise desde aproximadamente dois séculos. O que pretendemos evidenciar são as consequências do desenvolvimento desta disciplina em sua forma alemã: como ela influenciou no aparecimento do tema do messiânico e no pensamento dos intelectuais que perfazem sua construção. No entanto, não obstante nos exirmos do aprofundamento em detalhe do *problema* citado acima, talvez valha a pena – antes de entrarmos propriamente no exame da história de Gueroult –, apresentar um fragmento, algo longo, do próprio autor sobre o *problema* da *Dianoemática*; fragmento retirado de um artigo seu sobre a legitimidade dessa disciplina, a história da filosofia. Pois o fragmento oferece clara definição desta ciência como *problema* (e método): que seja para seguirmos adiante com uma ideia mais clara do que sua obra significa do ponto de vista filosófico no que concerne a aparição do problema filosófico do messiânico:

A primeira fórmula do problema da legitimidade da história da filosofia, qual seja, procurar as condições que tornam possível a indestrutibilidade das filosofias na história, se precisa em uma segunda: procurar de que maneira, em cada filosofia, a instauração científica de uma verdade de juízo torna possível a instauração de uma verdade intrínseca, independente de toda verdade de juízo. Por essa fórmula se determina sem ambiguidade o conceito de uma dianoemática, isto é, de uma disciplina que se refere às condições de possibilidade das filosofias (dianoema, doutrina) como objetos de uma história possível. A chave da passagem de verdade de juízo à verdade intrínseca é captada pela seguinte observação: cada filosofia se esforça por demonstrar a verdade de um juízo que se refere ao real, ao lugar transcendental e à natureza desse real. Cada filosofia apresenta esse real como coisa ou espírito, sensível ou inteligível, unidade ou pluralidade, ser ou liberdade, imutabilidade ou devir, etc... A sujeição da exigência científica relativa a esse juízo verdadeiro sobre a realidade conduz à verdade intrínseca pela posição da verdadeira realidade. **Em consequência, deve-se conjecturar que o pensamento filosofante não poderia em nenhum caso fundamentar sua validade sobre sua pretensa adequação a um real inteiramente anterior à sua decisão, visto que não há outra realidade senão aquela que o pensamento filosofante institui a cada vez²⁵.** Donde essa conclusão de que a dianoemática, como filosofia das filosofias dadas de fato, deve se constituir como uma problemática da realidade.²⁶

²⁵ Grifo nosso.

²⁶ GUEROUULT, M. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. Artigo Revista USP. Online.

Colocado um fragmento que propõe, no mínimo, a compreensão como o dado mesmo da realidade (fazendo jus, aliás, à tradição hermenêutica alemã) comecemos a visualizar – não desnecessariamente repetindo: de um ponto de vista contemporâneo) – de que modo a disciplina história da filosofia, em sua versão alemã *arquitetou* a ideia da consciência histórica e do engendramento – em sua órbita – do tema do messiânico. Está evidente que em uma “*problemática da realidade*” estão vigorosamente imbricadas a política e a ética em seu sentido mais laico (sim, esta é a palavra).

Gueroult inicia o volume sobre a Alemanha afirmando o domínio da personalidade de Descartes (1596-1650) que, segundo o autor, ocorreu durante longo período. Foi grande, segundo o Gueroult, a sua influência como filósofo nas cabeças pensantes da Europa: sua personalidade teria determinado por largo tempo as relações da filosofia com o passado e, evidentemente, com a história. Para o autor, o racionalismo cartesiano, como sistema de pensamento, tornou-se extremamente indiferente, quando não desfavorável, não apenas ao problema da história, mas também em suas relações com a filosofia. Diz Gueroult:

por seu gosto pelo claro e distinto, o cartesianismo incitou muito mais à análise que à síntese conciliadora, a qual aparecia como uma operação secundária, quase subsidiária, como um dado, enquanto a análise cumpria sua obra. A essa tendência dissociadora se juntou a prevalência dos matemáticos, que não inclinavam seus espíritos a pensar em função da história, a se situar no devir.²⁷

Mesmo aqueles que defenderam a disciplina da história durante o cartesianismo, sempre o fizeram privilegiando o conceito de método sob um manto matemático, e por consequência, não alcançaram o alargamento do senso histórico (isto é, ao aplicar esse método ao problema da história). O que queremos dizer é que a história tal como foi produzida no período pré-Leibniz, – isto é, no período que Gueroult estabelece como supremacia “francesa” – obedecia a um método sobretudo *descritivo*, (aparentado então com as “histórias da filosofia” do tipo de Diógenes Laércio, etc). Retomaremos isto mais a frente: o que precisamos reter é a

²⁷ GUEROULT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg. 329.

ideia de *análise*, que chamaremos de origem da divisão franco-alemã no que concerne à disciplina história da filosofia.

À poderosa personalidade de Descartes seguiu-se, segundo Gueroult, outra igualmente possante que a contrapõe: aquela do alemão Gottfried Leibniz (1646-1716). (Antes de seguirmos a *démarche* de Gueroult, algumas palavras importantes sobre a figura de Leibniz: inúmeros biógrafos consideram o seu projeto como *eminentemente pacificador*. E este é um dado importante para nosso trabalho, já que o continente europeu, e a Alemanha da época, se achavam mergulhados numa efervescência política em que grassava uma polaridade nefasta entre católicos e protestantes. A saída pela via da tolerância – a religiosa em especial – presente em todo pensamento de Leibniz, apresentava-se como uma grande novidade. De fato, nascido ao final da Guerra de Trinta Anos – guerra que conflagrou várias potências europeias –, e pouco antes do Tratado de Vestfália – que dividiria uma Alemanha já em ruínas, mas que por outro lado passou a tolerar quaisquer credos em seu território²⁸ – a excepcional figura do filósofo veio a florescer justamente neste contexto político no qual as pendengas religiosas eram a tônica; a força de sua prodigiosa personalidade contribuiu para que, afora o seu esforço para uma convivência de credos, Leibniz dominasse intelectualmente, em muitas áreas, a Alemanha e, posteriormente, a Europa. Além de uma vastíssima erudição (era filho de professores protestantes da área universitária) e possuidor de uma inteligência assombrosa, o filósofo se movimentava no Continente com grande desenvoltura nas áreas em que atuava: como diplomata, historiador, bibliotecário, conselheiro político, filósofo, matemático, lógico, engenheiro e até mesmo como inventor de uma máquina de calcular. Jean François Mattei, em sua *Histoire de la philosophie*, destaca o que teria dito o autor francês do verbete “*leibnizianisme*” na *Encyclopédie* de 1765:

Perdeu seu pai na idade de 6 anos, e o destino de sua educação recai sobre sua mãe, mulher de mérito. Ele se mostrará igualmente apto para todos os gêneros de estudo, nos quais se lançará com o mesmo ardor e sucesso. Quando nos voltamos a nós mesmos e comparamos os pequenos talentos que

²⁸ Príncipe Eleitor de Brandenburg, Frederico Guilherme apresenta o Édito de Potsdam, no ano de 1685 (conhecido também como o “Édito da Tolerância”), em que assenta as bases para uma política religiosa baseada em mais tolerância.

recebemos em relação aqueles de Leibniz, ficamos tentados a arremessar longe os livros e ir morrer tranquilos no fundo de algum grotão ignorado.²⁹

É sem dúvida um belo relato de um humanista a descrição de Leibniz feita pelo enciclopedista, mas se de sua vasta experiência precisássemos destacar um dado importante *para justificar sua importância para que temas religiosos passassem da esfera mística para a academia*, teríamos que destacar que, ainda antes de seu doutoramento em direito por Nuremberg, desistiu da carreira acadêmica e, de 1667 a 1671, se colocou ao serviço de uma autoridade eclesiástica, o Arcebispo de Mainz, que era um dos mais poderosos príncipes eleitores alemães.)

Assim, para Gueroult, a influência de Leibniz se deu na mesma potência que a influência de Descartes. Mas ao ponto de superá-la, em via, porém totalmente diferente: pois é a articulação entre metafísica, lógica, física, teologia e moral a tônica de toda a obra de Leibniz; ao contrário do que ocorria no cartesianismo. o espírito de **análise** daria lugar a um espírito de **síntese**. No leibnizianismo, segundo Gueroult,

a dissociação e a antinomia dão lugar à conciliação... as concepções do devir, de desenvolvimento e de gênese são predominantes...[e] **...o resultado final desta vasta corrente de pensamentos é o sistema de Hegel** que, promovendo o problema da relação da filosofia com sua história à dignidade do problema maior da filosofia, tenta fundar em uma metafísica a conciliação das duas.³⁰

É, portanto, a *síntese* conciliadora leibniziana que oferece uma nova via de pensamento para os alemães (e europeus), em recusando a tradição cartesiana da *análise*. Fica estabelecida para os alemães, via Leibniz, uma via de conciliação das mais diversas disciplinas: em que um ecletismo³¹ filosófico, fundado sobre uma espécie de comunhão universal das coisas e dos espíritos (a ideia leibniziana de

²⁹ MATTEI, J.F. (Org.) *Encyclopédie philosophique universelle -IV Le discours philosophique*. PUF : Paris, 1998, pg. 351.

³⁰ GUEROULT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg.330.

³¹ Uma definição do próprio Guérout: “O ecletismo é criador e o sincretismo compilador, no sentido de que o ecletismo é um procedimento de combinação de doutrinas onde a liberdade exprime imediatamente a independência da razão e o sincretismo, em oposição, um procedimento que permite liberdades aos olhos da razão”. GUEROULT, M. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. Artigo Revista USP. Online.

mônada, por exemplo) trabalha continuamente para o estabelecimento das verdades. O próprio Leibniz, em seus ensaios, considera o seu sistema como operador da conciliação suprema de todas as doutrinas: *Este sistema parece aliar Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os escolásticos com os modernos, a teologia e a moral com a razão. Parece que toma o melhor de todos os lados e, logo após, vai mais longe do que fomos até então.*³²

É preciso dizer, ainda, algumas palavras sobre o que Leibniz, na citação acima, quis dizer com “**esse sistema parece aliar... os escolásticos com os modernos**”. Qual a medida da conciliação entre o pensamento religioso e o secular – isto é, entre a teologia e a filosofia – dos alemães à época? É importante salientarmos que, antes dos séculos XVIII e XIX, período em que a disciplina história da filosofia ganha corpo justamente pelo impulso leibniziano, a “história da filosofia” consistia em geral na descrição da vida e das opiniões dos filósofos, das chamadas escolas ou seitas, e também na doxografia, herança da antiguidade (cujo exemplo mais famoso era o de Diógenes Laércio, 180-240 d.C.). Ora, este método *descritivo* foi a tônica desde a antiguidade e continuou o sendo na idade média e mesmo na era moderna cartesiana; isto é, assim como na antiguidade (Diógenes Laércio) e na idade média (*Legenda Aurea*, por exemplo, que no século 13 fez mais sucesso que a Bíblia), a compilação e a exposição também foram comuns durante os séculos 16 e 17. É apenas a partir do final do século 18 que a história da filosofia aparece como uma disciplina filosófica, embebida em uma filosofia da história ou, melhor dizendo, em uma meta-história como consequência das noções de processo genético e da unidade essencial e universal dos espíritos e coisas sob a égide da conciliação leibniziana.

Segundo Gueroult, “esta unidade da história da filosofia não é a unidade do espírito no sentido hegeliano, mas sim a unidade da filosofia como saber brotado da vida do homem, como um fato que lhe acontece na existência, e que faz da filosofia não uma disciplina que tem história, mas sim um fato que é histórico”.³³

A influência de Leibniz, como dissemos, fez com que se seguisse um método do tipo genético em história: isto é, se a “história da filosofia” na França cartesiana – e mesmo durante as Luzes – colocava em destaque a importância do

³² GUEROUT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg. 333.

³³ MORA, F. *Diccionario de filosofia*. Ariel: Bracelona, 2009, pg. 1317.

elemento estritamente histórico, tal posição apresentava uma ideia de *relatividade* devido ao ceticismo metafísico dos racionalistas franceses, isto é: sua noção de *progresso*, de evolução, de causa-efeito, estava restrita apenas ao conhecimento científico. É o caso de Condorcet e Comte, por exemplo, que subordinavam a história da filosofia, e mesmo a filosofia, às vicissitudes das ciências positivas. Ao contrário, segundo Gueroult, “a evolução do conceito de história da filosofia a partir de Leibniz tenderá a explicitar incessantemente o acordo da razão e seu desenvolvimento com a história da filosofia; mas também uma relação incessante e diferenciada entre os motivos do ecletismo e do progresso”,³⁴ pois o primeiro [o ecletismo], com Leibniz, “terá cada vez menos o caráter de diletantismo livre e descoordenado que lhe havia sido conferido pelo humanismo francês”³⁵.

Quer dizer, o que torna a história da filosofia uma disciplina crucial em sua versão leibniziana é o fato de que para ela, nas verdades filosóficas de qualquer época, pode-se inferir ilações insuspeitadas que corroboram para um projeto universal e pacificador. Esse genetismo de Leibniz pode ser lido em uma das suas considerações mais emblemáticas, a que aparece no livro *Princípio da Natureza e da Graça* (§13), mas também na *Teodiceia* (§360) e na *Monadologia* (§22): “O presente é prenhe do futuro: o futuro poderia ser lido no passado; o distante é expresso no que segue. Poder-se-ia conhecer a beleza do universo em cada alma, se pudéssemos desdobrar todas as suas dobras, que se desenvolvem substancialmente apenas com o tempo”³⁶.

Isso é tudo menos o descritivismo histórico de tipo cartesiano. Jean François Mattei arrisca dizer que foi, sobretudo, por suas *ideias filosóficas* que Leibniz marcou profundamente a historiografia filosófica posterior à idade moderna: pois era também historiador, e foi seu espírito filosófico que animou seus trabalhos nesse campo, a ponto de mudar o rumo da própria história. A educação filosófica, mas também matemática de Leibniz reforçou nele, segundo Mattei, o desejo e a necessidade de precisão e veracidade: assim, seguindo o exemplo dos historiadores

³⁴ GUEROUULT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg. 334.

³⁵ GUEROUULT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg. 334.

³⁶ “ Le présent est gros de l'avenir : le futur se pourrait lire dans le passé ; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps”. LEIBNIZ, G.W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. PUF : Paris, 1961.

franceses formados pelo cartesianismo, e que submetiam as fontes a uma crítica severa, Leibniz segundo Mattei foi muito além de seus modelos pelo rigor de sua crítica interna, isto é, apresentava como os franceses um imenso material pesquisado nas suas descrições, mas se alçava a considerações gerais de cunho filosófico que transcendiam uma história do tipo descritivo. A história da filosofia, tal como se desenvolve a partir de Leibniz vai demonstrar, paradoxalmente, que a **história da filosofia** está muito mais ligada à *filosofia* que a própria *história* – e segundo Gueroult, é justamente “esse espírito de precisão e racionalismo [que] irá inspirar a *Aufklärung* e seus representantes, desejosos de reduzir pouco a pouco, até eliminar, a parte superracional [mística]. **Tal espírito penetrou os estudos da crítica e exegese filológica das Escrituras**”³⁷ [grifo nosso].

Vejamos assim um dos exemplos da passagem do cartesianismo para o leibnizianismo, especialmente no que concerne a superação do que Gueroult chama de *superracional*, que é o que nos interessa mais. Diz Gueroult:

“Leibniz foi o primeiro na Alemanha a aplicar sistematicamente à História o novo método científico dos beneditinos de Saint-Maur”³⁸. Os beneditinos da Congregação de Saint-Maur (de Santo Amaro, que foi o primeiro discípulo de São Bento) notabilizaram-se por criar uma escola historiográfica³⁹ que, não obstante um desejo genuíno de verdade, estava atrelado à confirmação das doutrinas da Igreja Católica; tal escola se inspirava num forte desejo de fazer pela história o que Descartes fizera pela ciência e pela filosofia: os beneditinos se esforçavam em descobrir fatos *autênticos*, remontando às fontes mais antigas, com o intuito de recolher , para cada acontecimento, a totalidade de fontes disponíveis⁴⁰. A incorporação dos métodos de Saint-Maur à forma com que trabalhou Leibniz torna

³⁷ GUEROUT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg. 337.

³⁸ GUEROUT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg. 336.

³⁹ Martin Bouquet (1685-1754) foi talvez o mais ilustre desses beneditinos, tendo ajudado na preparação de uma nova edição da obra do historiador romano Flavio Josepho, e se notabilizado também por uma monumental coletânea de historiadores da Galia e da França (*Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores*) – projeto ambicioso encomendado por um chanceler francês e entregue a Bouquet em 1717 (ele publicaria em vida 8 volumes, deixando 1 inacabado e tendo outros 11 volumes sido confiados a diferentes monges ao longo dos séculos 18 e 19).

⁴⁰ No que concerne à ideia da totalidade das fontes, é interessante notar que durante a sua carreira, em paralelo com suas atividades na filosofia e na matemática, Leibniz trabalhou para nobres pesquisando genealogias a fim de encontrar provas legais de direitos à títulos, sendo que nas últimas décadas de sua vida trabalhou exclusivamente para a família Brunswick, confirmando-os como detentores de direitos a inúmeros tronos europeus.

mais compreensível o caminho que tomou a disciplina história da filosofia em direção ao estatuto de disciplina filosófica, na sua vontade de abarcar a verdade de um todo. São os seus herdeiros que vão desdobrar o método. É, segundo Gueroult, com Johann Jakob Brucker (1696-1770), considerado por muitos o pai da história da filosofia, “que aparece pela primeira vez a influência leibniziana como fator decisivo na transformação da historiografia filosófica”⁴¹.

Este pastor protestante graduado pela Universidade de Iena, historiador da Alemanha, filósofo e membro da Academia de Ciências de Berlim, prepara por 20 anos uma obra imensa, escrita em latim, em cinco volumes e seis tomos, chamada *Historica critica philosophiae a mundi incunabulis ad mostram aetatem perducta*, que o tornou famoso em toda a Alemanha e na Europa. A *História Crítica da Filosofia*, sua principal obra, foi publicada em Leipzig entre 1742 e 1746, e seu sucesso foi tal que teve uma nova edição publicada em seis volumes em 1766-1767. É possível afirmar que foi a primeira história completa da era moderna das diferentes escolas filosóficas do ocidente, feita com um registro abundante de matérias, com uma rara pesquisa de erudição e – o que é o principal – com uma preocupação crítica que marcará uma ruptura fundamental no desenvolvimento do gênero na Alemanha (Schopenhauer, quando aconselhava seus alunos a ler os escritos originais dos filósofos elogiava Brucker, e escreveu que “o estudo real deles exige uma vida longa e estudiosa, como o robusto Brucker”).⁴²

Assim, as regras apresentadas por Brucker se tornarão cânone para toda a nova historiografia a partir de então. Algumas de suas regras, tais como as lemos nos verbetes sobre Brucker nas enciclopédias europeias, são seguidas por nós hoje, tais como: investigar acuradamente as fontes disponíveis; distinguir, atentamente, na obra dos filósofos, os textos nos quais expõem as suas próprias ideias daqueles nos quais expõem as ideias de outrem; respeitar a terminologia e o vocabulário especial de cada autor, principalmente aquele vocabulário adaptado aos seus conceitos; pesquisar os testemunhos e fontes dignos de confiança aos pesquisadores e à Academia; desconfiar dos escritos apócrifos, duvidosos ou suspeitos; esquadriñar acerca dos sinais objetivos de credibilidade ou de descrédito dos

⁴¹ GUEROUT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Aubier : Paris, 1988, pg. 338.

⁴² SCHOPENHAUER, A. *Parerga & Paralipomena*, Volume 1, "Fragmentos da História da Filosofia", § 1.

testemunhos; não atribuir (o historiador) suas próprias opiniões aos autores que expõe, sejam eles antigos ou modernos; considerar a veracidade intrínseca dos relatos sem repelir sistematicamente o que choca a razão; levar em conta as circunstâncias, o temperamento, a educação e o modo de vida dos filósofos; levar em conta quem foram os seus professores e discípulos; e, enfim, não afirmar o que quer que seja para além do que permite as leis da crítica histórica, suspendendo o julgamento em caso de dúvida. É exatamente isso que continuamos a fazer!

Brucker, na sua definição de história, afirma que esta é “A ciência que expõe as regras e os princípios da verdade divina e humana, e método para adquirir, preservar e aumentar a felicidade da raça humana”⁴³.

Aqui está, pois, um autor que abrirá o caminho para os estudos religiosos em sua forma científica e já no espírito do que depois tomaria corpo na *Aufklärung* alemã: um espírito reformista que desenvolverá vias metafísicas para o trabalho historiográfico, isto é, tornando a História da Filosofia uma história abstrata das doutrinas em geral (filosóficas e teológicas⁴⁴) e determinando seu âmbito inteiramente na, e dentro da, pura filosofia; e, portanto, sempre mais e mais isolada da história geral descritiva. Ou seja, a história da filosofia passa a ser conhecida agora como um dos aspectos da “História da Humanidade”. O legado de Leibniz começa paulatinamente a tornar a disciplina história da filosofia em um amplo e profundo estudo, não mais a serviço do dogmatismo – como acontecia em Saint-Maur – ou a serviço de um mero descritivismo de tipo histórico, mas a serviço da crítica. A multiplicação assombrosa de trabalhos de história da filosofia na Alemanha exemplifica isso: de 1772 a 1806, mais de 50 obras importantes sobre a história das ideias e outras 40 sobre a história do espírito humano deram margem ao nascimento de escolas variadas que, entre outras coisas, possibilitaram uma diferente maneira de abordar a exegese dos temas religiosos – como história do espírito humano – entre eles o tema do messiânico.

⁴³ “*la Science qui expose les règles et les principes de la vérité divine et humaine, la méthode pour acquérir, conserver et augmenter le bonheur du genre humain*”: citado por Schopenhauer: SCHOPENHAUER, A., Parerga & Paralipomena § 1.

⁴⁴ No espaço cultural alemão, um dos traços distintivos do iluminismo alemão (*Aufklärung*) é a inexistência de um sentimento anticlerical – que por sua vez deu a tônica ao iluminismo francês. Os *aufklärers* alemães possuíam, quase todos, profundo interesse e sensibilidade religiosas, e almejaram uma reformulação das formas de religiosidade.

5.10

Da *Aufklärung* e sua influência na recepção filosófica e secularização dos temas teológicos

Para situarmos a questão do fenômeno da *Aufklärung* no panorama alemão, trazemos a questão do historiador francês Philippe Goujard⁴⁵, segundo a qual não é incomum entre historiadores europeus opor, de uma maneira generalizada, os franceses – capazes de realizar as revoluções, mas medíocres no desenvolvimento da teoria – aos alemães – mais capazes de teorizar as revoluções sociais do que de fazê-las. Sob este prisma, um longo e errôneo consenso teria emergido no que comumente se considerou como a oposição entre certa timidez da burguesia alemã e o radicalismo político da burguesia francesa, sublinhando nesta suposta timidez a tendência dos alemães a preferir o idealismo especulativo à vontade de mudar o mundo. Sem dúvida, a pecha do idealismo colou nos filósofos alemães como recusa geral à participação prática nas coisas do mundo. Essa questão se torna mais ampla e complexa, e mesmo intrigante, se considerarmos que o Iluminismo diz respeito aos dois países. Ainda que iniciado na França, o iluminismo penetrou fortemente na Alemanha, mas tomando desde os seus inícios um tom inteiramente próprio. A nomenclatura mesma se diferenciou, pois se na França esse racionalismo humanista foi chamado de “Iluminismo”, na Alemanha ele foi “rebatizado” como *Aufklärung*, que se costuma traduzir como “esclarecimento”.

Segundo Goujard⁴⁶, são duas as razões que podem justificar uma crítica a esse julgamento errôneo: primeiro porque a diferença entre os dois povos no que concerne às *Luzes* presume a revolução francesa como um modelo; segundo, e acima de tudo, que tal julgamento esquece que a oposição teoria-prática ou abstrato-concreto foi concebida apenas no século XIX. De todo modo, para além das origens dessa oposição franco-alemã, a chave de leitura de Goujard é a afirmação de que o movimento da *Aufklärung* assimilou o pensamento e a ação, **tornando o próprio pensamento uma ação**. Em que sentido?

A educação, que foi o centro das atenções das sociedades de pensamento alemãs, foi concebida como uma ação para a transformação da sociedade. Aos

⁴⁵ Professor de História Moderna na Universidade de Rouen.

⁴⁶ GOUJARD, P. *Les Aufklärer : « misère allemande » ou impuissance structurelle ?* Revue d'histoire critique, V.86/2002. <https://journals.openedition.org/chrhc/1717>

olhos da maioria dos pensadores esclarecidos, a educação, como meio de libertação do obscurantismo, era muito mais eficaz do que uma revolta popular que muitos encaravam com desconfiança.⁴⁷

Assim, para o autor, “a questão é medir os efeitos de sua ambição [dos alemães] de mudar o mundo alterando os valores dominantes da sociedade”.

Podemos afirmar com base no postulado de Goujard, que a *Aufklärung* deveria ser vista como um *movimento de pensamento de ordem ativa*, cuja ambição era realmente fazer não só uma transformação revolucionária, mas principalmente uma **transformação das mentalidades** e consequentemente a mudança revolucionária na vida prática! Essa revolução seria indubitavelmente de tipo *copernicana*⁴⁸, segundo a filosofia do pensador mais ilustre da época da *Aufklärung* Alemã, Kant. Assim, se por um lado podemos apontar como característica marcante da *Aufklärung* – aquilo que a diferencia do Iluminismo francês – o **ceticismo em relação às revoltas**, por outro lado podemos também assinalar uma semelhança fundamental, isto é, a de que ambas as nações partilharam nas Luzes a crença segundo a qual o pensamento é não apenas um motor para a ação, mas é também ele a própria ação.

Temos de convir, no entanto, que a ausência na Alemanha de um evento das proporções da Revolução Francesa direcionou o percurso alemão para outras sendas. No que diz respeito à história, o anticlericalismo que marcou o iluminismo francês – e que foi importante combustível para a Revolução – se diferenciou enormemente na Alemanha. Como lembramos, ao analisar a biografia de Leibniz, pelo menos desde o Tratado da Vestfália os conflitos armados não mais se davam entre os Estados Alemães, a despeito de suas diferentes crenças, e os seus Príncipes Eleitores viviam realmente o estado de paz (religiosa) desejado pela população e pensado por aquele ambiente intelectual no qual se destacou Leibniz. Justamente, Leibniz era um dos elementos mais notáveis pertencentes ao que os historiadores,

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ No prefácio da *Crítica da Razão Pura*, sua obra magna, Kant descreve sua época como uma época da crítica: crítica da religião, da política e da própria razão. No texto “O que é Esclarecimento” (*Aufklärung*), o filósofo defende que as pessoas não devem submeter seu pensamento à orientação da religião, e tampouco do Estado (política): mas apenas à orientação de sua própria razão. Nesse sentido, o Esclarecimento para Kant é libertador do ser humano, torna-o livre pelo uso da razão, “*liberando-o daquilo que chamou de tutela...é, pois, uma crença de um mundo melhor não mais por graça divina, e sim pela possibilidade racional do desenvolvimento das capacidades do homem*” (BARRETO). É com Kant, segundo Caygill, que se inicia a terceira fase da *Aufklärung* alemã, aquela “que procurou combinar ceticismo crítico e rigor sistemático”.

Goujard incluído, chamam a nascente "burguesia de talento" alemã: um extrato social que surgiu desde a segunda metade do século XVIII, especificamente na Alemanha. Mas o que é a “burguesia de talento”? É um fenômeno decorrente do que pode ser atribuído como o esforço de paz na Alemanha para a eliminação dos conflitos religiosos. A “burguesia de talento”, nascida nos tempos de paz, era constituída de uma composição heterogênea de estudiosos, pensionistas, médicos, advogados, engenheiros e todo o tipo de profissional liberal, a qual se agregavam também os milhares de clérigos com suas diferentes confissões religiosas, que considerava que sua missão na sociedade alemã era propagar, educar e reunir o povo alemão em torno de valores e ideias comuns: aqueles da *Aufklärung*. Com o objetivo, entre outros, de direcionar e unir os alemães no âmbito de uma ética e de uma moralidade estrita da vida prática, ao invés de transmitir dogmas (de tipo religioso principalmente) que acarretariam novamente divisões funestas para a sociedade.

O progresso cultural, segundo Goujard, que essa classe propiciou na Alemanha foi inegável e, por vezes, assombroso, pois ao final do século XVIII o nível de publicação e de alfabetização era maior do que o alcançado na França. Para Goujard, um dos resultados do fenômeno da “burguesia de talento” na Alemanha se deu assim:

essa massa de pessoas, de algum modo, estava fora das "comunidades" baseadas na afiliação religiosa...[e] o que reforçou seus traços identitários comuns foi a referência ao discurso universalista do Esclarecimento, o que lhes permitiu duplamente, de um lado, transcender limites confessionais e, por outro, demonstrar seu desejo de pôr fim ao confessionalismo, que se tornara mais um aprisionamento do que uma maneira de praticar a tolerância.⁴⁹

Ainda no que concerne ao perfil mais geral da burguesia alemã no século XVIII, havia que se levar em conta que a “burguesia de talento” procurava se diferenciar e, sobretudo, se afirmar diante dos extratos da burguesia patricia, rentista, e da burguesia tradicional, normalmente capitaneada pelos mercadores e homens de negócios. Com mais celeridade do que os outros extratos da burguesia intimamente ligadas com a economia, essa “burguesia de talentos” lançou mão – no intuito ter um reconhecimento no seio da sociedade alemã – de um procedimento

⁴⁹ GOUJARD, P. *Les Aufklärer : « misère allemande » ou impuissance structurelle ?* Revue d'histoire critique, V.86/2002. <https://journals.openedition.org/chrhc/1717>.

que se tornou extremamente popular no país, qual seja, a criação de clubes e sociedades onde poderia manifestar e expor seus “valores e conceitos da vida social e cultural construído a partir de certos temas da Filosofia do Esclarecimento”.⁵⁰

Na Alemanha do século XVIII tais associações se espalharam muito rapidamente, tornando-se o centro dos encontros de todos os cidadãos que compartilhavam e pretendiam disseminar os ideais do *Esclarecimento*. Tais associações ganharam o nome de *Verein*, e assumiam as formas mais diversas: desde sociedades de leitura – em que se ofertava aos membros a oportunidade de ler as publicações e revistas, que se multiplicavam na Alemanha – até as sociedades patrióticas – preocupadas em pensar as reformas concretas para a sociedade alemã – e mesmo as Lojas Maçônicas. Não obstante a multiplicidade de diferenças de preocupação e de localização geográfica, o nexos comum destas associações eram os valores da *Aufklärung*. Ora, um dos aspectos mais importantes da *Aufklärung* era o da *Bildung* – mais um conceito alemão que corrobora para nosso objetivo de demonstrar a laicização do tema do messiânico.

5.11

Da *Bildung* e do fenômeno alemão de assimilação intelectual

O termo *Bildung* em alemão corresponde a um complexo conceito que diz respeito à formação pessoal, e que encontra um correlato conceitual na ideia de *paideia* grega. A *Bildung* não era propriamente a educação, pois tal conceito não pode ser medido por graus de escolaridade obtidos, ou mesmo por qualquer tipo particular de carreira; a *Bildung* era uma ideia que englobava um processo contínuo de aperfeiçoamento dos talentos de cada indivíduo através do desenvolvimento de um exercício crítico e contínuo de sua razão. Na chamada “burguesia de talentos”, a *Bildung* era não apenas o processo de formação de seus participantes, mas também a característica mesma de sua identidade como grupo. Como não é o caso de entrarmos num aspecto tão complexo da cultura alemã, remetemos à Suarez⁵¹, em que o conceito de *Bildung* é desenvolvido em profundidade, destacando basicamente quais poderiam ser as cinco etapas deste processo de formação:

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ SUAREZ, R. *Notas sobre o conceito de Bildung (formação cultural)*. Revista Kritérion, Vol. 46, nº 112. Belo Horizonte, 2005. On-line.

Bildung 1. como trabalho, 2. como viagem, 3. como tradução, 4. como jornada à Antiguidade e 5. como prática filológica.

A autora cita Antoine Berman, que desenvolve a definição de *Bildung* sublinhando a sua dimensão pedagógica e a sua aproximação com a arte:

A palavra alemã *Bildung* significa, genericamente, "cultura" e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem; *Einbildungskraft*, imaginação; *Ausbildung*, desenvolvimento; *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade; *Vorbild*, modelo; *Nachbild*, cópia; e *Urbild*, arquétipo.⁵²

Assim, a *Bildung* é um conceito utilizado para referir-se não apenas ao grau de "formação" de um indivíduo, mas também de aspectos de sua língua, de sua arte e de sua cultura, contendo também uma forte conotação pedagógica que designa tal "formação" como **processo**. Tal ideia de *processo* foi imortalizada na invenção literária alemã chamada de *romance de formação*, cujo primeiro grande exemplo é o livro "*Os anos de juventude de Wilhelm Meister*", de Goethe. Ali, o personagem, **em seus anos de aprendizado**, aprende somente uma única e decisiva coisa: aprende a formar-se (*sich bilden*). O que tentamos mostrar com esta pequena digressão pela *Aufklärung* alemã – e o seu corolário, a *Bildung* – é que para além das limitações impostas pelo ambiente familiar e pela sociedade, os homens e mulheres alemães construíram um ambiente cultural em que se dava entre as pessoas trocas num mundo (intelectual) caracterizado pelo livre jogo de ideias, cujo objetivo era a instrução recíproca. Nesse ambiente, longe da esfera da vida familiar e da profissão, todos podiam aperfeiçoar sua cultura geral e cultivar as dimensões de sua individualidade – de modo que o *Aufklärer* alemão não fugiu para o etéreo mundo das ideias como vulgarmente se pensa (aquela dicotomia que Goujard critica): pelo contrário, os alemães consideraram que a *Bildung* (o processo de formação pessoal) era a melhor maneira de transformar a sociedade em uma associação de cidadãos organizados, livres e iguais. Em outras palavras: os alemães passaram a acreditar que a transformação das relações sociais envolvia uma melhora do indivíduo, o que só era possível se o corpo social adotasse novos valores

⁵² Ibidem.

em conjunto. É também aqui que a dimensão crítica do esclarecimento alemão deve ser buscada, pois “a *Bildung* era subversiva na medida em que pretendia libertar os indivíduos sobre os quais a dupla tutela do pertencimento a uma ordem e uma confissão pesava”.⁵³

O que se deve salientar aqui é o aspecto racional, para além das questões religiosas, de um ambiente cultural dominado por uma perspectiva crítica do pensamento, em que até mesmo os temas da religião (como o motivo do messiânico, por exemplo) devem ser considerados sob uma perspectiva outra, crítica – o que nos leva a reconsiderar, conforme o mesmo Goujard, o caráter aparentemente moderado e pouco revolucionário da *Aufklärung*.

Esse é mais um passo do pensamento alemão no que diz respeito à evolução da ideia messiânica de um tema religioso para um tema de cores seculares e filosóficas.

5.12

Das gerações [judaico] alemãs de filósofos, desde a *Aufklärung* até Hans Jonas

O historiador italiano Enzo Traverso – observando um fenômeno analisado por filósofos e intelectuais já a partir da segunda metade do século XIX – sugere aplicar sobre a *intelligentsia* judaica alemã, aquela que apareceu e prosperou durante todo o período de ouro da filosofia germânica, o conceito de geração intelectual proposto por Karl Mannheim⁵⁴ (1893/1947). O propósito de citar Mannheim cabe aqui, pois dele surge o postulado (novo) de um conceito sobre

⁵³ GOUJARD, P. *Les Aufklärer : « misère allemande » ou impuissance structurelle ?* Revue d'histoire critique, V.86/2002. <https://journals.openedition.org/chrhc/1717>.

⁵⁴ O estudo de Mannheim rejeita a visão positivista da história em que prevalece a temporalidade. Mannheim se coloca ao lado dos alemães, especialmente de Dilthey, para formular sua teoria. Diz Mannheim: “Indivíduos que crescem como contemporâneos experimentam nos anos de maior disposição à receptividade, mas também posteriormente, as mesmas influências condutoras tanto da cultura intelectual que os impressiona como da situação político-social. Eles constituem uma geração, uma contemporaneidade, porque essas influências são homogêneas. Justamente por essa mudança - de que a contemporaneidade não significa uma data cronológica no histórico da humanidade, mas uma similaridade de influências existentes -, a questão colocada escapa de um plano que tendia a converter-se em uma aritmética mística, ao domínio da simples compreensão da temporalidade interior que pode ser percebida”. MANNHEIM, K. *O problema sociológico das gerações*. [tradução: Cláudio Marcondes], In Marialice M. Foracchi (org), *Karl Mannheim: Sociologia*, São Paulo, Ática, pgs. 67-95.

gerações não definido apenas a partir de uma sucessão de faixas etárias, mas articulado em torno de sequências de acontecimentos históricos que fazem o papel de eventos fundadores. O conceito de Mannheim se aplicaria a este momento único da história judaica da Alemanha (e, afinal, também da história de Israel) – e talvez o exemplificasse de maneira mais clara a ideia de *intelligentsia* judaico-alemã. Hermann Cohen já dissera que, desde o século de ouro espanhol, um fenômeno de florescimento como este não acontecera, qual seja: o da assimilação judaica no seio de uma cultura poderosa, ou como diz o filósofo a respeito desse encontro, a excepcional união do “*Geist alemão com a tradição e o espírito judaico*”. (E aqui sublinhamos que a *démarche* de Traverso se aplica também a todo o conjunto dos filósofos alemães, isto é, também aos filósofos não judeus, pois se o *Geist* alemão exerceu enorme influência no *espírito judaico*, também o *judaísmo* exerceu forte influência no *Geist* alemão, em virtude da participação enorme desta etnia no seio da cultura alemã).

É impossível elencar o sem-número de informações a respeito destas gerações de judeus-alemães que nos fornece Traverso, e que formaram uma linhagem através de variados temas, entre os quais o do messiânico. Nesse sentido indicamos fortemente a leitura do escrito do historiador⁵⁵ (mas também de Derrida, Cohen, Bouretz, etc, que se dedicaram também aos pensadores judeus-alemães) como complementar a quem queira entender essa *philia*, que uniu não só os pensadores judeus-alemães e não alemães entre si, mas a toda a comunidade (judaica e não judaica) de língua alemã em sua época de ouro, de Berlim à Praga, de Viena à Budapeste. O fato é que Traverso aponta em seus estudos basicamente, do final do século XVIII até o início do século XX, **seis ou sete gerações de pensadores judeus-alemães** – que abarcam o período de cerca de um século e meio, entre o início da emancipação intelectual com Mendelssohn até o final dela, com o advento de Hitler e a morte de Benjamin. Estas gerações estão ligadas em pontos comuns, identificados através do postulado de Mannheim. É necessário primeiro distinguir entre grupos etários e gerações intelectuais. Os grupos etários seguem um curso biológico linear, mas os grupos intelectuais são sujeitos aos avatares e acontecimentos que configuram as viradas histórica: desse modo as gerações intelectuais não se apresentam como entidades homogêneas e muitas

⁵⁵ TRAVERSO, E. *Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles*. Revue Germanique Internationale, n°5, 1996, pgs.15-30. Online.

vezes os seus integrantes nem sequer tem a consciência de pertencer a um todo. Tais gerações são estruturadas por questões culturais comuns, o que permite, por exemplo, propor que a questão da “identidade judaica”, como formadora de toda uma geração, vai de Moses Mendelssohn (1729/1786) a Walter Benjamin (1892/1940) – e o mesmo seria com a questão do messianismo, que intrigou não apenas aos judeus, mas a maior parte do grupo pertencente à era de ouro da filosofia alemã. A grande geração judaico-alemã, *Lato sensu*, é apontada por Traverso como começando na geração capitaneada por Mendelssohn, passando pelos salões de Berlim⁵⁶, pela da *Wissenschaft des Judentums* (Ciência do Judaísmo), às gerações de Marx, depois à geração de Cohen e finalmente àquela das guerras, de Benjamin, Husserl, Arendt, Heidegger e Jonas. É preciso chamar a atenção que o colapso da última geração dos pensadores judeus-alemães coincide com o colapso da filosofia alemã: e o nome deste colapso é o genocídio de Auschwitz. (Seguindo tal raciocínio, o que significaria para a filosofia no Brasil a perpetração do genocídio da população brasileira pobre pelo governo militar-civil-religioso atual? A filosofia teve sua *débâcle* neste país?) É desolador perceber que todas as respostas às semelhantes crises de identidade que perpassaram as diferentes gerações de pensadores judeus em relação ao *Geist* alemão – durante este século e meio – tiveram como uma resposta definitiva o extermínio (e aqui pensamos estritamente na parte judia das gerações). Diferentemente dos filósofos de sua geração, Jonas foi realmente, como disse Hannah Arendt, um visionário em relação aos acontecimentos que se dariam, e esta é uma das características de seu (anti)messianismo. Uma mescla de desilusão contínua no porvir com uma aguçada percepção histórica e senso de responsabilidade foi o que lhe permitiu escapar, por exemplo, dos campos de concentração e mesmo da morte (o que não aconteceu a Arendt, presa duas vezes em campos de concentração, mas salva por Peggy Gugenheim – e também a Benjamin, preso num campo na França e cometendo o suicídio na fronteira da Espanha quando dos nazistas no seu encalço). É verdade também que, tendo nascido na última geração de filósofos judeus-alemães, talvez

⁵⁶ “A primeira verdadeira geração intelectual de judeus foi formada na virada do século, entre a Revolução Francesa e a Restauração. Se quiséssemos dar-lhe um nome, poderíamos chamá-lo como a geração de salões judeus em Berlim, que foram animados entre 1790 e 1806 por Henriette Herz (1764) e Rahel Varnhagen (1771). Do Haskalah e já assimilado - ainda impregnado de uma tradição judaica - seus representantes viveram a experiência efêmera, mas real, de um encontro, em nome da filosofia e da literatura, com as mais notáveis personalidades do mundo. a cultura alemã de seu tempo, de Goethe a Schleiermacher, dos irmãos Schlegel a Humboldt.

por essa razão ele tenha tido uma visão panorâmica privilegiada deste todo que era a Alemanha.

Traverso escreve uma bela metáfora sobre a linhagem que compõe a cultura judaico-alemã e da qual Jonas foi uma espécie de profeta final: “A Alemanha parece-nos um continente afundado da história, como um meteoro luminoso que, uma vez expulso do planeta, continua a iluminar as noites com a sua luz ofuscante mas agora indescritível”.⁵⁷ A metáfora de um meteoro parece perfeita para uma linhagem de intelectuais cujos membros muitas vezes nem sequer tinham consciência de pertencer a um todo⁵⁸, muito menos que estivessem estruturados por questões culturais comuns para as quais apresentavam respostas diferentes. Uma coisa é certa: a questão comum da identidade judaica no seio de um ambiente de alta reflexão filosófica e política, como aconteceu na Alemanha do período, perpassou todos os intelectuais judeus, e não apenas os filósofos, mas também aqueles que se dedicavam às diferentes áreas da vida pública. É preciso abrir aqui um parêntese para sublinhar que nas universidades alemãs como um todo no final do século XIX a presença de estudantes judeus representava 10% do total, sendo que a população judaica na Alemanha correspondia a 1%: esse dado mostra a quantidade de pessoas de uma mesma etnia que, devido à sua alta formação cultural, influíam na vida alemã formando uma verdadeira *intelligentsia*⁵⁹. Ainda que uma influência à parte, já que a Alemanha, diferentemente de outros países europeus – como a França e a Itália – impedia sistematicamente a entrada dos judeus na burocracia ou na máquina do Estado – bem como impingia fortes restrições a sua

⁵⁷ TRAVERSO, E. *Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles*. Revue Germanique Internationale, n°5, 1996, pgs.15-30. Online.

⁵⁸ A família Scholem em Berlim. Entre quatro irmãos, no rescaldo da Primeira Guerra Mundial, haverá um sionista e historiador da Cabalá (Gershom), um líder comunista (Werner) e um ardente pan-germanista (Reinhold). Não é difícil compreender, nessas opções contraditórias e incompatíveis, tantas respostas à mesma crise de identidade.

⁵⁹ Traverso faz uma lista de judeus-alemães desta intelligentsia: “Arnold Zweig (1887) e Joseph Roth (1894), o cineasta Fritz Lang (1890) e os compositores Hans Eisler (1898) e Kurt Weill (1900), o fotógrafo John Heartfield (1891) o pintor Felix Nussbaum (1904), o crítico Kurt Tucholsky (1890) o dramaturgo Ernst Toller (1893). Na historiografia, se opunham figuras como o marxista Arthur Rosenberg (1873) e o conservador Ernst Kantorowicz (1895); na sociologia se afirmava a rica atividade do ensaísta Siegfried Kracauer (1889), seguida das obras de intelectuais mais jovens como Norbert Elias (1897) ou os representantes da escola de Frankfurt, de Max Horkheimer (1895) à Theodor W. Adorno (1903), de Herbert Marcuse (1898) à Friedrich Pollock (1894), de Erich Fromm (1900) à Leo Löwenthal (1900). O pensamento messiânico judeu, marcado por um forte colorido utópico, se exprime notadamente nas obras dos filósofos Franz Rosenzweig (1886) Ernst Bloch (1885), do historiador da Kabala Gershom Scholem (1897) e do crítico de arte Walter Benjamin (1892). “

presença nas universidades. Mas é mesmo essa exclusão dos judeus-alemães da vida do estado e, conseqüentemente uma vida, digamos marginal, – mas paradoxalmente, por seus altos estudos, inclusos na burguesia alemã via cultura – que os tornou “a encarnação típica ideal da “intelligentsia livre” (*freischwebende Intelligenz*) teorizada pelo mesmo Mannheim em 1929”⁶⁰. Essa mescla de ascensão socioeconômica dos judeus a uma média e alta burguesia foi aquilo que acentuou ainda mais a enorme contradição entre esse ingresso na alta educação alemã (*Bildung*) e as horríveis discriminações sociais acima referidas, criando um espírito anticonformista e até mesmo revolucionário dentro da comunidade aparentemente assimilada. A figura de Hans Jonas se destaca nesse meio por um anticonformismo de outra ordem: pertencente à alta burguesia, muito rico e extremamente educado, Jonas teve condições de colocar-se em um lugar privilegiado que lhe proporcionou desenvolver, e aplicar, um olhar mais arguto, senão visionário, a catástrofe que se formava. Não é à toa que foi o único filósofo que pegou literalmente em armas contra Hitler. A história dos pensadores judeus alemães atravessa assim um caminho que não leva à terra prometida: iludidos, (com exceção de Jonas), com a ideia de uma assimilação aberta século e meio antes pelo ambiente da *Aufklärung* – que acolhia de bom grado todo esforço intelectual, e assim as grandes contribuições destes pensadores – atravessaram um deserto que não os levou ao oásis: mas à dissimilação e à aniquilação. O que podemos destacar aqui é que não obstante a constante e permanente condição de alteridade destes filósofos – (no caso dos judeus uma dupla condição de alteridade: ser filósofo já não implica uma condição de alteridade?) – havia sempre um traço de germanidade e um ambiente de cosmopolitismo que os impediu de ver com clareza o que Jonas logo cedo entendeu: a impossibilidade de qualquer redenção. O pensamento de Jonas foi aquele de um judeu-alemão consciente desde sempre de sua marginalidade, o que lhe dava um lugar privilegiado como intérprete e como consciência crítica da sociedade que o excluía – mas da qual, internamente, também fazia parte. Ao fim, sua crítica *interna* da sociedade alemã abriu caminho para sua saída desse círculo mágico – o de Heidegger, por exemplo – e tal característica marcou para sempre sua originalidade. Impedindo-o de fazer parte de um todo, sua experiência

⁶⁰ TRAVERSO, E. *Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles*. Revue Germanique Internationale, n°5, 1996, pgs.15-30. Online.

paradoxalmente expandiu esse todo às últimas consequências via uma filosofia do orgânico, para além de qualquer horizonte de chegada messiânica humana, ou o que seja.

5.13

Dos “mestres da suspeita”: a genealogia do (anti)messianismo entre filósofos alemães e judeus-alemães

Encontramos a expressão “*mestres da suspeita*” na obra *Da Interpretação*, de Paul Ricoeur, indicando os pensadores Karl Marx (1818/1883), Friederich Nietzsche (1844/1900) e Sigmund Freud (1856/1939) como aqueles que, *suspeitaram* das ilusões da consciência.⁶¹ Segundo Santos

a denominação “mestres da suspeita” ... justifica-se pelo fato de {Nietzsche, Freud e Marx} terem questionado a cultura ocidental e elaborado considerações que permitiram pensar o ser humano e suas relações com o mundo sob uma ótica distanciada das abstrações metafísicas. O questionamento da razão ocidental, empreendido por esses pensadores, levou à percepção das práticas violentas que subjazem às relações humanas.

Na análise das ilusões e das práticas violentas – que subjazem em uma consciência *aparentemente* dominada pelos sujeitos – está implicado evidentemente o escrutínio dos temas da religião e da teologia, bem como seus desdobramentos na vida dos homens. Não é possível entrar aqui em profundidade na *démarche* de Ricoeur, e não é o caso: o propósito é compreender a expressão “mestres da suspeita” no modo como ela se tornou popular entre os estudiosos da religião: um modo, digamos, negativo e redutor. De fato, a expressão foi popularizada por muitos teólogos e usada, de maneira equivocada, para apontar os três pensadores – Marx, Nietzsche e Freud – como aqueles que escreveram *sobre e contra* a religião – e assim são apontados e criticados superficialmente nas aulas de religião pelos teólogos mundo afora, especialmente os católicos. Com efeito, algumas análises destes pensadores abordaram de maneira contundente os assuntos religiosos, colocando-os sob intensa crítica: mas tais análises representam apenas uma parte da sua imensa contribuição.

⁶¹ SANTOS, N. A violência segundo os mestres da suspeita. *Litterata | Ilhéus* | vol. 6/2 | jul.-dez. 2016. Online.

De todo modo, o recorte aqui obedece ao fato de todos os três terem se ocupado do tema da crítica à religião, mas também por terem feito tal crítica dentro do ambiente intelectual já secularizado do século XIX – *o que lhes valeu a “suspeita” dos teólogos*. Outrossim, pensamos que é um excelente exemplo de uma *geração* insuspeitada– aquelas as quais nos referíamos na seção anterior. Com efeito, a contradição entre as disciplinas filosofia e teologia a partir do racionalismo do esclarecimento acentuou as polêmicas em torno das tradições religiosas milenares da sociedade europeias: contudo, em Nietzsche, Freud e Marx os estudos religiosos e teológicos já estavam totalmente inseridos na economia que a disciplina história da filosofia inaugurou desde sua influência leibniziana. Destacar esses autores, judeus e não judeus significa verificar que essa crítica da religião estende-se a inúmeros temas a ela conexos, ao messiânico em especial, de maneira que podemos – ao elencarmos suas *démarches* sobre o messiânico – inferir neles uma *geração* seguindo na direção de Jonas.

Não à toa, todos os três, sem exceção, tornaram-se filósofos inspiradores do pensamento contemporâneo. Em suas obras, uma linha comum os caracterizou: a de uma crítica demolidora do messiânico, em algumas das mais surpreendentes reinterpretações histórico-filosóficas do tema. Nos referimos respectivamente às obras *O anticristo*, *O Homem Moisés e a religião monoteísta* e *Introdução à crítica à filosofia do direito de Hegel*, as quais examinaremos de perto. Dito isso, é preciso – ao entrarmos na obra de cada um destes autores – manter a seguinte pergunta: “de que maneira esses pensadores foram antimessiânicos, tal como postulamos que foi Hans Jonas?” Defendemos que eles revelaram seu (anti)messianismo quando ensaiaram inverter as hierarquias religiosas e antropocêntricas (Marx de maneira ambígua) e, com isso, relativizar a importância humana em relação ao mundo vivo. Isso ficará mais claro na análise dos livros acima citados. De todo modo, iremos comentar as obras citadas acrescentando outras três passagens destes filósofos em que se dá explicitamente a recusa da figura do homem como único detentor da solução para algo como um acordo ético, tal como buscava a filosofia clássica – e, por conseguinte, do desmonte da estrutura messiânica da espera de um fenômeno ou uma figura de ordem redentora e restauradora de uma justiça permanente.

5.14

Do (anti)messianismo de Nietzsche

No texto *Verdade e mentira no sentido extramoral* do jovem Nietzsche, publicado postumamente, mas escrito em 1873, lemos no início:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer.⁶²

Na passagem, Nietzsche indiscutivelmente relativiza o *protagonismo* do homem. Sim, a espécie humana é localizada como um rápido acidente num vasto universo, mas um acidente “inteligente”, a saber. É importante ressaltar que a passagem foi escrita logo após sua experiência na guerra Franco-Prussiana (1870/71), quando por sua então cidadania suíça foi designado para trabalhar em hospitais de campanha – não foi ao *front* graças a sua fragilidade física. A experiência atroz, que interrompeu bruscamente sua docência em Basel, o arremessou na direção de uma concreta, devastadora e trágica experiência da morte. A condição dos feridos que tratou como enfermeiro de guerra era tão terrível – não havia então assepsia – que a maioria absoluta dos ferimentos se tornavam dramaticamente fatais para aqueles de quem Nietzsche *devia* cuidar.

Em uma carta de 1867, 6 anos antes, Nietzsche afirmara que “todo trabalho tem uma importância ética, [e] o esforço de se concentrar em um assunto, é como uma pedra que cai em nossa vida interior, a partir do círculo menor se formam círculos maiores...”.⁶³ Se realmente é genuíno que sua personalidade sentia o trabalho como uma poderosa jornada ética – o esforço provindo dela repercutindo infinitamente em nós – é preciso refletir sobre o que a experiência bélica trouxe ao filósofo: é bem provável que o do absurdo da guerra (e sua experiência nela) trouxe, ou reforçou, em Nietzsche, uma percepção aguda da solidão do homem frente às

⁶² NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*. Abril: São Paulo, 1988, pg. 25.

⁶³ Carta à Deussen.

forças monstruosas do mundo. Essa percepção também pode ter respaldado a sua consequente aversão a todo o tipo de otimismo *capaz de esperar, ou de ter esperança*, em suma: fundamentou o descrédito em qualquer coisa parecida com uma salvação. É possível, na verdade, ler a obra de Nietzsche como uma elaboração gigantesca e hercúlea sobre essas forças do universo, forças trágicas, onde um dos alvos é esse mesmo otimismo. Otimismo que não via, aliás, como um valor, mas como característica da sociedade burguesa desejosa de *atualidade*: ao contrário, o filósofo se posicionava contra o atual, contra o tempo, na recusa daqueles valores de sua época. Em outra carta, destinada a sua irmã, datada de 1865, escreve “Nossa busca tem por objetivo a tranquilidade? A paz? A felicidade? Não, apenas a verdade, mesmo quando repulsiva...aqui se separam os caminhos do homem: quem busca a felicidade crê, quem busca a verdade indaga...”. (A *démarche* é visionariamente anti-“autenticidade”, veremos mais tarde). É evidente que Nietzsche não buscava no pensamento o consolo, o apaziguamento; mas o trágico: isto é, um destino (grego) não transcendente, um destino como *realidade* que escapa ao homem. É importante ressaltar que a *démarche* de Nietzsche não postula o *rebaixamento* da figura do homem, mas situa esta figura diante de uma perspectiva existente e real de um universo gigantesco, onde o *animal “inteligente”* deve prescindir de sua *soberba* e de seu desejo de poder e de controle desmesurado sobre as coisas. O deslocamento do tipo copernicano da figura do homem como central é decididamente um gesto secularizador, antirreligioso e, especialmente, antimessiânico quando relativiza a potência temporal da espera.

Mas entremos em *O Anticristo* – *démarche* antimessiânica por excelência. Logo no início da seção § 8 Nietzsche estabelece: é “necessário dizer quem julgamos como o nosso oposto – os teólogos e todos os que possuem sangue de teólogo nas veias –, como oposto a toda a nossa filosofia”.⁶⁴ Ao posicionar os teólogos como os principais destinatários de sua crítica – indicando o que poderia ser origem da popularização da expressão *mestres da suspeita* entre eles – Nietzsche acentua profundamente a trincheira entre a filosofia e a teologia, sobretudo a teologia protestante-cristã. Mas *O Anticristo*, afiada análise do cristianismo e considerado com enorme desconfiança entre os estudiosos das religiões, dispara igualmente sua crítica à filosofia e aos filósofos. Na sequência desta mesma seção

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. L&PM: Porto Alegre, 2011, pg. 21.

escreve: “reencontrei o instinto teológico da soberba em toda a parte onde alguém hoje se considera “idealista” – onde, graças a uma linhagem superior, alguém se arroga o direito de olhar a realidade ativamente e como se não a conhecesse.” O “idealismo” alemão é aqui atacado como um fenômeno bizantino e os filósofos alemães não passam para Nietzsche de teólogos travestidos de pensadores: o “perfume” teológico que se encontra neles é uma constante. Na seção imediatamente posterior, a de número §9, Nietzsche informa o leitor que “desenterrou” o “instinto teológico”⁶⁵ por toda a parte, e que tal *instinto* – como contrário ao racional – “é a forma de falsidade mais difundida, autenticamente subterrânea que há na terra”. Precisamos ressaltar que o ataque aos filósofos está destinado também ao modo como é feita a filosofia, e não à filosofia mesma: é esse o esforço de Nietzsche em seu diagnóstico.

Em seguida, na mesma seção § 9, o ataque aos teólogos é reiterado na afirmação de que aquilo que “um teólogo considera verdadeiro deve ser falso: temos aí quase um critério de verdade”. Deste postulado é possível extrair um exemplo privilegiado, e dos primeiros, da posição intelectual de um filólogo submetido aos rigorosos critérios da história da filosofia, aqueles impostos no quadro geral do pensamento alemão: isto é, um intelectual habituado e extremamente habilitado às interpretações dos textos antigos e, conseqüentemente, sabedor das manobras de leitura interpretativa que durante séculos caracterizaram as exegeses (teológicas) dos textos antigos e bíblicos. Não é apenas aos teólogos que é dirigida a objeção encontrada neste contundente critério de verdade: os critérios de verdade, logo falsidade, apontam também a *genética* existente entre os teólogos e filósofos que, para o autor, também estão à mercê de uma moeda falsa interpretativa, moeda corrente no decorrer dos séculos, como sugere na seção §12:

Se considerarmos que em quase todos os povos o filósofo é apenas a continuação do tipo sacerdotal, então essa herança do sacerdote, a cunhagem da moeda falsa diante de si mesmo, não surpreende mais. Quando se tem tarefas sagradas – por exemplo, melhorar, salvar, redimir a humanidade – quando se leva a divindade no peito, quando se é porta voz de imperativos do além, então, com semelhante missão, já se está do lado de fora de todas as valorações meramente racionais.⁶⁶

⁶⁵ Nietzsche chega a dizer na seção § 36 que “Somente nós, nós espíritos libertados, temos o pressuposto para entender algo que dezenove séculos entenderam mal”, ou seja, toda a história da filosofia precisa desta correção!

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. L&PM: Porto Alegre, 2011, pg. 26.

A pretensão de salvar e redimir a humanidade é, para além de uma crítica a ambos os grupos, também um verdadeiro gesto antimessiânico: os filósofos devem deixar as pretensões messiânicas de salvação do mundo. Para Nietzsche, expressões tais como “reino de Deus”, “vida eterna” e “Juízo Final” encontram seus correlatos na filosofia nos conceitos de “reino da moral”, “transcendência”, “absoluto” ou “verdade eterna”. Tais conceitos filosóficos são similarmente capazes de também representar sensatamente um mundo de ficção, aquele que a teologia cria alegre e despreocupadamente na sua ânsia de *falsificar a realidade*, ou no mínimo reprová-la *enquanto realidade dos homens*. Ambas as estratégias de falsificação, segundo Nietzsche, se complementam no sentido de que se constroem em oposição ao mal-estar com o *real*.

Na seção §25, no que diz respeito à teologia, Nietzsche exemplifica o uso pelo homem desta soberba criativa e das ficções messiânicas consequentes na história mesma de Israel: a gênese do messianismo para Nietzsche é a deturpação dos valores humanos perpetrada pela tradição rabínica como “história típica de toda desnaturação dos valores naturais...Jeová, o deus da “justiça” se torna um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que daí por diante interpretam toda felicidade como prêmio, toda infelicidade como punição pela desobediência a Deus...”⁶⁷ Os sacerdotes dos quais fala são precisamente os profetas, que manejam a potência da ideia messiânica de salvação, traduzindo para a língua da religião o passado *histórico* de seu povo e compondo boa parte dos documentos que se encontram na Bíblia, fazendo desta “um estúpido mecanismo salvífico de culpa em relação a Jeová”.⁶⁸ Para Nietzsche, nas mãos destes profetas messiânicos, “a grande época da história de Israel se tornou uma época de declínio...o exílio, a infelicidade prolongada, se transformou em uma punição eterna pela grande época – uma época em que o sacerdote ainda não era nada...”. Os dogmas instituídos por tais profetas – dogmas ataviados nos ouropéis do mantra “vontade de Deus” – trabalham permanentemente para a conservação do poder sacerdotal, isto é, para o triunfo da religião como sistema de pensamento a ser seguido, triunfo para o qual,

⁶⁷ Ibid., pg. 47.

⁶⁸ Ibid., pg. 48.

Dito sem rodeios, torna-se necessária uma grande falsificação literária, uma “sagrada escritura” – com toda a pompa hierática, com dias de penitência e gritarias de lamento por causa do longo tempo de “pecado”. Assim, todos “os assuntos da vida são ordenados de tal modo que o sacerdote se torne imprescindível em toda parte, em todos os acontecimentos naturais da vida, no nascimento, no casamento, na doença...”⁶⁹

Nesse sentido, segundo Nietzsche, o messianismo falsifica a história e o (anti)messianismo de Nietzsche é um apelo à salvaguarda da história. Aliás, o requinte do messianismo como falsificação da história pode ser visto na seção § 27, quando Nietzsche, refinando seu diagnóstico, aponta o cristianismo como uma “criação judaica” que nega o messianismo tradicional de Israel – e até mesmo a sua qualidade de “povo eleito” – ao criar um “tipo novo” de messianismo no qual pontifica um messias transcendente, que é o Cristo. Para Nietzsche “o caso é de primeira categoria: o pequeno movimento revoltoso que foi batizado com o nome de Jesus de Nazaré é o instinto sacerdotal que não suporta mais o sacerdote como realidade, a invenção de uma forma de existência ainda mais abstratizada, de uma visão do mundo mais irreal ...”⁷⁰ O antimessianismo de Nietzsche aponta para a irreabilidade do messiânico.

5.15 Do (anti)messianismo de Freud

Num pequeno e importante artigo chamado *Uma dificuldade da psicanálise*⁷¹ Freud escreve:

O narcisismo geral, o amor-próprio da humanidade, sofreu até o momento três duras afrontas por parte da pesquisa científica: a) o ser humano acreditou...que sua morada, a Terra, achava-se imóvel no centro do universo...b) No curso de sua evolução cultural, o homem se arvorou senhor das demais criaturas...todos sabemos que ...Charles Darwin e seus colaboradores puseram fim a essa presunção...c) a terceira afronta, de natureza psicológica, é talvez a mais sentida...o homem sente-se soberano em sua própria mente...[mas] o Eu não é senhor em sua própria casa.⁷²

O texto freudiano é bem mais rigoroso no ataque ao antropocentrismo que *Verdade e mentira num sentido extramoral*; lá, o homem é colocado apenas como

⁶⁹ Ibid., pg. 49.

⁷⁰ Ibid, pg. 51.

⁷¹ Publicado em 1917 na revista Imago.

⁷² FREUD, S. *Uma dificuldade da psicanálise*. Obras Completas vol. 14. Cia das Letras: São Paulo, 010, pgs.241-251.

um ponto no universo; em Freud a novidade é a descoberta do *inconsciente* através do desenvolvimento da nova teoria que é a psicanálise. É o *inconsciente* o motivo do terceiro golpe no narcisismo humano, golpe perpetrado pelo próprio Freud. O ponto no universo que é o homem, tem – além de sua incomensurável solidão como espécie animal “inteligente”, em galáxias cintilantes – um outro fardo: *esse animal inteligente não controla absolutamente a si mesmo*. Os conteúdos que sempre pensara controlar em seu *cogito*, podem ocupar um lugar outro que não o da presença a si consciente. As neuroses, a loucura, as doenças psíquicas e todos os processos mentais que escapam da compreensão racional motivam crer na existência desta parte independente, o inconsciente.

Posto isto, podemos iniciar a análise do *Moisés* de Freud apresentando-o como um ensaio que pretende demonstrar que o poder do inconsciente no homem *pode* se reproduzir como poder inconsciente de um grupo humano ou mesmo da humanidade. Da mesma forma que a impossibilidade do domínio (completo) do Eu se dá em cada indivíduo, também a consciência coletiva estará para Freud fora do domínio desta coletividade: pois ali também habita o poder inconsciente de um grupo, de uma nação ou mesmo de massas – que estará, igualmente, operando autonomamente em relação a elas. É a partir desta ideia que Freud analisa o mito de Moisés, como um aspecto ocultador de um conteúdo reprimido no inconsciente do judaísmo.

A ousada análise do mito deste Profeta marca a *démarche* antimessiânica de Freud: ele simplesmente desmonta a figura (messiânica) de Moisés, seminal para as religiões judaicas (assim como fez Nietzsche em *O Anticristo* com o Jesus da Igreja Católica). É ousada se lembrarmos que é um judeu quem desfere esse duro golpe. O título do trabalho de Freud, aliás, já é uma pista de sua concepção secularista, ao acrescentar o substantivo *homem* ao lado do nome Moisés.

Freud enceta seu texto *O homem Moisés e a religião monoteísta* lançando uma questão fundamental que considera intransponível: tendo sido estabelecido pela cultura judaica que Moisés foi para seu povo não apenas seu libertador, mas também legislador e, principalmente, fundador da religião, seria impossível – uma vez que sua figura “*pertence a tempos tão remotos*” –, segundo Freud, “evitar a questão preliminar de saber se ele é uma personalidade histórica ou a criação de

uma lenda”⁷³. Freud procurará então, para responder à questão, analisar o modelo mítico de Moisés dentro da narrativa da religião, para reelaborá-lo através de sua teoria, a psicanálise, e assim apresentar qual *verdade histórica* tem este mito. Para Freud é possível encontrar nos relatos míticos fragmentos de verdade: tais fragmentos de verdade podem levar a uma reinterpretação científica da história e do pensamento. Assim, a principal fonte de Freud na análise de seu *Moisés* é, evidentemente, a Bíblia, mas sua bibliografia conta também com estudos de historiadores e filólogos respeitados: não podemos deixar de lembrar que também Freud era um egíptólogo – colecionador, inclusive, de um conjunto notável de peças egípcias –, de modo que as disciplinas relativas à Antiguidade, fora do âmbito judaico-cristão, introduzem-se na arquitetura de seu estudo “tardio”⁷⁴ sobre o profeta.

A primeira hipótese lançada por Freud postula que a palavra *Mose* – “filho” em egípcio – é a primeira pista sobre quem Moisés foi realmente. Se *Mose* em egípcio significa “filho”, a pergunta para Freud é: quem é este “filho”? Ou, **de quem** é este “filho”? Esse é o preâmbulo do esforço freudiano para determinar (e lançar a terrível ideia para o judaísmo) que Moisés era egípcio, e não um profeta judeu. Freud ancora formalmente essa hipótese, de que Moisés⁷⁵ era um egípcio, em um extrato da obra “*Mose und seine Bedeutung*”, do teólogo alemão Ernst Sellin (1867/1946). Diz Freud:

[em sua obra] Sellin fez uma descoberta que influencia nosso problema de maneira decisiva. Ele encontrou no profeta Oseias (segunda metade do séc.

⁷³ FREUD, S. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. L&PM: Porto Alegre, 2018, pg. 35.

⁷⁴ Aliás, este foi o último livro publicado por Freud, em 1938, e no seu prefácio o autor fala literalmente de seus receios sobre sua publicação e recepção, donde concluímos que a revelação tardia foi uma espécie de escolha consciente, no sentido de – já no fim da vida – estar suficientemente preparado para lidar com o que poderia se tornar uma polêmica. O que de fato ocorreu.

⁷⁵ A partir do relato bíblico, Freud levanta a questão da trajetória clássica do herói, afirmando que a lenda de Moisés é comparável com o mais antigo dos mitos heroicos: “a *mais antiga das pessoas históricas com a qual se relaciona esse mito de nascimento* [de Mose] *é Sargão de Agade, o fundador da Babilônia (por volta de 2000 a.C.)*”. Embasado no relato mosaico, Freud apresenta seu próprio modelo mítico de trajetória heroica, qual seja⁷⁵: “*O herói é filho de pais de elevada nobreza, na maioria dos casos o filho de um rei. Sua geração é precedida por dificuldades, como abstinência, longa infertilidade ou relação secreta dos pais em consequência de proibições ou obstáculos externos. Durante a gravidez, ou já antes, ocorre um anúncio (sonho, oráculo) que adverte sobre seu nascimento, que na maioria das vezes ameaça o pai com perigos. Em consequência disso, o recém-nascido é destinado à morte ou ao abandono, na maioria dos casos por iniciativa do pai ou da pessoa que o substitui; em geral, ele é entregue na água dentro de uma caixinha. Então ele é salvo por animais ou por pessoas humildes e amamentado pela fêmea de um animal ou por uma mulher humilde. Depois de crescido, e por um caminho cheio de vicissitudes, ele volta a encontrar os pais nobres, vinga-se do pai, por um lado, é reconhecido por outro, e alcança grandeza e fama.*”

VIII a.C.) os indícios inequívocos de uma tradição cujo conteúdo é o fato de Moisés, o fundador da religião, ter encontrado um fim violento numa rebelião de seu desobediente e teimoso povo. Ao mesmo tempo, a religião que ele instituiu foi rejeitada. Mas essa tradição não se limita a Oseias, retornando na maioria dos profetas posteriores e, segundo Sellin, inclusive tornando-se o fundamento de todas as expectativas messiânicas subsequentes.⁷⁶

A descoberta de Sellin dos indícios do assassinato de Moisés pelos judeus corrobora na hipótese freudiana de que Moisés era egípcio pela seguinte razão: a religião que o profeta legara ao povo judeu era *tão somente* uma religião egípcia. Expliquemos. Freud argumenta, primeiramente, que nenhum outro povo da antiguidade teria feito tanto esforço como os egípcios em desmentir a morte e propagar uma existência no além, o que parece extremamente estranho para um povo que rejeitara desde a primeira hora a questão da imortalidade; é na rejeição da imortalidade que Freud aventará a possibilidade da religião judaica ter seguido uma espécie de monoteísmo egípcio que se deu no reinado do Faraó Akhenaton (1352/1331 a.c.) – num excepcional interregno de sua história religiosa. O evento desta fase monoteísta no politeísmo egípcio tem uma explicação histórica: tal fase monoteísta teria se dado com a ascensão – a partir dos reinados anteriores da XVIII Dinastia – do Egito como uma potência bélica mundial, quando especialmente pelas conquistas do Faraó Tutmés III a Namíbia, a Palestina, a Síria e uma grande parte da Mesopotâmia teriam se agregado ao Império Egípcio. Teria sido esse imperialismo de caráter mundial o caminho que propiciara aos egípcios o acesso a uma religião mais universalista, mais condizente com sua condição de Império – e consequentemente mais condizente a adaptar-se a um contingente populacional diverso e imenso. Essa religião seria a do deus único *Aton*, estabelecida pelo faraó Akhenáton. Coincidentemente, a data do reinado de Akhenáton – que abandona o politeísmo em prol de um monoteísmo –, se dá próxima de uma das datas estimadas para o êxodo judeu, em torno de 1290 a.C.: ou seja, o êxodo teria ocorrido apenas alguns anos após a queda de Akhenáton e do fim brusco deste singular monoteísmo egípcio.

Em suma: Freud defende a hipótese de que a população judaica parte para o êxodo liderada por um nobre egípcio, Moisés. Que, sendo ardoroso defensor da

⁷⁶ FREUD, S. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. L&PM: Porto Alegre, 2018, pg. 73.

ideia monoteísta, lega aos semitas a religião do Deus único Aton, estabelecida pelo Faraó. O assassinato de Moisés é então elaborado na ideia que o povo liderado

era tão incapaz de tolerar uma religião tão altamente espiritualizada, de encontrar uma satisfação de suas necessidades no que ela oferecia, quanto os egípcios da XVIII dinastia. [*que efetivamente destruiu a religião de Áton*]. Nos dois casos aconteceu a mesma coisa: os tutelados e lesados se rebelaram e lançaram por terra o fardo da religião que lhes fora imposta. Porém, enquanto os mansos egípcios esperaram até que o destino tivesse eliminado a sagrada figura do Faraó (Akhenaton), os selvagens semitas tomaram o destino em suas mãos e assassinaram o tirano.⁷⁷

Para Freud, também o relato bíblico prenuncia o destino fatal de Moisés: efetivamente, a narrativa das peregrinações pelo deserto, em que o povo se via sob o jugo do colérico Moisés, descreve uma infinidade de rebeliões e sedições graves contra a sua autoridade, insurreições estas que – “por ordem deste deus único” – são reprimidas com castigos sangrentos. Não podemos deixar de lembrar a célebre rebelião (contra a religião monoteísta) no episódio do *Bezerro de Ouro*, em que um furibundo Moisés despedaça as Tábuas da Lei quando, descendo o Sinai, vê instaurado novamente o politeísmo.

Foi assim que o assassinato de Moisés, aquele que prometera um mundo melhor, aquele que oferecera aos semitas a possibilidade uma terra prometida – mas também, aquele que acenara o fim do jugo intolerável dos Faraós –, o que torna-se elemento chave na hipótese freudiana aventada ao final do livro do “*retorno do recalado*”. Tal princípio é uma das contribuições da teoria da psicanálise na elucidação dos efeitos do inconsciente na psiquê humana e coletiva. O recalque (*Verdrängung*) é um mecanismo de proteção e de defesa que leva o indivíduo a reprimir lembranças ou sentimentos, num processo de negação cujo intuito é preservar a convivência e harmonia com os princípios do eu ou da cultura onde se está inserido. Estes acontecimentos traumáticos ou desejos, que vão contra as pulsões do indivíduo ou do coletivo, são remetidas para o inconsciente: muito embora se estabeleçam num primeiro momento como pulsões reprimidas, elas continuam existindo, num primeiro momento aparentemente inoperantes, mas latentes na psique. Em algum momento, essas pulsões reprimidas começam a

⁷⁷ Ibid., pg. 88.

organizar-se dando início a associações que as obrigam a retornar ao consciente – por exemplo, na forma de atos falhos e sonhos (muitas vezes as cenas recalçadas são trazidas por eventos externos que espelham o recalque, que reaparece muitas vezes de forma distorcida).

Não poderemos aprofundar o seu escopo da ideia do “*retorno do recalçado*” – na seção do livro o leitor pode aprofundar-se na *démarche* freudiana. Limitemo-nos, devido ao espaço, a descrever que, para Freud, o assassinato de Moisés, se deu na sombra de um desejo de paganismo e de revolta contra a Lei, sendo depois recalçado pelo povo semítico, mas que volta como uma sombra que lembra as responsabilidades éticas hercúleas impingidas pelo rubicundo profeta. A angústia e a culpa da perda deste pai severo retornam distorcidamente no desejo de uma volta redentora, de um “salvador” que elimina a injustiça e o mal. *O messianismo para Freud é o retorno de Moisés, o recalçado*. A sua espera, a espera de Moisés redivivo, ou de alguém com sua força e carisma, idealizada, mitiga a culpa e favorece o desencargo das responsabilidades do funesto e mítico evento do assassinato no inconsciente coletivo daquela cultura. A transferência desta pulsão mal resolvida para um outro, do assassinado para o salvador, que está sempre por vir, fixa a base da religião. Freud chega à conclusão de que a significação da história de Moisés resulta em uma neurose coletiva da humanidade: que é a religião monoteísta judaica!

Se nosso trabalho nos leva a um resultado que reduz a religião a uma neurose da humanidade e esclarece seu grandioso poder (da mesma forma que esclarece a compulsão neurótica em alguns de nossos pacientes) estamos seguros de atrair sobre nós a mais enérgica indignação dos poderes dominantes em nosso meio.⁷⁸

O messianismo, ao fim e ao cabo, é para Freud, uma neurose da humanidade, pois é certo para ele que “o arrependimento pelo assassinato de Moisés deu o estímulo para a fantasia do desejo do Messias que retomaria e traria a seu povo a redenção e o prometido domínio mundial. Se Moisés foi esse primeiro Messias, Cristo se tornou seu substituto e sucessor”.⁷⁹ O (anti)messianismo de Freud se traduz na acepção de que o messianismo é uma neurose.

⁷⁸ Ibid., pg. 98.

⁷⁹ Ibid., pg. 142.

5.16

Do (anti)messianismo de Marx

Começemos pela famosa passagem de Marx que se encontra em *O Capital*, a metáfora da mesa, antes de entrarmos no texto sobre Hegel:

À primeira vista a mercadoria parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheio de sutilezas metafísicas e teológicas... é evidente que o ser humano, por sua atividade, modifica, do modo que lhe é útil, a forma dos elementos naturais. Modifica, por exemplo, a forma da madeira, quando dela faz uma mesa.... mas logo que se revela mercadoria... [a mesa] firma sua posição perante as outras mercadorias e expande as ideias fixas de sua cabeça de madeira, fenômeno mais fantástico do que se dançasse por iniciativa própria.⁸⁰

O que sugere essa passagem célebre da história do marxismo? Ela lembra que, se bem o homem em sua soberba e em seu narcisismo acredite possuir o poder e a técnica de modificar a natureza ao seu bel prazer, sucede que os produtos desta *intervenção* não se lhe submetem. Se Marx, em 1867, aponta que o poder do homem sobre a natureza transformada em mercadoria não é total, Jonas, a partir dos anos 1950, mostrará que os objetos da técnica moderna não somente apresentam esta característica, mas que eles podem inclusive voltar-se contra a própria existência humana. As prosaicas mesas do primeiro capitalismo ficaram para trás. As mercadorias atuais, produzidas roboticamente em escala gigantesca, vão de genes humanos fabricados – como pequenos corações vivos em máquinas 3D – a híbridos de natureza laboratorial que apontam para a Inteligência Artificial, isto é, a criação de uma raça de “seres inteligentes”. Chegaremos a fabricar um messias genética e moralmente perfeito ou uma época nano-messiânica de redenção para o planeta devastado?

Mas voltemos ao do século XIX para entendermos como o (anti)messianismo de Marx se apresenta a partir da análise da *Introdução à Crítica*

⁸⁰ MARX, K. *O capital*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2008, pg. 93.

da *Filosofia do Direito de Hegel*, apontando trechos que nos interessam e apresentando alguns pontos da análise que o filósofo Étienne Balibar – marxista francês histórico – faz do artigo de Marx⁸¹. O aparecimento deste artigo se deu no início do ano de 1844 na *Deutsch-Französische Jahrbücher*, revista publicada por Marx na França por conta da censura do governo prussiano à Gazeta Renana (onde Marx costumava publicar seus textos). Nesse sentido, é preciso levar em conta a dimensão política que um artigo escrito para um jornal tem no contexto, qual seja, a vontade que teria Marx de atingir um enorme contingente internacional de pessoas como destinatárias do artigo e suas ideias.

No início deste texto Marx escreve:

Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica (...) O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade. Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem.

A crítica da religião é para Marx o pressuposto de toda a crítica e a afirmação inicial dá por finda a crítica da religião. São favas contadas para o filósofo a admissão de que a religião não pode, nem deve, nem poderá jamais ser um instrumento de análise do mundo circundante, *autêntico*⁸². E por esta causa a religião, saber obsoleto para o pensamento crítico do mundo, dá lugar à crítica do direito, disciplina onde verdadeiramente se encontra a estruturação das relações de poder. É ali onde deve ser feita a crítica. As baterias do texto miram o direito alemão, e seu escopo filosófico hegeliano: ele é a forma legal (e conceitual) definitiva com que se configuram as relações políticas e econômicas de uma

⁸¹ Há que se fazer uma distinção, pois a *Introdução* foi publicada em março de 1844 na forma de um artigo, e é a ele que nos referimos, e o livro *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* foi publicado apenas postumamente.

⁸² Lembramos as últimas duas teses de Feuerbach, em que extraímos a sua eterna preocupação da diferença entre o escopo teórico e a realidade inclemente da práxis, sempre procurando revelar o que há de espectral nas “ideias” e nos “objetos”. Na tese de número 10, que “o ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade “civil” e o ponto de vista do novo [materialismo é] a sociedade humana, ou a humanidade socializada” e na de número 11, que “os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo.”

Alemanha aparentemente moderna: mas é capitaneado, segundo Marx, por uma *intelligentsia* que oculta sob o manto de uma ideologia legalista uma opressão brutal às populações operárias. Opressão que deve ser atacada.

É preciso, antes de seguirmos, lembrarmos que a asserção que anuncia a crítica da religião como acabada é também um passo importante, contemporâneo e *avant-la-lettre*, pois representa não a desqualificação da religião – como pensaram os teólogos da época e de agora –, mas a indicação do caráter prescindível da religião como sistema que, em sua pretensão dogmática tivera a pretensão e fôra capaz de estabelecer durante séculos as diretrizes para o mundo. Como *saber*, a religião, diz Marx, é incapaz de dar conta do mundo e, por isso, esgotou-se:

A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real.

O esgotamento da religião como teoria geral do mundo é também o esgotamento de sua pretensão de tutela relativa aos sujeitos: a negação, na citação, de uma essência humana corresponde exatamente à asserção “o homem faz a religião, a religião não faz o homem”, postulado que traduz a liberdade em que o homem se encontra, e na qual por direito merece viver quando soltas as amarras da mistificação. Se o homem, porém, está emancipado da religião (que um dia lhe proporcionou o sonho de uma essência ou fundamento), ele não está emancipado da realidade, que não mais desce dos céus, mas é engendrada nas relações materiais organizadas pelos seus avatares subjetivos, entre os quais o direito alemão. Assim, a crítica da religião em Marx é, não tanto irreligiosa, mas mais um motivo político-econômico, de maneira que é preciso prestar atenção no estatuto de seu pensamento e separar devidamente a distinção entre religião e teologia.

É sob esse aspecto, que trazemos aqui a *démarche* de Balibar que pretende aclarar no que tange a interpretação do pensamento de Marx “a relação entre o seu

conceito de política e a dimensão religiosa presente em seu texto”⁸³. Mas com uma ressalva: Balibar efetivamente é notável em descobrir um aspecto messiânico do texto de Marx, mas ele é messiânico apenas no sentido de traduzir um aspecto teológico em sua *démarche* – não cremos que seja uma dimensão religiosa de seu pensamento. Para Balibar – e concordamos com sua análise –, a grande novidade deste texto seria o aparecimento, pela primeira vez, do termo **proletariado**, que no contexto do pensamento de Marx da época, seria para o autor francês uma espécie de *momento messiânico* de seu pensamento.

Mas um momento messiânico não pode ser descrito como uma dimensão religiosa. Veremos que em Marx não são tão claras as diferenças entre religião e teologia, e supomos que tal distinção – que preocupará outros pensadores – não aparece tão somente pela necessidade no foco de uma delimitação do campo *material*, que é sempre e caudalosamente arquitetado – nesse sentido nos atrevemos a comparar essa estratégia àquela que Platão engendrou em relação aos sofistas: é evidente que a “*sofística*” está para Platão – em relação à delimitação da *filosofia* – na mesma posição que a “*religião*” está para Marx na delimitação do *materialismo histórico* – assim, a *teologia* estaria para a *religião* na mesma posição que a *retórica* para a *sofística*, o que seja, teologia e retórica como aspectos que podem “invadir” positivamente o campo em construção. Nesse sentido, na construção do materialismo crítico, em oposição à religião, eventualmente um conceito teológico da religião – secularizado claro – pode aparecer.

Voltemos a Balibar: ele sustenta, no que concordamos, que a palavra **proletariado** reativa e reaviva o mito bíblico da promessa de uma “libertação”: o fim da escravidão do povo semítico sob o jugo dos Faraós inspira a “libertação” dos operários sob o jugo da classe dominante, apenas que a lógica é invertida: se no mito bíblico a liberdade se dá através da liderança de um enviado de Deus, o profeta Moisés (o messias) – que cumprirá o desígnio divino –, na realidade europeia a missão redentora é cumprida por um povo que “trabalha” (efetivamente) para toda a humanidade: o proletariado. A missão do proletariado, segundo Balibar, estaria “enraizada no sofrimento e na humilhação ...[e] repousa sobretudo na ideia (que

⁸³ TRAVERSO, E. *Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles*. Revue Germanique Internationale, nº5, 1996, pp.15-30. Online. Os trechos do artigo de Traverso são de minha tradução.

somos tentados a considerar este tempo como mais perto de messianismo judaico) de injustiça "em si", que determina a saída da história e a entrada na humanidade". É um novo tipo de messianismo aquele que Marx desenha neste texto: formula a um só tempo a dispensa da religião, mas mantêm a ideia de potência messiânica de redenção ligada com um *especial* "trabalho" realizado pelo proletariado na nova "escatologia" materialista: esse "trabalho", muito embora também possa se traduzir por uma "prática revolucionária" – *visando* "transformar o mundo" – se dá simplesmente pela existência histórica dos proletários como classe universal.

O "trabalho" do proletariado é a um só tempo gênese da injustiça, mas também a promessa de um mundo totalmente novo. A sua força e a sua existência determinarão necessariamente a revolução e a mudança, como aquilo que já assombra a Europa: 5 anos depois, em 1948, Marx publicará o manifesto comunista, texto de tons igualmente proféticos. Para Balibar, o messianismo de Marx "não é apenas militante, ele afirma que a transformação do mundo já está em curso a partir do momento em que determinada ordem social forjou ou "formou" cenas insuportáveis, incompatíveis com sua própria sobrevivência". Sob os olhos da Europa e do mundo, a "passividade" radical do proletariado como existência e fenômeno material da história da humanidade, torna-se "atividade".

Se há de fato um momento messiânico como diz Balibar, esse momento – estando os pés fincados na terra, na crítica e no materialismo – será bem mais antimessiânico: "a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, e a crítica da teologia, na crítica da política". A substituição dos motivos bíblicos pelos marxianos revela que, não obstante Marx expressar a ideia messiânica, tal ideia já está totalmente exangue das determinações abraâmicas: a terra substitui o céu, o direito a religião, a política a teologia *e o proletariado substituirá Deus, os profetas e o messias*.

A ideia de emancipação através do proletariado – afinal, o advento de uma justiça para todos – vai além da emancipação do povo alemão, ou francês, ou inglês – ela é universalista: para Marx, neste texto, "a emancipação do alemão é a emancipação do homem." E estes homens, que compõem o proletariado, para Marx, não são propriamente sujeitos da **emancipação**, pois "a cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração". O (anti)messianismo de Marx revela-se como uma emancipação do tipo histórico e inexorável, a justiça triunfará no proletariado.

Antes de findar essa pequena *démarche* de Marx, é preciso uma precaução. O que Marx quer dizer com “a cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração”? A emancipação do homem: o que significa desde um ponto de vista marxiano? Emancipação do que? Da injustiça reinante, claro. Se o *messias* é substituído pelo *proletariado*, onde estaria – afinal – a sua crítica ao antropocentrismo? Marx é realmente antimessiânico? Se a religião (enfim, messianismo incluído) é substituída pelo direito, como poderia se falar de uma crítica ao homem, ao antropocentrismo?

Aqui parece haver uma ambiguidade, que não poderemos desenvolver longamente aqui. Pois se trataria de pensar e decidir, refletir demoradamente, o cerne da filosofia de Marx: isto é, haveria que se perguntar se a questão do “trabalho” e do “proletariado”, aquilo que é “aparentemente da ordem material”, da vida “real”, desde o ponto de vista do homem, teria uma nomeação, uma **prioridade** no veicular do título: *proletariado*. Isto é, pensar o proletariado, aquele que representa o trabalho, como epicentro da filosofia marxiana, estritamente em termos de obra humana. Porém, em verdade tudo trabalha. Ou não? Ou apenas o homem trabalha, para Marx? Ora, a natureza também trabalha (até mesmo a tecnologia trabalha independentemente!): não seria possível pensar o proletariado como as forças comuns de trabalho no mundo? Afinal, o que Marx não disse, mas está ali?

Poderíamos pensar uma analogia da questão proletariado (entendido de forma ampla) com a ideia de *metabolismo* de Jonas, aquela ideia jonasiana que dá dignidade a tudo o que existe. Assim, não poderíamos pensar também, em uma acepção filosófica esgarçada, correlata com *metabolismo*, que o *trabalho* daria dignidade de *proletário* a *tudo* no mundo que trabalha?

A frase de Marx pode, sim, dar azo a uma interpretação que estenda a dignidade de existência/trabalho para além de um antropocentrismo estrito, nos parece. O messianismo de Marx, isto é, o “messias que é o proletariado” poderia sim ter um perfume, digamos, spinozista, uma espécie de pan-messianismo. Essa é uma questão a ser trabalhada.

5.17

Das « *Wissenschaft des Judentums* » ao (anti)messianismo nos filósofos judeus-alemães : Hermann Cohen, Franz Rosenzweig e Walter Benjamin

Não obstante Freud e Marx também pertencerem à categoria dos pensadores judeus-alemães, ao contrário de Nietzsche, os filósofos aqui elencados se caracterizam por um caminho diferente : todos eles mantiveram laços complexos, pelo menos em algum momento de suas vidas, com o seu judaísmo – aquele que Freud e Marx nunca professaram. Esses laços com o judaísmo os levou a compartilharem um ponto em comum : a sua participação no movimento que – iniciado em meados do século XIX e adentrando o século XX – na Alemanha se chamou *Wissenschaft des Judentums* (*Estudos Judaicos ou Ciência do Judaísmo*).

A *Ciência do Judaísmo* foi uma das correntes intelectuais mais influentes do judaísmo de língua alemã. Ela foi originada no contexto da emancipação dos judeus-alemães e procurou estabelecer o estudo científico moderno do judaísmo como fator essencial de um movimento de reforma da comunidade judaica no século XIX estreitamente ligada com a sua assimilação. Com a introdução da disciplina história da filosofia, a erudição judaica tradicional começou a ser traduzida nas categorias de pensamento e percepção desta ciência moderna. Seus representantes, inúmeros, diziam respeito a um enorme arco da comunidade judaica, e não apenas aos filósofos. Diversas categorias entraram neste esforço: jornalistas, juristas, escritores, professores, sociólogos, médicos (o tio de Jonas, o gastroenterologista Leo Horowitz participava destes grupos), teólogos, historiadores, poetas (entre eles Heinrich Heine), artistas, orientalistas, cientistas e muitos outros uniram-se neste esforço – para não falar daqueles que viviam nos países de língua alemã: e talvez o mais importante deles tenha sido Kafka, em Praga. Contudo, foram os filósofos judeus-alemães os que mais contribuíram para o sucesso das *Ciências do Judaísmo* na Alemanha.

Os historiadores consideram o jurista Immanuel Wolf o precursor desta integração do judaísmo à cultura alemã e europeia: em um escrito sobre a ciência do judaísmo, publicado em 1822, Wolf faz uma verdadeira declaração política

"sobre o conceito de uma ciência do judaísmo", ao expor as duas teses que defendia: primeiro, que o judaísmo era um fator cultural relevante e influente na evolução das mentalidades; e, segundo, que o judaísmo poderia sim ser o objeto de um tratamento científico, e que se fazia necessário um relato acadêmico abrangente desta cultura. Wolf instou aos estudiosos judeus que não negligenciassem sua história limitando-se a investigações de conteúdo teológico.

O objetivo da *Wissenschaft* e de seus representantes foi o esforço de inserir a cultura judaica no panteão da cultura alemã e da cultura europeia – e o que é crucial, universidades implicadas. Eles tentaram colocar a cultura judaica a par com a cultura da Europa Ocidental, e esforçaram-se por introduzir "estudos judaicos" no currículo universitário, como uma área respeitável de estudo. Pensavam assim libertar o campo do judaísmo de uma ideia predominante, aquela que o considerava apenas como um precursor inferior do cristianismo (com efeito, até então era estudado assim pelos alemães). Os estudiosos judeus também desenvolveram e sempre defenderam um estilo de estudo que lhes permitisse liberdade total na interpretação de textos tradicionais, liberdade que poderia ser buscada sem preocupações sobre as ramificações práticas que tais interpretações poderiam ter para a observância da vida religiosa via Torá.

É comum apontar como o marco do movimento a criação em Berlim – em 1819, pelo jurista Eduard Gans (pupilo de Hegel) – da *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden*, ou Sociedade para a Cultura e Ciência Judaica), uma das muitas associações da época da *Aufklärung*. Como dissemos, a ousadia que implicava a ideia de um tratamento científico para o judaísmo em uma total liberdade de interpretação se dava na convicção despreocupada típica da *Aufklärung*, e de que essa prática interpretativa não interferiria na práxis da observância da vida religiosa, tão arraigada ao judaísmo: ao contrário, ela produziria um maior envolvimento da comunidade nos assuntos alemães e europeus. Muitos judeus acusavam tal ciência de pretender dissecar e esvaziar justamente uma cultura absolutamente ligada com a religião e a fé, relegando um papel secundário aos rabinos e suas escolas.

De fato, uma das vozes mais importantes que se levantaram contra o movimento foi a do historiador e filósofo Gershom Scholem. Ele estudou filosofia, matemática, história e hebraico na Frederick William University em Berlim (hoje, Humboldt University) e posteriormente estudou lógica matemática na Universidade

de Jena sob a égide de Frege; formou-se em línguas semíticas na Universidade Ludwig Maximilians, de Munique e tendo emigrado para a Palestina antes da 2ª guerra, se tornou durante décadas professor de misticismo judaico na Universidade Hebraica de Jerusalém. O movimento da Ciência do judaísmo, para Scholem, em seu esforço para dissecar a vida judaica como um fato cultural, era vista por ele com muita desconfiança, pois esvaziava o que acreditava ser mais importante: tais estudos colocavam a *coletividade* em segundo plano. Aqueles judeus que formavam uma comunidade coesa, unida fortemente por suas tradições milenares de caráter religioso, se viam repentinamente, objetivados por uma ciência *nova*. De fato, durante o desenvolvimento do *Esclarecimento* alemão, desde meados do século XVIII, os intelectuais judeus assimilados foram pouco a pouco ganhando importância e substituindo a tradição rabínica, para horror de Scholem. E desde o início do século XIX já havia um significativo contingente de filósofos de grande importância na cena alemã que criavam um substituto simbólico (e secular) na coesão desta comunidade, entre os mais famosos, Hermann Cohen, Karl Marx, Moses Hess, Ferdinand Lassalle – e que se acentuou no fim do século e começos do século XX com uma leva importantíssima de pensadores – entre os mais notáveis, Husserl, Cassirer, Bloch, Arendt, Stein, Simmel, Scheller, Benjamin. As *Wissenschaft* judaicas para Scholem tinham um objetivo que acabava por causar “a liquidação do judaísmo como um organismo vivo”, cujo propósito era uma espécie de “desjudaização”.⁸⁴

No entanto, o próprio Scholem se beneficiou deste ambiente: basta vermos a sua formação intelectual e sua produção literária para notarmos que ele mesmo, a despeito do movimento, também dele fez parte. As suas considerações sobre o messianismo são, no mínimo, devedoras dessa objetivação da qual ela tanto se opunha. Vejamos rapidamente alguns de seus postulados sobre o tema. Para Scholem existiriam apenas dois pontos cardeais no judaísmo: em torno dos quais sua cultura gravitou durante os mais de dois milênios de sua existência. O primeiro seria a *revelação*, ou seja, a palavra de Deus escrita, a Torá; o segundo ponto seria a *tradição*, isto é, a história das interpretações desta escritura pelas vozes judias de todo o mundo. Em seu livro sobre o messianismo judaico Scholem coloca que a mera existência das ideias de redenção mística nas religiões exige necessariamente

⁸⁴ Scholem p 430

o acontecimento messiânico: a passagem de um estado do mundo imperfeito para um estado de coisas perfeito. A restauração, entretanto, de um tempo antigo, pressuporia necessariamente um conservadorismo, ou pelo menos uma atitude conservadora, senão nostálgica, por parte daqueles que a esperam. Por outro lado, a chegada de um “novo tempo”, incluindo a presença da figura do messias, também colocaria grandes problemas de ordem prática para a tradição de espera: afinal, a chegada de algo novo suporia a mudança brusca do estado de coisas *presente*, e toda transmutação do presente causa necessariamente uma forte conotação política e interferiria violentamente no mundo da “práxis”. Como lidar com esses nexos? Um caso da efetivação *presente* da era messiânica e de seus conflitantes desdobramentos com a tradição pode ser analisado em retrospecto na problemática recepção de Jesus Cristo na Palestina, por exemplo. O próprio Scholem nos oferece outro exemplo, que é o movimento messiânico sabateísta na Turquia do século XVII, cuja enorme comoção política – com epicentro em Jerusalém – incendiou a diáspora judaica. Foi no ano de 1665, em Gaza, sob a benção de vários rabinos e de um grande grupo de seguidores, que Sabatai Sevi – membro de uma rica e influente família da elite rabínica de Esmirna – proclamou a si mesmo Messias, causando grande comoção. Pela agitação causada (“*as notícias se espalharam como pólvora a outras comunidades*”, segundo Scholem) ocorreram perseguições antijudaicas na Polônia e na Rússia e grandes distúrbios em vários países da diáspora, tais como, Yemen, Pérsia, Balcãs, Itália, Norte da África e em particular em todas as comunidades asquenazes. Tais exemplos, de Cristo e Sabatai, nos levam a pensar, segundo Scholem, também nas contradições que a chegada de um messias e de uma nova tem necessariamente com a ideia de *revelação*: afinal, qual o estatuto deste anunciador em relação à palavra de Deus já revelada pela Torá? A palavra do messias teria a categoria da voz de Deus? Quem iria cancelá-la? Os movimentos messiânicos de fato produzem a liberação de energias políticas que acarretam uma infinidade de verdadeiros (reais) conflitos. Para Scholem “os eventos históricos em torno dos movimentos messiânicos é que causam o verdadeiro problema entre o messianismo e a tradição”. Basta esse parágrafo sobre um pensador judeu-alemão para afirmarmos que o movimento do qual falamos foi realmente importante e criou gerações inteiras na reflexão dos temas, messianismo incluído.

Em verdade, o movimento da *Wissenschaft des Judentums* foi muito forte e acabou por produzir um número enorme de publicações, e seu alcance ainda se dá

nas universidades do mundo todo: em especial na Universidade Hebraica de Jerusalém (que teve Scholem como um dos fundadores) e, principalmente, nos *Institutos de Estudos Judaicos* que ainda são ativos em inúmeras universidades americanas, como Harvard, por exemplo. Sua principal publicação, a Enciclopédia Judaica (1901– 1906) ainda é obra de referência, e foi o último grande projeto da *Wissenschaft* alemã. Neste projeto, inclusive, a língua escolhida para a publicação foi o inglês, o que demonstra a ambição de divulgação de seus representantes – são 12 volumes que abarcam 15.285 artigos, realizados por mais de 400 estudiosos e especialistas, cujo conteúdo contém registros sobre história, religião, literatura e costumes judaicos desde os tempos remotos até a data de sua publicação.

A grande maioria das instituições do movimento, no entanto, foram estabelecidas quase exclusivamente fora das universidades alemãs. Entre as mais importantes se incluíam o *Jewish Theological Seminary* de Breslau , aberto em 1854, o *Colégio para a Ciência do Judaísmo* aberto em Berlim em 1872, o *Seminário Rabínico Ortodoxo de Berlim* aberto em 1873, o *Instituto para a Promoção da Literatura Israelita*, fundado em 1855 pelo editor do *Allgemeine Zeitung des Judentums*, e a *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* – algo como *Sociedade para a Promoção dos Estudos do Judaísmo* – fundada em 1902 entre outros por Hermann Cohen e que realizou a partir de 1903 a enciclopédia judaica.

Existe uma enorme literatura sobre os filósofos que participaram da *Wissenschaft* e sobre as contribuições deste movimento, mas o que nos interessa aqui é: graças a este movimento durante quase um século e meio, o tema do messiânico⁸⁵ foi introduzido nas discussões da cena intelectual alemã, pois a sua importância como tema do judaísmo não podia escapar a essa infinidade de estudiosos. Vamos agora pincelar aspectos da recepção do messianismo no pensamento de três dos filósofos que participaram deste movimento, e que nos parecem exemplares para o nosso objetivo, qual seja, apontar o (anti)messianismo

⁸⁵ Seria impossível descrever todas as considerações, especialmente dos filósofos judeus alemães, acerca do tema, e para isso remetemos, especialmente, à obra monumental de Pierre Bouretz sobre filosofia e messianismo, uma análise detalhada do pensamento de pelo menos os mais importantes deles, Jonas incluído.

“hereditário” de Hans Jonas. São eles : Hermann Cohen (1842/1918), Franz Rosenzweig (1886/1929) e Walter Benjamin (1892/1940) 86.

5.18

Do (anti)messianismo de Hermann Cohen

É a partir da seguinte asserção de Hermann Cohen que podemos entrar na sua *démarche* sobre o messianismo: “É a miséria e não a morte que constitui o verdadeiro enigma da vida humana”.⁸⁷ Segundo Pierre Bouretz, tal frase representa bem o ideal socialista a qual Cohen e boa parte da intelectualidade alemã do século XIX esteve desde sempre vinculada, orgulhosa que estava de seu país defender a social-democracia. Para Bouretz, efetivamente, o fator preponderante da aproximação de Cohen ao messianismo se devia justamente ao “fato de a Alemanha representar a terra da eleição da social-democracia, de um socialismo ético [cujos representantes mais famosos foram Karl e Engels] no qual ele veria uma tradução da vocação messiânica da humanidade”.⁸⁸ Como um dos fundadores da Escola Neokantiana de Marburgo, a ética tinha de fato um papel preponderante em seu pensamento filosófico, estendendo-se aos seus estudos judaicos: foram esses princípios éticos vinculados a um ideal político de justiça social que fizeram com que Cohen sublinhasse a separação secular da ideia messiânica de uma idade do ouro. Sua secularização do messianismo era muito mais aproximada a um porvir no qual os valores éticos fariam oposição e substituiriam o que precisava como

⁸⁶ Hermann Cohen estudou em Berlim, Breslau e Halle e obteve seu doutorado em 1865, tornando-se depois professor na Universidade de Marburgo e titular de filosofia entre 1876 e 1912 (foi um dos fundadores da escola de neokantismo de Marburg), é frequentemente considerado “provavelmente o mais importante filósofo judeu do século XIX” e foi um dos fundadores da “Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums” (Sociedade para a Promoção da Ciência do Judaísmo) em 1902. Franz Rosenzweig foi um teólogo, filósofo e tradutor judeu alemão que nasceu em Kassel, na Alemanha, em uma família judia de classe média assimilada. Estudou história e filosofia nas universidades de Göttingen, Munique e Freiburg. Na década de 1910, Rosenzweig descobriu um manuscrito inédito de Hegel, o qual chamou de “o mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. Os estudiosos geralmente aceitam que ele foi escrito por Hegel, tornando a descoberta de Rosenzweig valiosa para a erudição contemporânea. Walter Benjamin foi crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo associado da Escola de Frankfurt e estudou em várias universidades: na Universidade de Freiburg, na Universidade de Berlim (onde estudou filosofia), na Universidade de Munique, onde conheceu Rainer Maria Rilke e Gershom Scholem, e na Universidade de Berna, onde conheceu Ernst Bloch. Em 1919, Benjamin obteve seu Ph.D. *cum laude* com a dissertação *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*.

⁸⁷ BOURETZ, P. *Testigos del futuro, filosofía y messianismo*. Editorial Trotta: Madrid, 2012, pg.192.

⁸⁸ Ibid., pg.48.

“sensualidade empírica”⁸⁹ e, ainda que uma tal época de plena justiça estabelecida fizesse subsistir uma ideia de “idade do ouro”, ela estaria liberta da ideia da figura de um messias – sua temporalidade seria de ordem profana e não da sagrada vinda de um enviado de Javé como professava o judaísmo. Nesse sentido, a dimensão propriamente moral da ideia messiânica em Cohen, encontrava uma releitura quase laica dos profetas, as figuras emblemáticas do judaísmo. Para Cohen os profetas hebreus se sobressaíram historicamente por terem sido aqueles que, ao fustigar constante e implacavelmente a impiedade do povo judeu, destacaram-se na história por fazerem das ideias morais o epicentro da luta do monoteísmo universalista, que em si implicava uma ideia de gênero humano e de vocação universal dos homens, não apenas os de Israel. Foi Cohen que notou que ao contrário dos profetas judeus, a filosofia grega, e em especial Platão, nunca esboçara uma ideia de *homem* ao manter desde sempre a distinção clássica entre gregos e bárbaros: aos profetas israelitas ele atribui a descoberta do *homem* como gênero, como *homem semelhante*, sendo eles assim os responsáveis e articuladores da consequente ideia de gênero humano universal – um gênero que seria unido através da razão pelo conhecimento ético, ou seja, por uma “moralidade cosmopolita universal”⁹⁰ que implementaria um mundo de justiça plena. Um mundo de justiça desde sempre defendido pela história semítica. Para Bouretz, a “falha” do sistema grego é reparada na ética dos Profetas, e esta interpretação torna a “dimensão do messianismo como ideia reguladora de um desenvolvimento moral da humanidade... [que] permite a Hermann Cohen mostrar como “os profetas fustigam o orgulho nacional que atenta contra o monoteísmo universal”.⁹¹ A dimensão ética no pensamento de Cohen alarga a ideia de justiça e a faz sair do comezinho nacional e étnico (do judaísmo). Em suma, a *démarche* de Cohen mostra como os profetas do antigo testamento foram contundentes ao estimular os judeus a perceberem a diferença entre o bem e o mal no contexto das diferenças sociais que destroem o equilíbrio dos homens e das comunidades – diferenças expressas nas inúmeras provações políticas da história hebraica que jogaram os judeus na miséria e na escravidão.

Para Cohen, cabe ao povo de Israel e aos homens do mundo inteiro, e não a Deus, a observância dos preceitos éticos daquela moralidade pregada pelos

⁸⁹ Ibid., pg.110.

⁹⁰ Ibid., pg.12.

⁹¹ Ibid., pg. 118.

profetas: a expressão dessa verdadeira moralidade é que exprimiria a ideia de Deus, e não o contrário. Em seu último livro, “A Religião da Razão”, escrito já no final da vida em Berlim e em meio aos afazeres da sua recém-criada *Wissenschaft des Judentums*, essa ideia da ética como o “fator messiânico” é corroborada na seguinte frase do livro: “a correlação entre Deus e o homem não pode realizar-se a não ser que entre em jogo no momento da correlação entre o homem e o homem que ela inclui”.⁹² O messianismo supõe para Cohen, finalmente, a reunião dos homens e, portanto, dos povos, e é essa a sua ideia central. Se existem cores antimessiânicas no pensamento de Cohen, elas aparecem na ideia de que a “dissolução do indivíduo é o triunfo supremo da ética”: o messianismo necessita, menos do que uma figura redentora, uma ética universal atuante e unificadora dos homens.

5.19

Do (anti)messianismo de Franz Rosenzweig

Os profundos estudos que Rosenzweig realizou sobre Hegel, incluindo a descoberta de um manuscrito inédito do autor datado da juventude, lhe valeu a fama de ser um habilidoso crítico dos *segredos* do idealismo alemão⁹³. Segundo palavras de Scholem, se Franz Rosenzweig havia entrado no “círculo mágico do idealismo alemão graças a seu livro sobre Hegel, ele rapidamente saiu são e salvo desse paraíso”⁹⁴. O que significa esse comentário de Scholem? Ele aponta para um aspecto que Rosenzweig defendera em seu excepcional livro sobre Hegel: para assombro de muitos, postulava que havia no pensamento de Hegel uma célula cristã, a ideia de eternidade. Essa interessante hipótese era expressa pelo filósofo de duas maneiras. No pensamento de Hegel era possível encontrar, por um lado, a ideia de um termo final da dicotomia entre o real e o racional, e por outro, a ideia da

⁹² Ibid., pg.70.

⁹³ Os estudos deste judeu assimilado – depois se converterá ao judaísmo – sobre Hegel adquiriram grande notoriedade acadêmica (semelhante a de Cohen com Kant). Professore nas Universidades de Halle e Königsberg será exemplo de como a integração judia se deu na Alemanha pela filosofia (seu livro biográfico sobre Hegel é considerado por muitos como uma excepcional introdução à biografia intelectual do filósofo). Mas ao mesmo tempo esta integração, nas palavras de Rosenzweig, significava também a ruína da ideia de eleição – e essa talvez seja uma das melhores traduções das questões de identidade que assombraram essas gerações.

⁹⁴ BOURETZ, P. *Testigos del futuro, filosofia y messianismo*. Editorial Trotta: Madrid, 2012, pg.205.

supressão dos Estados particulares, da religião e da filosofia. De ambas as expressões surgia o postulado de que o mundo, segundo Hegel, dirigia-se a uma comunidade supraestatal de povos “cujo chefe invisível seria a Lei da história mundial: o “Espírito do Mundo”.⁹⁵ Era exatamente o “Espírito do Mundo”, como *Lei* que comandava a totalidade desse destino, que Rosenzweig lia como *encarnação de um valor de eternidade*. Mas era justamente esse valor, essa defesa do eterno na filosofia hegeliana, o que tornava ainda mais aguda a disjunção entre o conceito e a experiência aos olhos de Rosenzweig, e é essa a ideia central de seu livro. Para ele, ao contrário: foi a dilacerante dicotomia entre os conceitos e a realidade do mundo o que forçou Hegel a “escolher entre usar suas forças contra o mundo ou aceitar unir-se a ele em sua época”.⁹⁶ Para Rosenzweig essa é a crise cujo desenlace organiza toda a *démarche* hegeliana: todos os liames da filosofia hegeliana, entre história, religião, política e filosofia, que se traduziam no conceito desmedido de “absoluto”, significavam uma atitude surpreendentemente oposta àquela que procurava ancorar o mundo num sistema em que a ideia de totalidade era a mais pura expressão da racionalidade; ao contrário, era *mais a angustia* que a serenidade – “a solução mais pessoal do desespero mais pessoal”.⁹⁷ – o que levava Hegel a esta síntese universal grandiosa e temerária. Claramente, a realização deste projeto grandioso como destino do mundo, e seu forte perfume messiânico, não passou despercebido para Rosenzweig: e aqui o filósofo aponta que talvez fosse esse “o elemento mais tenaz para aqueles que desse sistema pretendiam” desprender-se – isto é, o brilhantismo das *démarches* das ideias de “absoluto”, de “eternidade”, emaranhavam os leitores na sedução do idealismo hegeliano. Por essa razão, podemos afirmar que o (anti)messianismo de Rosenzweig começa na recusa da ideia de totalidade, cara ao sistema hegeliano.

A *démarche* contra a ideia de totalidade mostra também um combate pessoal no interior de quem se formou na história do idealismo alemão. Do mesmo modo como Hegel lutara contra as contradições do mundo na formulação de um sistema gigantesco, Rosenzweig se via às voltas paradoxalmente, com a sua estranha experiência pessoal de judeu assimilado – mas alijado em muitas searas da vida pública como todo judeu da época – e de bom cidadão germânico: ele lutara

⁹⁵ Ibid.,pg. 199

⁹⁶ Ibid., pg. 190.

⁹⁷ Ibid., pg. 105.

na Primeira Guerra, mas diferentemente de Jonas, lutara como soldado alemão. Sua experiência nos fronts alemães foi bem diferente da de Jonas, como mostra uma carta endereçada ao seu amigo Hans Ehrenberg, datada de 1916, “... eu não sofri, pois, a experiência da guerra, eu não aprendi [...], não espero, não quero nada dela e levo a minha existência através dela como Cervantes seu poema”.⁹⁸ Se Jonas extraía dos seus anos no front “sem a ajuda dos livros” e na solidão da guerra uma vasta experiência de pensamento – aquela que seria o embrião da sua filosofia do organismo – Rosenzweig se desencantara da filosofia e seguira em rota direta para um pensamento filosófico anti-hegeliano (ao qual se mesclava um judaísmo místico) que se traduzirá, em sua obra prima *A Estrela da Redenção*, escrita depois da experiência da guerra.

Rosenzweig diz em seu livro: “o conceito de ordem que preside esse mundo não é o universal, nem a arque, nem o télos nem a unidade natural e não mais a da história, porém o singular, o acontecimento, não o começo ou o fim, porém meio do mundo”.⁹⁹ (*Etoile de la Redemption*, p 71-75). A redenção de Rosenzweig é uma volta aos três elementos – de inspiração kantiana – de unicidade do homem, realidade do mundo e transcendência de Deus, que necessariamente só fazem sentido uns em relação aos outros (e sob esse aspecto vemos a influência da ideia de *correlação* de Cohen, com o qual Rosenzweig conviveu e por quem foi fortemente influenciado na *Wissenschaft* berlinense nos anos de 1900). As relações que esses três elementos mantêm, em sua intersubjetividade, necessariamente anulam a ideia da totalidade. O aspecto antimessiânico do pensamento de Rosenzweig se expressa na revolta justamente contra a totalidade do mundo que pleiteia o idealismo – que, entre outras coisas, nega a totalidade do ser que somos e por consequência a unidade de pensamento desse ser – mas não apenas isso: o idealismo, em sua pretensão de englobar a totalidade do real em um sistema, torna Deus mesmo um objeto, já que nada é inacessível ao sistema de tipo idealista Nesse sentido, Rosenzweig aponta também o aspecto conexo da assimilação judaica: a assimilação arruína a ideia de *eleição* do judaísmo, assim como a totalidade arruína a unidade do ser que somos. A ruptura com a ideia de totalidade, segundo o filósofo Ricardo Timm, delineava o esforço de Rosenzweig de pensar

⁹⁸ Ibid., pg. 173.

⁹⁹ Ibid., pg. 204.

novas formas de compreender a própria ideia de sujeito, em profundo questionamento por esta época ...trata-se agora – e ficará mais claro em Lévinas – de um sujeito que não pode ser pensado senão intersubjetivamente – uma ruptura com a ideia de uma mônada psíquica autoconsciente e autorreferente.¹⁰⁰

E de como esse novo sujeito, Deus e o mundo não são redutíveis um ao outro. Segundo Timm

não se trata, portanto, de saber se Deus e o ser humano são frutos do mundo, ou o mundo função de Deus, etc, mas de pensar uma multiplicidade de origem, um múltiplo original, no qual mundo, ser humano e Deus convivam. Com isso duas consequências são claras: a ruptura definitiva com a ideia parmenídica de coincidência entre ser e pensar e a valorização eminente do singular frente ao universal.¹⁰¹

A **redenção** de Rosenzweig não é um fenômeno coletivo perpetrado por um acontecimento total, mas um evento particular que diz respeito a cada ser humano e que se traduz no *amor* ao outro.

5.20 Do (anti)messianismo de Walter Benjamin

Espécie de Kafka da filosofia, por sua profundidade, complexidade, originalidade, mas também profunda ambiguidade, Walter Benjamin escreveu um dos aforismos mais emblemáticos da filosofia, que ilustra claramente a relação da quase totalidade dos filósofos judeus alemães com os conceitos da teologia: "Meu pensamento se comporta com a teologia da mesma forma que o mata-borrão com a tinta. Ele fica totalmente embebido dela. Mas se fosse seguir o mata-borrão, então nada subsistiria daquilo que está escrito"¹⁰².

Eis uma afirmação que demonstra o caráter inultrapassável da teologia no pensamento alemão pelo menos desde o Esclarecimento. A propósito do aforismo,

¹⁰⁰ TIMM SOUSA, R. *Entrevista "Rosenzweig e uma nova compreensão da ideia de sujeito"*. IN: <http://www.ihuonline.unisinos.br>

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Em: GAGNEBIN, J.M. *Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin*. www.scielo.br

Jeanne Gagnebin¹⁰³ oferece pistas importantes sobre a interpretação dos motivos teológicos e messiânicos no pensamento de Benjamin, sublinhando o perigo das armadilhas que levam os intérpretes e leitores a tentar conciliar “aspirações religiosas” e “lutas políticas” nos textos do filósofo. Gagnebin sugere que para evitar tal confusão seria necessário primeiro fazer uma distinção conceitual entre religião e teologia no que diz respeito aos textos benjaminianos:

Aqui é que gostaria de introduzir uma distinção conceptual entre o religioso e o teológico. Defendo, pois, a hipótese de que o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, impregnado, como ele mesmo o diz, por motivos oriundos da tradição teológica, antes de tudo judaica, mas também cristã; em contrapartida, esse seu pensamento mantém uma distância crítica importante com relação à religião e ao religioso.¹⁰⁴

O postulado de Gagnebin é confirmado pelo aforismo, que é a descrição de um pensador que se impregnou a tal ponto dos ensinamentos da teologia que o próprio texto sagrado original torna-se dispensável. É como se, diz Gagnebin, “a tinta da primeira página tivesse sido totalmente apagada e só ficasse para nós a constelação de manchas e sinais, constelação que, segundo a analogia de Benjamin, deveria ser suficiente, sem possibilidade de volta ao texto primitivo”. Nesse sentido emerge a questão do profano no pensamento de Benjamin: um profano que está para além da religião e que aqui temos chamado continuamente de secularização do religioso na atmosfera alemã, apontando para tudo o que é *problemático* e que ao mesmo tempo *viceja* quando os desdobramentos da ciência do judaísmo se traduzem nos textos dos filósofos judeus.

Não é de todo dispensável que a respeito disto ajuntemos uma frase da juventude de Scholem que aponta o aspecto problemático dos filósofos judeus em relação ao judaísmo estrito: “Em exílio, a existência do povo judeu não é mais fundada sobre uma comunidade, mas sobre as almas judias. Entre elas, haverá um liame de ordem suprema: a Torá. Quando essa ordem superior desaparece, não há

¹⁰³ Jeanne Marie Gagnebin é professora de filosofia na PUC-SP e no Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp. Publicou, entre outros, *História e narração em Walter Benjamin* (Perspectiva, 1994)

¹⁰⁴ GAGNEBIN, J.M. *Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin*. www.scielo.br.

nada que subsista que não almas judias anarquistas”.¹⁰⁵ É assim que os filósofos são apontados por sua comunidade desde Spinoza: como anarquistas que subvertem as ideias da *revelação* suprema, que subvertem a própria ordem do judaísmo. Mas se para Scholem a postura intelectual de Benjamin soa anarquista e anti-judaizante, para nós ela se mostra reflexiva e tradutora filosoficamente – de uma maneira brilhante claro, quase kafkiana – de *motivos teológicos*.

Exporemos mais dois extratos de Benjamin que apontam essa tradução e que demonstram também a potência antimessiânica de suas considerações. O primeiro extrato diz respeito ao texto sobre o anjo da história, em seu famoso livro *Teses sobre o conceito de história*: anjo que foi imortalizado na famosa pintura de Klee que Benjamin levava nas mãos durante sua fuga dramática pelos Pirineus. O anjo que Benjamin descreve vê diante de si uma catástrofe ininterrupta, ele vê ruína sobre ruína, todas elas arrojadas sob seus pés – segundo Benjamin ele gostaria de deter tal espetáculo e recompor tudo o que está despedaçado, mas “do paraíso sopra um furacão que enredou de tal forma suas asas que ele não pode fechá-las. Este furacão empurra-o irresistivelmente em direção ao futuro...enquanto montes de ruínas crescem diante dele até a altura do céu. Este furacão é o que chamamos progresso”¹⁰⁶. O paraíso de onde sopra o furacão é aquele lugar “ideal” que Benjamin recusa: é como se o éden, a redenção, a idade do ouro, fosse tão somente um mito, ou mesmo o *sopro da vida* – tornada progresso na época de Benjamin – e que se torna ruína sob ruína em direção ao futuro, um caminho inexorável pelo qual a história é necessariamente obrigada a sobrevoar. Não há redenção futura para Benjamin nessa metáfora da história, e esse motivo é assaz antimessiânico: o fim sempre se dá, todos os dias.

Há, porém, um outro extrato em que há uma certa esperança de transformação, e ele é aventado no seu famoso texto “Por uma crítica da Violência”. Neste complexo texto de 1921, em suas considerações sobre a questão da violência, Benjamin diz entender que o direito pode, surpreendentemente, ter o interesse em monopolizá-la (a violência), não tanto para manter a justiça, mas para garantir a si próprio como corpo, no sentido de rechaçar as ameaças existentes fora do seu âmbito. O filósofo se pergunta se haveria um tipo de “violência divina” [divino podemos ler “profano”] que escaparia ao que Benjamin chama de circunscrição

¹⁰⁵ SCHOLEM, G. *Le messianisme juif*. Les Belles Lettres: Paris, 2016, pg. 63.

¹⁰⁶ BENJAMIN, W. *Conceptos de filosofía de la historia*. Agebe: Buenos Aires, 2011. pg.11

estrita da tarefa de uma crítica da violência, justamente a seara da justiça e do direito¹⁰⁷. O filósofo acha que sim: e acaba por afirmar que existe uma violência divina que se encontra também na *educação*, e que ela se define por estar fora da alçada do direito”. Diz Benjamin:

Esta violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. O poder que se exerce **na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito**, é uma das suas formas manifestas. Estas não se definem pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa.¹⁰⁸

O que Benjamin querará enunciar com isto? Ele quer demonstrar que o estudo e a educação podem se tornar uma “violência” *à maneira do destino*. Que o divino (profano) da educação é sua violência “exterminadora”, não-sangrenta, expiadora de culpa. Que através da educação é possível exercer uma violência enorme sobre as coisas, independentemente dos seus objetivos – e aqui chamamos a atenção para o aspecto visionário de sua formulação: não foi a “educação hitlerista” a responsável por um dos maiores momentos de violência de toda a história? Esse complexo postulado de Benjamin aponta para um aspecto *presente* constantemente na problemática da violência (da justiça), a educação, que coloca todo o futuro como dependente das atribulações que esta enfrenta no presente. Esse é o momento antimessiânico de Benjamin.

5.21

Do (anti)messianismo de Hans Jonas

Chegamos ao final deste esforço. De tudo o que foi enunciado acima podemos conceber *(anti)messianismo* como antinomia da palavra espera, que é a *atitude* por excelência da ideia tradicional do messianismo; o *(anti)messianismo* significa a renúncia, o abandono, o abrir mão, a recusa da ideia de uma Idade do Ouro – e por

¹⁰⁷ BENJAMIN, W.: Para uma crítica da violência. In: *Escritos sobre a Linguagem*. GRAGNEBIN, J.M. (Org.). Jeanne Marie Gragnebin. São Paulo: Editora 34, 2007. p. 121.

¹⁰⁸ Ibid., p. 152

consequente, da *espera* por um mundo de justiça ideal. As ideias de redenção e de fim dos tempos estão fora do escopo de uma atitude antimessiânica.

Demonstramos ao longo do trabalho de que maneira o tema do messianismo, fonte inesgotável de reflexão, surgiu em seus primórdios e como se deu sua entrada no escopo da filosofia alemã: bem como a transformação dele em *atitude* oposta. Assim, o texto em que analisaremos a validade de nossa hipótese, a da existência de um (anti)messianismo em Hans Jonas, é a conferência *Filosofia. Um olhar retroativo e para adiante no fim do século*, que foi pronunciada um ano antes da morte de Hans Jonas, mais precisamente em 25 de maio de 1992 em Munique no teatro Prinzregent, (no âmbito de uma série de palestras consagradas ao “fim do século”, sob iniciativa da direção do teatro).

O texto foi publicado postumamente pela Editora Suhrkamp, em 1993 e, posteriormente, publicado em várias línguas¹⁰⁹. Apresentaremos neste texto quatro extratos que apontam claramente para a ideia antimessiânica em Jonas. Trata-se aqui de um exercício de fundamentação estrito este o de analisar um texto do fim da vida do filósofo, que é praticamente seu testamento: pois cremos que o próprio “corpo” filosófico de Jonas, o mais popularizado, aquele da *filosofia do organismo, da biologia, da ecologia* – que defende a vida de *todos* os seres e do planeta como um todo – é a parte de *seu legado que tem uma atitude mais oposta àquela de espera por uma justiça redentora apenas para os homens*. Não é preciso lembrar o espírito antimessiânico da filosofia de Jonas: é redundante afirmarmos que a sua ética é uma ética para além dos negócios humanos.

Mas cabe também outra digressão antes de expormos os extratos que cremos antimessiânicos. E a digressão começa com uma pergunta: por quê, sendo o tema do *messiânico*, como vimos, tão recorrente para tantos filósofos alemães, teria Hans Jonas se voltado em seu doutorado justamente para o gnosticismo antigo, um tema teológico completamente alheio à matriz judaico-cristã? O leitor também deve se perguntar por que procurar o (anti)messianismo – em Jonas – não tendo ele escrito diretamente sobre o messiânico?

¹⁰⁹ Esta conferência foi publicada juntamente com outro texto – “*Sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro*” –, num pequeno livro chamado “*Por uma ética do futuro*”. Este pequeno livro resultou famoso por tornar-se uma espécie de “resumo” da obra clássica de Jonas “*Princípio responsabilidade*”, como também uma espécie de testamento final do autor.

Cremos que o estudo do gnosticismo mostra o quão Jonas estava integrado no complexo panorama alemão que acabamos de traçar aqui via messianismo. Também Jonas se esforçava para buscar, através da história da filosofia e da dissecação dos motivos religiosos a partir de um olhar científico, o sentido de um sistema esquecido e que recebera arbitrariamente o “carimbo” teológico, de tipo cristão. Para se entender a originalidade de sua escolha pelo gnosticismo, afinal, não se pode esquecer a genealogia que traçamos até aqui no que diz respeito ao modo como a filosofia se ocupou dos temas da religião. Ao fim e ao cabo Jonas também quis – como tantos outros filósofos alemães – *desmitologizar*¹¹⁰ os mitos, como fez seu orientador, Rudolph Bultmann. Mas trabalhou com um *outro* tema (que não o propriamente messiânico), e talvez aí possamos ver sua originalidade, mas também, quem sabe, contingência de sua vida. A sua posição especial na história da filosofia alemã, no epicentro de uma grande mudança política, é o que nos faz percorrer esse caminho ainda não trilhado, no intuito de entender os nexos filosóficos da primeira parte da sua vida: o período pouco estudado de sua vida de 1921 a 1945.

Em se tratando de 1945, muitos afirmam com razão que foi nesse ano que uma “época” especulativa acabou na Alemanha. (Ou poderíamos dizer: *essa época especulativa acabou em Auschwitz*). Efetivamente, a Alemanha pós 1945 nunca mais foi a mesma no que diz respeito à filosofia. Acreditamos, porém, que no pensamento de Jonas, nas suas reflexões desde o começo dos anos 20, essa “época” alemã e esse acontecimento, Auschwitz, já se desenhavam, visionariamente, muito antes de ocorrerem faticamente. Acreditamos que a escolha do gnosticismo, como tese de doutorado já significava uma “fuga” do círculo mágico alemão – aquele que trouxe quase todos os filósofos, seu mestre Heidegger incluído, para a *débacle* nazista. Mas é claro que essa “fuga” era ilusória, pois a história de Jonas com a Alemanha nunca poderia ser apagada. Acreditamos que, a partir de agora, esclarecida genealogia do tema do messiânico na filosofia alemã temos uma base, o (anti)messianismo de Jonas, para pensarmos as suas *démarches* antifascistas e as suas relações com o ambiente do existencialismo através dos estudos gnósticos e a recusa do ambiente messiânico hitlerista.

¹¹⁰ Essa referência ao famoso “método” de Bultmann, a Desmitologização – por muitos comentadores atribuído a uma ideia inicial do jovem Jonas – é mais uma via, das centenas como dissemos, que o motivo do antimessianismo abre para a reflexão na filosofia.

Diz Jonas, em *O conceito de Deus após Auschwitz*, que a respeito deste acontecimento terrível “Deus ficou em silêncio. E então eu digo, ou meu mito diz, não porque ele não quis, mas porque ele não poderia intervir, ele deixou de intervir”¹¹¹. O que significa o silêncio de Deus? Não é, afinal, um motivo antimessiânico? Não poderia significar que, como Jonas sempre defendeu, a tarefa ética – inspirada pela alta moralidade de Deus – é tarefa cuja **responsabilidade** deve ser tomada pelos homens na preocupação **com** o nosso futuro e com o futuro dos que virão? Afinal, o nosso futuro, devido ao nosso poder enorme (e excessivo) sobre as coisas – e do conhecimento que já temos sobre suas consequências – não é um problema ético que **cabe a nós mesmos, homens modernos** resolvermos sem a intervenção de Deus (ou do messias)?

O que torna essa responsabilidade ética ainda mais incisiva é o fato de que nosso poder excedeu as próprias coisas e se dirige a nós mesmos:

...existem desde pouco tempo ...tecnologias que também têm por objeto o homem diretamente, e que dizem respeito ao ser das pessoas. Pensamos principalmente na evolução no campo da biologia humana com suas últimas perspectivas práticas, que ela abre em particular para a medicina. As "viabilidades" que se atualizam ou que começam a se manifestar, que dizem respeito ao começo e ao fim de nossa existência, à nossa vinda ao mundo, à duração de nossa vida e da nossa morte, e até mesmo nossa constituição hereditária...¹¹²

Temos o direito, pergunta Jonas, de delegarmos para o futuro a justiça para com os vivos, homens incluídos? Não, e esse pensamento mostra a atitude antimessiânica de Jonas. Um mundo ideal ético não deve ser pensado como uma promessa *no* futuro, mas *para* o futuro: deve ser pensado já, exangue das ideias messiânicas de qualquer redenção futura. A ética de Jonas, que substitui o silêncio de Deus, é uma ética de ação *presente* e compromissada para com a nossa descendência e a nossa existência.

Isto posto, vamos analisar os extratos escolhidos desse que foi é considerado pelos franceses como uma derradeira conferência-testamento. Analisemos os motivos antimessiânicos nas suas entrelinhas.

¹¹¹ Ibid., pp.32.

¹¹² JONAS, H. *Fundamento ontológico para uma ética do futuro*. (Tradução minha, anexa). In : *Pour une éthique du futur*. Rivages Poche: Paris, 2008.

Diz Jonas logo ao início da conferência: “filosofia: é, com efeito, duvidoso que ela exista de forma identificável como unidade”¹¹³. Com efeito, filosofia não é uma unidade, nas palavras do filósofo. Não sendo uma unidade, a filosofia é concebida por Jonas como uma pluralidade, como antidogmática, e por consequência, sujeita à crítica, mas também geradora dela – a filosofia é uma disciplina cuja tarefa primordial é a de colocar questões incessantemente: a filosofia não tem, tampouco terá jamais a sua tarefa terminada. Ao final da conferência, Jonas complementa essa ideia desta maneira:

pensando de novo na ideia de responsabilidade e da extensão até então impensada do comportamento de toda a espécie vis-à-vis à natureza como um todo, a filosofia dá um primeiro passo a serviço de uma tal responsabilidade. No momento de pedir licença, vou desejar à filosofia que siga nessa direção, sem se permitir desencaminhar por todas as dúvidas justificadas sobre a questão de saber se ela atingirá algum êxito no que seja. O século porvir tem direito a isso.¹¹⁴

Encontramos aqui, adstrita ao postulado da filosofia como uma tarefa interminável, a ideia de um caminho a ser percorrido pela filosofia *em que não está assegurado um êxito*, ou seja, que não há, nem haverá, uma *solução* (tampouco uma redenção) pronta e acabada para os pesados problemas contemporâneos que nos assolam.

Se as duas citações anteriores dizem respeito à filosofia como disciplina e como tarefa ética, as duas seguintes dizem respeito ao homem: segue uma passagem em que Jonas aponta uma concepção de cores nietzschianas do papel do homem no teatro do mundo:

...na evolução do vivo, nos encontramos a nós mesmos, o homem. É tardiamente, durante um tempo muito curto, que ele apareceu. Sua entrada no processo constituiu para a história da vida um acontecimento de consequências inauditas, e ainda não é possível saber se ele mesmo é proporcional a essas consequências.¹¹⁵

¹¹³ HANS, J. *Pour une éthique du futur*. Rivages Poche: Paris, 2008, pg. 6. (tradução minha).

¹¹⁴ Ibid., pg. 20. (tradução minha)

¹¹⁵ Ibid. pg.17. (tradução minha)

O homem é considerado como acontecimento efêmero da natureza: Jonas desloca o homem do protagonismo da ordem do mundo, postulando ao mesmo tempo que esse “animal inteligente” não tem assegurada nem mesmo sua continuação na história do mundo, muito menos de um desenlace de tipo messiânico. Finalmente a última citação diz respeito à prioridade que os homens – através de seus sistemas filosóficos, de Platão a Descartes, – deram ao seu próprio “espírito” em detrimento ao aspecto biológico de suas vidas. Para Jonas a adoção deste dualismo, que é milenar – com a participação bem-sucedida das religiões – facilitou a crescente percepção dos humanos como seres isolados no mundo: na divisão corpo-espírito, apenas o homem tornou-se digno de “salvação”, literalmente. Todo o resto do mundo sem “espírito” – ou seja, não pensante, destituído de *res cogitans* – torna-se *res extensa*, tornou-se coisa, objeto, passível de manipulação, ou seja: é considerada como coisa morta. Assim, o grande problema (existencial) é sempre o homem. Mas a citação ajunta outra dramática consequência da objetificação do que é vivo. Diz a citação:

com efeito, ao fim e ao cabo, esse fenômeno [a saber, a ameaça que fazemos pesar sobre a ecologia do planeta] veio à luz no curso da segunda metade do século, para finalmente encontrar seu lugar no campo da filosofia... [como] uma das questões mais antigas da filosofia, qual seja, a da relação entre o homem e natureza, mesmo entre o espírito e matéria – portanto a questão primordial do dualismo... [mas essa questão] foi colocada brutalmente e de uma maneira completamente nova. e isso não na pacífica luminosidade da meditação teórica, mas em meio a lampejos de anúncio de uma crise que se aproxima, a qual nos incumbe afastar, nós que somos causa involuntária dela.¹¹⁶

O dualismo reaparece não mais como uma gigantesca problemática de teor filosófico-teológico, mas como obstáculo à percepção ecológica de que tal dualismo “trabalha” incessantemente para a extinção *definitiva* da própria raça humana – e não mais apenas da “matéria”, da “*res extensa*”. E o risco envolve a própria destruição do mundo, tal como o conhecemos. Nesse cenário, não há lugar para nenhum *messias*, nenhuma *salvação*, nenhuma *redenção* futura. É verdade que há um certo radicalismo na *démarche* antimessiânica de Jonas, no sentido de que, fazendo eco aos motivos messiânicos e antimessiânicos de seus antecessores, ele

¹¹⁶ Ibid., pg. 15. (Tradução minha)

acentua o caráter de urgência de nossa época: no sentido da necessidade de refundar a metafísica, a ética, a filosofia para que possamos dar a esperança para um futuro para a humanidade, pois que nem há “redenção” sem seres humanos. Enfim, o leitor deve estar esperando, nesse momento, uma continuação, isto é, uma explanação mais longa sobre a *démarche* antimessiânica de Jonas. Mas o que oferecemos agora, de forma abrupta, depois de um longo caminho desde Leibniz, é a seguinte asserção, segundo a qual com Jonas o motivo messiânico de origem judaico-alemã atinge um outro patamar, isto é: *o (anti)messianismo de Jonas é uma pedra no caminho de um motivo filosófico que não faz mais sentido se não pensado com a urgência do fim da espécie e do colapso da Terra*. Nesse sentido o radicalismo do *(anti)messianismo* de Jonas.

Assim que, com esse longo texto, esperamos que a partir de agora os leitores identifiquem, nas linhas e entrelinhas da obra de Jonas, as ideias, os postulados e os comentários realizados sob a égide desse ambiente filosófico essencialmente germânico.

Fim

6

Hans Jonas, 1921-1945. O filósofo que declarou guerra *Prolegômenos para análise dos ambientes do Antifascismo e Existencialismo*

6.1

Advertência

A maior parte deste texto foi escrito com base na leitura do livro das *Memórias*¹¹⁷ de Jonas – que infelizmente ainda não traduzido no Brasil –, com as leituras e pesquisa nos documentos do H.J.A, em Konstanz, e da literatura e testemunhos contemporâneos dos anos 20 e 30 (inclusive de alguns filósofos de seu núcleo, como Löwith e Jaspers) – com o intuito de fornecer um panorama da vida do filósofo – uma vez que falamos da gênese de seu pensamento.

Devido ao problema das escassas fontes a respeito de Hans Jonas no tempo da conturbada época de seu início na filosofia – aquela de entreguerras, principalmente no caso da Alemanha, que depois viria, aliás, a se tornar terra arrasada – é justamente o testemunho do próprio Jonas que é o mais confiável: em especial o período de sua primeira formação até o fim da Segunda Guerra, o qual nos debruçamos aqui: período que vai de 1921 – ano que entrou na universidade – a 1945 – ano que se despede das armas na Alemanha. Os documentos de Konstanz, que trazem relatos pessoais e históricos da época, bem como textos teóricos que testemunham tal época, são os que mais corroboram com o panorama aqui preparado. Por sorte, tivemos também acesso a algumas dezenas de fotos que se encontram no arquivo, e que graças a gentileza do Diretor, nos foi permitido fotografar e dispor nos anexos desta tese.

A ideia deste texto é dar ao leitor um retrato, ainda que pálido, da existência do jovem Hans Jonas, sua infância, sua terra natal, sua família, seu judaísmo, e

¹¹⁷ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Todas as citações são por mim traduzidas da versão espanhola.

depois, sua vida como estudante de filosofia nas grandes universidades alemãs, bem como seus tempos subsequentes como exilado e – finalmente – como soldado aliado. Isto é: um jovem circulando nos ambientes do antifascismo, do existencialismo e do (anti)messianismo.

6.2

Primeiro, um pequeno resumo

Hans Jonas nasceu na pequena cidade alemã de Mönchengladbach, em 10 de maio de 1903, no interior de uma família judia burguesa, cujo pai possuía uma fábrica têxtil e cuja mãe era filha de um renomado Rabino de Cracóvia, chamado Jakob Horowitz de Krefeld. Jonas teve uma infância tranquila e privilegiada da burguesia assimilada da Alemanha pré-nazista. Sua mãe, Rosa Jonas, se tornou órfã de sua própria mãe desde muito cedo, então tinha ela o dever de cuidar da casa de um Rabino: o que a levou mais tarde a rejeitar, quando casada, a grande maioria das tradições do judaísmo – como, por exemplo, a comida Kosher; seu pai, também muito cedo órfão de ambos os pais, teve que tomar a frente dos negócios e educar nove irmãos mais novos, o que o fez desistir prematuramente de uma sonhada carreira acadêmica. Segundo Jonas, em sua infância, apenas se ouvia o alto alemão (culto) em sua casa, livre da influência dialetal e da influência judaizante: estava criado um ambiente favorável para um futuro intelectual.

Estudou filosofia e teologia nas Universidades de Berlim, de Marburg, de Freiburg e de Heidelberg, onde estabeleceu vínculos com a nata da filosofia alemã da época. Doutorou-se em Marburg, quando realizou estudo de grande fôlego sobre o gnosticismo antigo, sob a orientação dupla do teólogo, filólogo e historiador Rudolf Bultmann e sob supervisão de Heidegger. Em Marburg conheceu Hannah Arendt, que também fazia o doutorado, bem como Karl Löwith, aluno dileto de Heidegger, iniciando amizades que atravessariam as décadas tumultuadas da primeira metade do século XX. Tornaram-se os três, depois, colegas na *New School of Social Research* em Nova Iorque, a partir dos anos 60.

Tendo se convertido muito jovem ao sionismo, tornou-se extremamente lúcido em relação às questões judias na Alemanha, ao ponto de cortar relações com

seu mestre Heidegger quando da sua adesão, em 1933, ao partido nazista, o NASDAP, e abandonar a Alemanha pela Inglaterra neste mesmo ano – depois emigrou para a Palestina. Sua lucidez anteviu o que para a maioria não ficara claro então. E a filosofia, que até então fora um dos *leitmotifs* de sua vida, tornou-se uma amarga decepção. Da Inglaterra, emigrando para a Palestina, em 1936, lecionou na então nascente Universidade Hebraica de Jerusalém. Lá, travou amizade com o filósofo e historiador judeu-alemão Gershom Scholem e conheceu sua esposa, Lore Weiner, com quem firmou compromisso. Em 1940, em seu desejo de participar do Exército Britânico (a Palestina era então protetorado britânico), formou uma brigada especial internacional para judeus dos países aliados, alistou-se nela e partiu para lutar contra o regime fascista e contra Hitler. Permaneceu durante 5 anos na Brigada Judia Aliada, em diversos *fronts*, tendo atravessado a Itália e a Áustria em direção à Alemanha. Lutou até o final da guerra.

Nesse sentido, cumpriu uma anterior promessa que fizera a si mesmo de somente retornar à Alemanha hitlerista como soldado de um exército vitorioso. Durante a guerra escreveu numerosas cartas a Lore Jonas (com quem contrairia matrimônio em 1943) as quais se tornariam a base para a sua filosofia do *Organismo e da Vida*.

Imediatamente após o fim da guerra, voltou a sua cidade natal para buscar sua mãe. Descobriu, porém, que ela havia sido assassinada nas câmaras de gás de Auschwitz – o que resultou na sua recusa de viver outra vez no país. Retornou à Palestina onde lutou na Guerra de Independência contra os árabes em 1948/49. Cansado das guerras, apesar de ainda ser um sionista, resolveu emigrar para a América do Norte. Em 1950 emigrou para o Canadá, a convite da *Universidade McGill* de Montreal, onde lecionou por um breve período, trasladando-se em seguida para Ottawa, onde lecionou no *Carleton College*. Do Canadá mudou-se para os EUA, entrando para o corpo docente da *New School of Social Research*, em Nova Iorque, do ano de 1955 até sua aposentadoria em 1976. Viveu e trabalhou em Nova Iorque (no distrito de La Rochelle) até o resto dos seus dias. Teve três filhos, Ayalah, Jonathan e Gabrielle, e faleceu em 5 de fevereiro de 1989, aos 89 anos.

6.3

Da infância abastada

A Primeira Guerra Mundial ou a Grande Guerra estourou em 1914 quando Jonas tinha apenas 11 anos e segundo seu próprio testemunho foi um dos dois acontecimentos que mais o marcaram durante sua infância. O segundo foi o afundamento do Titanic. Sobre o grande naufrágio diz:

Recordo-me vivamente do impacto que aquilo me causou, de como devorava os diários e de que os adultos e todo o mundo falavam do tema”. Nas palavras de Jonas, tanto a guerra como o naufrágio do Titanic lhe davam “a impressão geral de que nossa vida era aborrecida.”¹¹⁸

Para o menino Jonas, tudo o que era apaixonante acontecera no passado e por isso tudo estava somente à sua disposição nos livros, principalmente aqueles da Antiguidade: com destaque ao livro *As mais belas lendas da Antiguidade Clássica*, de Gustav Schwab – nas palavras do filósofo sua influência mais duradoura. Em 1º de agosto de 1914 estourou a primeira guerra, e mais vívida recordação de Jonas criança é a passagem incessante dos trens com soldados por Möenchgladbach, sua cidade. Mas também a lembrança de soldados em marcha: três deles, de Brandenburg, em passagem pela cidade, pernoitaram na sua casa. Vale a pena relatar um episódio narrado com graça por Jonas em suas memórias. Chegados os soldados em sua cidade, ele, como sempre fazia, saiu para nadar na piscina pública:

quando cheguei, todo o recinto havia se convertido em posto de recepção para as tropas mobilizadas, e o diretor da piscina ao ver-me chegar com a toalha e o maiô embaixo do braço, perguntou-me: “Está perdido aqui?”, “Quero nadar!” disse. Recebi então uma enérgica bofetada. Esse foi o início da guerra para mim. Doía, falando sério, recebi uma tremenda bofetada!”¹¹⁹

¹¹⁸JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 27

¹¹⁹ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 30. (*Todas as traduções das citações das “Memórias” são minhas.*)

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

6.4

Da adolescência, do sionismo

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

Excelente notícia. Esperamos que tenham se afogado muitos soldados!”. Jonas relata que instintivamente levantou o braço e exclamou “É possível desejar algo assim?” – ao que o professor respondeu “Ah! Não seria cristão, não é mesmo?” sendo a réplica de Jonas: “Quero dizer que não seria humano.”¹²⁰

¹²⁰ Idem. Pg.52.

Este teria sido, segundo Jonas, um ponto de inflexão para si. Se fizermos um apanhado das informações, dadas por Jonas (o seu livro de *Memórias* é um conjunto de gravações feitas por uma editora amiga, ao longo dos anos e durante suas visitas com Lore à Alemanha) sobre sua infância e adolescência, veremos que viveu a infância de uma criança rica, profundamente interessada na história da antiguidade clássica e na técnica de seus contemporâneos, isto é, uma criança com todos os recursos materiais e intelectuais para se desenvolver esplendidamente no sentido intelectual. Ainda a respeito de sua classe social, o de uma alta burguesia judaica assimilada, Jonas nas *Memórias* frisa a alta taxa de alistamento de judeus na Primeira Guerra: segundo ele, o alistamento das classes mais abastadas e cultas era voluntário e obedecia a um critério muito arraigado de patriotismo – enquanto nas classes trabalhadoras tal não sucedia e que, comparativamente, o alistamento voluntário entre judeus foi muito maior entre outros grupos da população alemã que os demais. Lembremos que até Husserl alistou-se.

É preciso destacar que o adolescente Hans Jonas em formação – no que diz respeito às suas inclinações intelectuais – tinha em ambas as famílias, tanto do lado paterno como do lado materno, inúmeras figuras inspiradoras. O fato de ambas as famílias, Jonas e Horowitz, pertencerem a um alto extrato social resultou que figuras familiares ilustres – tanto a nível local como nacional, e também no que diz respeito estritamente às comunidades judaica e alemã – se tornassem fortes exemplos para seu futuro. Da parte materna¹²¹, lado mais humanista, podemos destacar, além do seu avô – um rabino polonês muito famoso –, um tio chamado Leo Horowitz, médico gastroenterologista muito respeitado em Düsseldorf e grande estudioso da história e também das teorias de Einstein (presenteou Jonas na adolescência com *A queda do Império Romano*, de Gibbon); havia também uma tia-avó chamada *Friederike Kempner*, que ficara famosa na Alemanha como poetisa, tendo publicado muitos livros e que se notabilizara por ter conseguido, em audiência com o imperador Guilherme I, a supressão de uma lei que obrigava o

¹²¹ “Minha mãe era compassiva. Inclusive tinha a particularidade de sentir-se mais atraída pela miséria do mundo que pela sua beleza, e se inclinava pela opinião que é melhor sofrer que disfrutar a vida...meu pai refletia menos a esse respeito. O que lhe interessava era assegurar que as pessoas que formavam parte do seu entorno passassem bem: fazia tudo o que estivesse a seu alcance nesse sentido. Era uma pessoa muito família.”. JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 47.

isolamento dos presos na Alemanha. Da parte paterna, seu pai possuía uma grande fábrica de tecidos, assim como um tio seu era também um bem-sucedido fabricante de chapéus na Suíça; um irmão de seu avô, Jonas Benjamin Jonas, foi conselheiro durante anos da cidade de Mönchengladbach, e também recebedor de uma Ordem da Coroa, além de único participante judeu de uma associação católica – feito notável para a época. Esse tio-avô tinha também um grande prestígio na comunidade por seu cumprimento rigoroso do judaísmo, sendo uma figura importante na sinagoga local, onde era convidado a ler pregações em solenidades importantes como a do Yom Kippur. Esse tio morreu em 1932, 6 anos antes da sinagoga ser incendiada e demolida pelos nazistas.

Ainda que pertencesse a famílias ilustres e de um extrato social alto, o que lhe garantia uma segurança invejável para as condições da época, Jonas observava que isso não impedia que notasse o preconceito com sua etnia: “O antissemitismo era, em definitivo, uma realidade cotidiana, e estava muito presente – ainda que não assumisse formas veementes tampouco agressivas – como atitude.”¹²²

Não obstante existirem cerca de trezentas famílias judias em sua cidade natal (cerca de 1200 pessoas segundo Jonas), e que existissem escolas judias – e mais, que alunos judeus pudessem cursar escolas laicas – não existiam manifestações culturais fora da órbita das sinagogas, a não ser no âmbito sionista. Sendo de uma família judaica importante na comunidade, desde cedo Jonas demonstra interesse pelo judaísmo. Aliás, nas Memórias afirma que “sempre foi influenciado por suas leituras da tradição judaica”. Há, porém, uma passagem curiosa em que afirma que havia começado a interessar-se vivamente também, em primeiro lugar, pelas religiões indianas, em seguida pelas orientais, incluindo um interesse por Lao Tsé e Buda nas versões alemãs e, que – aí está o curioso – se interessara outrossim por *Assim Falou Zarathustra*, de Nietzsche: mas que atribuía isso a sua imaturidade adolescente e que considerava, hoje, a menos valiosa das obras de Nietzsche. Que Nietzsche esteja, num relato autobiográfico, entre leituras de “religião” é um fato digno de nota; que seja considerado como “obra menor”, é no mínimo um indicativo de um (anti)messianismo incipiente. Eis a passagem traduzida:

A princípio teve uma fase em que achava emocionante a filosofia hindu e a história das religiões em geral, sobretudo as do extremo-orient, e cheguei inclusive a ler um pouco de Lao-Tsé Buda na versão alemã. Ademais, como

¹²² JONAS, H. *Memórias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg.64.

adolescente imaturo, me interessava, claro, em Assim Falou Zaratustra, de Nietzsche, que hoje considero a menos valiosa de suas obras”.¹²³

Suas primeiras leituras acerca do judaísmo concentraram-se em **duas importantes vertentes**, para que – segundo ele – se reunisse com o seu *próprio* judaísmo. A primeira vertente foi a dos Profetas – lidos, segundo Jonas, “*sobre o prisma da moderna investigação historiográfica*”¹²⁴ – e que de tal modo impressionaram o adolescente de dezessete anos, que o levaram a escrever o que considera o seu primeiro ensaio científico – de mais de 60 páginas, antes mesmo de ir para as universidades – sobre a ética dos profetas (já estudava, enfim, sobre o messiânico).

Segundo Jonas, o que lhe interessou sobremodo na leitura dos profetas era o que falavam acerca das coisas mundanas tais como a guerra, a injustiça social, a política e a opressão dos mais fracos; o jovem Jonas sentia-se a um tempo orgulhoso de pertencer a uma comunidade com tradição profética, mas também *obrigado* a ela; e assim nasceu, diz, seu judaísmo. A segunda vertente foram os escritos do que se considerava então como o moderno judaísmo: aquele de Martin Buber. Judaísmo que o levou ao sionismo juntamente, é claro, com a situação da época, em que um antissemitismo virulento já se mostrava no ambiente da queda do Império Alemão no ambiente da derrota na grande guerra, da implementação da República de Weimar e, finalmente, na ascensão das milícias hitleristas.

Já muito jovem Jonas percebe que o antissemitismo, crescente e irrefreável na Alemanha, tornara-se o bode expiatório para todas *débacles* do país desde o início do século XX – e que por isso, em sua consciência, se desenvolveu fortemente uma noção de não pertencimento como cidadão alemão de credo judeu. E de que apenas que fazia parte de um grupo étnico que, não obstante – e esse detalhe é importante – “podia rivalizar em conhecimento da cultura alemã com qualquer outro”. Não se considerava, enfim, assimilado. Jonas fala assim sobre seus conhecimentos, que rivalizavam com “os alemães”:

já então meus conhecimentos sobre Goethe e outros clássicos eram mais avançados que o da maioria de meus companheiros de classe ... esse sentimento de diferença, em combinação com o orgulho e a ideia de que a

¹²³ Idem. Pg.69.

¹²⁴ Jonas se refere aqui à Escola Histórico-religiosa de Wellhausen, Gunkel e Gressmann.

forma de argumentar que até então usara o movimento de emancipação e assimilação fracassara, foi o que me levou ao sionismo.¹²⁵

Jonas fala também da importância de Kant, com sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, afirmando que faz parte daqueles judeus que enxergaram na filosofia prática de Kant um espírito bíblico. Diz o filósofo em uma passagem das memórias que “não cabe dúvida de que o imperativo categórico e a voz do Sinai estão relacionadas de algum modo. Em qualquer caso, percebia algum tipo de parentesco”.¹²⁶ Jonas chega a citar a passagem kantiana que mais o inspirou: justamente a do início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Não há absolutamente nada no mundo, tampouco fora dele, que possamos pensar como bom sem restrição, com exceção única de uma vontade santa”.

A respeito do caminho no sionismo, após longas brigas com seu pai – Presidente da *Associação Central de Cidadãos Alemães de Credo Judeu*, que reunia duas cidades além da sua – a respeito de sua adesão ao movimento, Jonas teria recomendado a seu pai a leitura de um jornal semanal judaico muito popular na Alemanha entre 1922 e 1938, chamado CV, pois tratava-se de uma crônica constante sobre o antissemitismo emergente no país e como combatê-lo. (Consideramos que essa passagem demonstra o poder visionário de Jonas em relação aos fatos duas décadas mais tarde). A chegada, depois desses embates com o pai, de um neurologista sionista na cidade, motivou Jonas a fundar um grupo de discussão do sionismo: “Quando começou a despertar em mim o sionismo, imediatamente tive claro que o verdadeiramente necessário era emigrar para a Palestina”.¹²⁷

6.5 Enfim, estudante de filosofia

Meu pai sempre teve claro desde o princípio: “Hans irá para a Universidade”. Se ia estudar uma carreira com futuro ou não, isso não tinha a menor importância. A empresa sempre renderia o suficiente para manter alguém com uma profissão que não dá dinheiro, como a do filósofo, por exemplo.¹²⁸

¹²⁵ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 75

¹²⁶ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg.73

¹²⁷ Idem, Pg.80

¹²⁸ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg.85

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

Então, de 1921 até 1928, ano do término de seu doutorado, Jonas passa 7 anos na universidade. Os primeiros anos, de 1921 a 1923, fica dividido entre as Universidades de Freiburg e a prestigiada Universidade de Berlim, atual Humboldt Universität; seu primeiro contato com a filosofia foi assistir as aulas magistrais de Husserl sobre a História da filosofia moderna, de Descartes à Leibniz. Como recém-chegado, tinha também que frequentar o seminário para principiantes conduzido pelo jovem professor não-titular Martin Heidegger. Jonas conta que ao apresentar-se ao jovem professor, Heidegger – que ministrava um seminário sobre o *De anima* de Aristóteles (*fizemos uma cópia do documento do H.J.A. que são as anotações de Jonas sobre esse seminário*) – este lhe perguntou: “*Sabe grego?*”, Jonas respondeu “*Sim*”, ouviu em resposta “*Então não há problema*”¹²⁹. Mas no mesmo relato, mais a frente, Jonas dirige à entrevistadora palavras ambíguas, que mostram – pelo menos nos parece – uma extrema ironia em relação ao antigo mestre:

Tudo aquilo [as classes de Heidegger] superava minha capacidade de compreensão, mas algo atravessava minha alma, isto é, convencia-me que era filosofia viva: meu ouvido endossava as preocupações filosóficas, enquanto minha consciência era testemunha dos resultados da filosofia. Nisso a profundidade do pensamento de Heidegger era extremamente fecunda, e não era possível abrigar em si nem por um segundo a suspeita de que aquilo era mero teatro.¹³⁰

¹²⁹ Idem, Pg.88.

¹³⁰ Ibidem, Pg. 90.

Não obstante sua ativa participação no sionismo em sua cidade, e depois em Freiburg e na vertiginosa Berlim – como se referia à vida da grande metrópole – (É preciso dizer que também matriculou-se na *Wissenschaft des Judentums*, escola célebre de Berlim criada por Hermann Cohen) Jonas possuía um sentido agudo em relação aos deveres do pensamento e da tarefa da filosofia – o que podemos inferir do que fala a respeito de Leo Strauss, filósofo com quem travara conhecimento justamente no círculo sionista berlinense. Achamos importante esse relato, pois mais a frente Strauss voltará. Tendo ido visitar a casa dos pais de Strauss, situada numa área rural vizinha a Marburg, e travado conhecimento com o pai – agricultor e comerciante de trigo e animais – Jonas diz que

o ambiente da casa paterna havia sido ortodoxo, e ele [Strauss] havia rompido com a educação tradicional de sua infância. Não havia sido fácil converter a filosofia em um princípio, quer dizer, liberar-se de todas as determinações dogmáticas preconcebidas em relação às perguntas últimas acerca de Deus e do mundo. Essa liberdade, que é necessária para filosofar e incompatível com uma fé em determinada religião ou revelação, ou inclusive em Deus, essa necessidade espiritual de ter que ser ateu para poder ser filósofo, atormentou-o por toda a sua vida.¹³¹

6.6 Da Berlim Colossal

Antes de continuar essa pequena saga de Jonas, é preciso algumas palavras sobre Berlim, quer dizer, sobre o que já era e em que se transformou a capital no período fascista. Para isto separamos um trecho do livro *Berlim no Tempo de Hitler*, que pode simbolizar a evolução dessa grande cidade europeia do período pós-guerra até a Ascensão de Hitler, ou seja, do início dos anos 20 até o final dos anos 30:

A vida cotidiana em Berlim numa época em que o próprio cotidiano desaparece, [é uma vida] em que todos são dominados por uma política totalitária, pois esta cidade se transformou no período nazista numa cidade colossal, a capital de um império de mil anos, construções, olimpíadas... Na verdade uma cidade que alterna cabarés, bares elegantes, restaurantes sofisticados, concertos, moda luxuosa, suásticas, bandeiras nazistas, música clássica no rádio... No momento do advento de Hitler, ela tem apenas dois

¹³¹ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 101.

milhões de habitantes...[mas] vai ser transformada em uma metrópole, onde trabalharão 4 milhões de escravos, imigrados da Europa. Berlim será o centro industrial militar do III Reich consagrado ao armamento...¹³²

À parte sua amizade com Strauss, segundo Jonas, suas maiores influências no sionismo berlinense foram Martin Buber e Franz Rosenzweig, ainda que achasse que a tradução da bíblia hebreia para o alemão, organizada por ambos, fosse um lúgubre anacronismo, pois à medida que Buber e Rosenzweig avançavam na tradução, também avançava o antissemitismo; ao fim e ao cabo, quando a obra foi terminada, segundo Jonas, “os judeus-alemães eram quase inexistentes”. Em relação a esse mesmo projeto da tradução hebreia-alemão, Jonas pressentia o futuro do judaísmo cifrado em algo bem diferente do que essa clara ação de quem se pensava assimilado pela cultura alemã: o que mais uma vez reforça a sua percepção visionária dos acontecimentos pré-Segunda Guerra.

Desta parte de sua vida, qual seja, de sua educação em Berlim, Jonas nos mostra as ambiguidades do judaísmo alemão, em muitos exemplos: desde o fato de sentir-se livre pelo fato dos grupos judaicos na cidade representarem muitas vezes diferentes mundos – o que “reduzia” a sensação de pertencer a uma etnia – até questões mais interessantes, como o fato de relatar, por exemplo, que a massa de judeus exilados do *tzarismo* era ajudado na cidade – mas com o único objetivo: mandá-los para a América, pois representavam um corpo estranho ao judaísmo assimilado alemão! (O fato de falarem *Yiddish*, segundo Jonas, era considerado uma distorção da língua alemã); ou mesmo uma ambiguidade mais que anedótica, como a diferença entre os grupos jovens de sionistas: quando em comparação com o seu, formado por jovens estudantes universitários, Jonas observa e relata que um grupo de excursionistas chamado *Blau-Weis* possuía uma hierarquia interna a qual o jovem estudante de filosofia não se constrange de chamar de “inspiração fascista”: “a classe dirigente [do grupo] significava ali quase uma organização de corte fascista, pois o princípio de caudilhagem de Mussolini exercia sobre este movimento juvenil nacional judio e seus fanáticos seguidores uma certa atração”¹³³

¹³² MARABINI, J. *Berlim no tempo de Hitler*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. Pg. 9.

¹³³ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 103.

6.7

De Thomas Mann: uma algo longa precaução

Biograficamente, consideramos a memória sobre Thomas Mann de extrema importância. Pois, se de uma parte, Thomas Mann fazia parte do minúsculo ambiente daqueles que desde muito cedo anteviam um futuro terrível – sim, o antifascismo é um ambiente, *mas um ambiente por vezes minúsculo*, sempre e sempre ceifado pelo fascismo – por outra parte ele foi um escritor que esteve no centro das preocupações filosóficas e políticas da época. (É preciso lembrar que após a publicação de *Os Buddenbrooks* em 1900 – que lhe valeria o Nobel de Literatura em 1929 – seu segundo escrito de grande sucesso fôra seu discurso republicano de 1922 “*Von deutscher Republik*”, em defesa da República de Weimar). Assim, Thomas Mann não é apenas um escritor brilhante, mas um grande intelectual e ativista político. O próprio Jonas identifica o profundo conhecimento de Mann da filosofia contemporânea na Alemanha dos anos 20, além, é claro, de exaltar junto com seus colegas de universidade o humanismo que Mann defendia. Em uma passagem das Memórias, em que celebra como ele e seus colegas se deleitavam com Mann, por seus textos de sentido político em uma Alemanha caminhando para o fascismo, Jonas relata:

Minha época de estudante em Berlim, a parte minhas atividades sionistas e minha carreira, também foi uma fase em que aprendi muito do que acontecia no plano literário e intelectual. Todos nós, membros de meu círculo de amigos sionistas ou do meu círculo filosófico-acadêmico, havíamos lido *A Montanha Mágica* de Thomas Mann; em qualquer circunstância podíamos citar alguma passagem ou fazer alusões que em seguida compreendíamos. Neste livro e em *José e seus irmãos* há mais do que em toda a escola fenomenológica, incluindo o próprio Husserl! Uma página de Thomas Mann contém análises mais profundas que tratados completos acerca da constituição do mundo objetivo em atos intencionais de consciência.¹³⁴

Tão interessante quanto saberem os jovens colegas de Jonas *de cor* (de coração) passagens deste livro monumental – que realmente é um romance

¹³⁴ Idem. Pg .109.

filosófico – são as próprias palavras de Thomas Mann, que no nosso entender, mais que influenciaram a vida política e o trabalho posterior de Hans Jonas. As palavras de Thomas Mann, temos certeza, repetimos, foram uma verdadeira inspiração para a vida e para o trabalho posterior de Hans Jonas. Ainda que breve citação a respeito de Mann em suas memórias, consideramos uma pista importantíssima para os prolegômenos de seu pensamento. Inclusive para as suas posições antifascistas, contra o messianismo, a favor dos humanistas e, claro, existencialistas. Por isso a importância de, abaixo, citar passagens importantíssimas dos discursos de Hans Castorp, que cremos ser embrionárias das atitudes de Jonas bem como, e isto é fundamental, inspiração *da filosofia do organismo*:

Diz Mann sobre o humanismo:

Mas o que era afinal o humanismo? Era o amor aos homens, nada mais, nada menos, e por isso mesmo implicava também a política, a insurreição contra tudo o que mancha e desonra a dignidade humana... Desde os seus inícios, o humanismo defendera a causa do ser humano, os interesses terrenos, a liberdade de pensamento e o prazer de viver, opinando que o céu, por motivos de equidade, pertencia aos pardais... Pois a literatura não era outra coisa senão isso: a associação de humanismo e política, associação que se realizava como a maior naturalidade, visto o próprio humanismo ser política, e a política humanismo....¹³⁵

E diz Mann sobre o organismo, **em uma citação algo longa, mas excepcional**, necessária para identificarmos questões essenciais que o jovem Jonas talvez pudesse ter conhecido através de Thomas Mann. Temos certeza de que aqueles leitores que conhecerem profundamente a filosofia posterior de Jonas ficarão espantados:

Os volumes eram pesados e difíceis de manejar. Para lê-los, quando deitado, Hans Castorp apoiava a borda inferior sobre o peito ou o estômago. Isso não deixava de ser incômodo, mas ele o suportava pacientemente. De boca entreaberta, fazia os olhos percorrerem as páginas eruditas, que se achavam iluminadas pela claridade vermelha... Hans Castorp realizava investigações profundas; lia, enquanto a lua, a passo comedido, seguia sua órbita sobre o vale alpino, cintilante de cristais; lia livros que tratavam da matéria orgânica, das qualidades do protoplasma, da substância sensível que, entre a composição e a decomposição, se mantém numa estranha existência intermediária, e da evolução de suas formas desenvolvidas a partir de tipos fundamentais, primitivos e todavia sempre presentes; lia com insistente

¹³⁵ MANN, T. *A montanha mágica*. São Paulo: Cia das Letras, 2017. Pg. 185.

interesse o que os livros diziam sobre a vida e o seu sagrado e impuro mistério **[não se pode deixar de lembrar dos livros científicos que pediu a sua esposa Lore no front de guerra]** O que era a vida? Não se sabia. Sem dúvida, bastava ser vida para que tomasse consciência de si mesma, mas ela não sabia o que era. Sem dúvida, enquanto propriedade de reagir a estímulos, a consciência já despertava em certa medida, nas camadas mais baixas e menos adiantadas de seu surgimento, e era impossível fixar em determinado ponto de sua história coletiva ou individual a primeira aparição de fenômenos conscientes, e tampouco se devia fazer a consciência depender, por exemplo, da existência de um sistema nervoso. As formas animais mais inferiores não dispunham de sistema nervoso, e muito menos de cérebro, mas ninguém se atreveria a negar-lhes a capacidade de sentir estímulos. Além disso, podia-se entorpecer a vida, a própria vida, e não somente certos órgãos especiais destinados à recepção de estímulos, que esta porventura criasse, a saber, os nervos. Podia-se suspender temporariamente a irritabilidade de toda substância dotada de vida, no reino vegetal tanto como no reino animal; era possível narcotizar ovos e espermatozoides por meio de clorofórmio, cloral hidratado ou morfina. A consciência de si mesma era, pois, uma simples função da matéria organizada em prol da vida, e sob grande intensificação a função dirigia-se contra seu próprio portador, convertia-se no desejo de pesquisar e explicar o fenômeno que lhe deu origem, na tendência esperançosa e desesperada da vida para conhecer-se a si própria, na autoinvestigação da natureza, que sempre acaba sendo vã, já que a natureza não se pode resolver em conhecimentos nem a vida pode contemplar seus segredos últimos....

O que era a vida? Ninguém sabia. Ninguém conhecia o ponto da natureza de onde ela brotava e onde se acendia. A partir desse ponto, nada havia no âmbito da vida que não estivesse em relação ou vagamente relacionado; mas a relação da própria vida com algo outro parecia não haver. A única coisa que talvez se pudesse afirmar a seu respeito era que a estrutura devia ser de tal modo evoluída que não tinha, nem de longe, igual no mundo inanimado. A distância entre a ameba com seu pseudópode e o animal era insignificante e desprezível em comparação com a que existe entre o fenômeno mais simples da vida e a outra parte da natureza, que nem sequer merecia ser qualificada de morta, uma vez que era inorgânica. Pois a morte não era senão a negação lógica da vida; entre esta, porém, e a natureza inanimada abria-se um abismo por cima do qual a ciência em vão se empenhava por lançar uma ponte.... Mas então, o que era a vida? Era calor, o produto calorífico de uma instabilidade preservadora da forma, uma febre da matéria que acompanhava o processo de incessante decomposição e reconstituição de moléculas de albumina, estas mesmas insubistentes, dada a complicação e engenhosidade de sua estrutura. Era o ser daquilo que em realidade não podia ser, daquilo que, a muito custo e mediante um esforço delicioso e aflitivo, consegue chegar, nesse processo complexo e febril de decadência e renovação, ao equilíbrio no ponto do ser. Não era nem matéria nem espírito. Era qualquer coisa entre os dois, um fenômeno sustentado pela matéria tal e qual o arco-íris sobre a queda-d'água, e igual à chama. Mas, se bem não fosse material, era sensual até a volúpia e até o asco, o impudor da natureza tornada irritável e sensível com respeito a si própria, e a forma lasciva do ser. Era um movimento clandestino, mas perceptível no casto frio do universo, uma secreta e voluptuosa impureza composta de sucção e evacuação, uma exalação excretória de gás carbônico e de substâncias nocivas de procedência e qualidade ignotas...¹³⁶

¹³⁶ MANN, T. *A montanha mágica*. São Paulo: Cia das Letras, 2017. Pgs. 315-318.

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

O corpo que então se lhe afigurava, esse ser singular e esse eu vivente, era portanto uma enorme pluralidade de indivíduos que respiravam e se alimentavam, que, em virtude da sua subordinação orgânica e da sua adaptação a uma finalidade especial, tinham perdido sua existência própria, sua liberdade e sua vida independente, haviam se transformado em elementos anatômicos, a tal ponto que a função de alguns se restringia à irritabilidade em face aos estímulos da luz, do som, do tato, do calor, ao passo que outros só sabiam modificar sua forma mediante contração, ou secretar líquidos digestivos, e ainda outros estavam aptos exclusivamente a proteger, sustentar, veicular humores ou servir à procriação. Havia casos em que se afrouxavam os laços dessa pluralidade orgânica, reunida para formar um eu elevado, casos nos quais a multidão de indivíduos não se associava, senão de uma forma superficial, numa unidade de vida superior... Com tudo isso, permanecia inexplicável a obra do protoplasma, e parecia vedado à vida compreender-se a si própria. A maioria dos processos bioquímicos não somente era desconhecida, como também era inerente à sua natureza esquivar-se à compreensão... **Ninguém compreendia o metabolismo, ninguém sabia nada da natureza da função nervosa** [grifo nosso] ... A enfermidade era a forma licenciosa da vida. E a vida por sua vez? Não passava ela, quiçá, de uma doença infecciosa da matéria, assim como aquilo que se podia denominar geração espontânea talvez fosse apenas uma enfermidade, uma excrescência causada por uma irritação do imaterial? O início da marcha para o mal, para a voluptuosidade e para a morte dava-se, sem dúvida, no lugar onde, provocada pelo prurido de uma infiltração desconhecida, realizava-se aquela primeira condensação do espírito, aquela vegetação patologicamente exuberante do seu tecido, mescla de prazer e de repulsa, que constituía a fase mais primitiva do substancial, a transição do imaterial ao material. Eis o que era o pecado original.¹³⁷

6.8

Do interior da Alemanha (treinamento para Palestina) até Marburg

Tendo estudado quatro semestres entre Berlim e Freiburg, Jonas tomou a decisão, em 1923, aos 20 anos, de preparar-se para emigrar para a Palestina, inscrevendo-se num grupo de treinamento que o levou durante oito meses a uma área rural para aprender trabalhos agrícolas, de colheita, de plantio e de pastoreio – e no qual participou de jornadas que começavam ao alvorecer e duravam 14 horas. (Certamente tais “grupos de treinamento” já eram uma atividade para o futuro, um desdobramento da ideia dos Kibbutzes para *Eret Israel*).

¹³⁷ Idem. Pgs. 320, 323, 329, respectivamente.

Segundo Jonas “foi uma época de trabalho muito dura, pois não estava acostumado a este tipo de esforço físico, mas aprendi tudo o que podia. Já podia conduzir o arado de cavalos e traçar um sulco reto”. Em troca disso, tinha um pequeno pagamento, cama e comida. (Teve como companheiro um ex-combatente da I Guerra que lhe impressionou com suas histórias do Front, lembrando que o sujeito ficava apavorado quando se aproximava uma tempestade no campo – ao inquirir-lhe o porquê tinha tanto medo, soube pelo possante homem que as tempestades lhe recordavam o *fogo de artilharia*). O inusitado era que este trabalho agrícola era voluntário, e *somente os judeus o faziam a troco de nada*, inclusive em propriedades de não judeus, o que os tornava um grupo excêntrico para as populações locais, uma espécie de atração: nas palavras de Jonas “nos tornamos uma das curiosidades do momento”, tendo seu patrão ficado abismado e incrédulo quando, candidamente, lhe contou Jonas que seu pai era da indústria têxtil – ele não podia acreditar que largara de seus privilégios para ensaiar uma ida para a Palestina!

Acompanhando novamente Heidegger em Marburgo, para onde este havia sido transferido desde Freiburg, Jonas conhece Hannah Arendt, com quem trava amizade no seminário sobre o Novo Testamento, de Bultmann: eram os dois os únicos filósofos (e judeus) em um grupo formado majoritariamente de teólogos e católicos alemães. Com Bultmann desenvolve com grande aptidão os estudos sobre o gnosticismo: “Minha obra sobre a Gnose...não foi mais que minha etapa oficial de estudante de doutorado: uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção do Dasein humano, a uma matéria histórica concreta, neste caso a Gnose da antiguidade tardia.”¹³⁸

Jonas explica sucintamente o motivo deste trabalho doutoral, que entregou para Heidegger em 1928 e no qual recebeu um *summa cum laude*:

No seminário sobre o Novo Testamento de Bultmann decidi preparar um trabalho sobre o conceito de entendimento divino de gnosis theou do Evangelho de João, e por meio deste fio fui mergulhando (em parte animado pelo interesse do próprio Bultmann sobre a Gnose) nos fundamentos histórico-religiosos deste universo conceitual. Em consequência, a questão deixou de ser especificamente sobre o Novo Testamento, e o resultado foi um trabalho

¹³⁸ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg.126.

monstruoso, pelo qual Bultmann ficou tão admirado que me encorajou em convertê-lo no tema de minha tese de doutorado.¹³⁹

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

6.9

Do exílio na Palestina

Quando Hitler foi nomeado, no final de janeiro de 1933, Chanceler da Alemanha, Jonas foi para casa de sua mãe e disse-lhe segundo suas próprias palavras: “Graças a Deus. Enfim chegou o momento. Esta é a única maneira de livrar-nos desta peste. Em poucos meses perderão toda a credibilidade. Alguma hora teria que chegar sua hora, e como são verdadeiros dementes, estarão quebrados em pouquíssimo tempo”¹⁴⁰.

Jonas declara que foi somente em 1º de abril, ante o aumento indiscutível e continuado do poder Nazi, que teve clara a perspectiva de que durasse quanto durasse aquilo, “nenhum judeu que respeitasse sua honra podia permanecer neste país”. Mas antes de falar sobre sua fuga da Alemanha, convém falarmos um pouco da situação de Hitler a respeito dos judeus na Alemanha Nazista. Começemos pela tradução de um trecho do capítulo Nação e Raça do odioso livro *Mein Kampf*, de Hitler: “Assim, os homens, sem exceção, perambulam pelo jardim da natureza; eles imaginam que sabem praticamente tudo e mais: com poucas exceções, passam cegamente pelos princípios mais evidentes da lei da natureza: a segregação interna das espécies na vida de todos os seres vivos nesta terra”.¹⁴¹

¹³⁹ Idem. Pg. 127.

¹⁴⁰ Ibidem. Pg.140.

¹⁴¹ Início do capítulo ‘Nação e Raça’ de *Mein Kampf*. (tradução minha).

Esse famigerado livro foi lançado em 1925 na esteira da derrota na I Guerra e durante o conturbado estabelecimento da República de Weimar. Ali, Hitler escrevera todas as suas aspirações e uma espécie de testemunho de sua ideologia: segundo o renomado historiador e especialista suíço Philippe Burrin, seria preciso destacar que no seu afã nacionalista, que se traduzia numa ambiciosa política externa, não se deveria negligenciar a questão do antissemitismo, e que esse problema estrutural – (o do antissemitismo) – já grassava na Europa há algumas décadas. Segundo Burrin, no entanto, uma nova geração de historiadores abordou os fenômenos conexos do antissemitismo e do III Reich de uma forma bem mais problemática – e ao mesmo tempo, mais fecunda em termos de chave mais eficiente de compreensão geral dos acontecimentos.

Para estes novos historiadores, segundo Burrin, Hitler e o III Reich não foram movidos desde o princípio pela dupla estratégia de uma expansão territorial e do antissemitismo traduzido no extermínio dos judeus; esses historiadores começaram a pensar o regime de Hitler como uma espécie de “*anarquia autoritária*”: no qual, não obstante a invenção da eficiente e demolidora propaganda nazista (que fornecia ao regime um certo ar monolítico e coeso) se pensava a *entourage* de Hitler, isto é, seu corpo político, como um “poder que perdia-se e exacerbava-se num emaranhado de forças rivais...que estava estruturalmente fadada a divagar e improvisar”¹⁴² – mas que tal emaranhado, tal grupo anárquico, de um modo ou de outro, *sempre se fixaria nessa figura central e populista de Adolf Hitler e, portanto, em suas idiosincrasias* uma das quais o antissemitismo, como um ódio visceral e formador de sua personalidade, ódio que nunca arrefeceu (ao contrário, aumentava a cada dia) e que comandou, na anarquia, o seu desejo de destinação mortífera para a etnia. Parece que o mesmo acontece com o atual messias brasileiro e sua *entourage*, todos eleitos em sua esteira e improvisando o que chamam de “administração”, apenas que nosso *genocídio* se dá pela monstruosa negação da ciência na Pandemia do Covid-19 e pela implementação de uma agenda econômica draconiana que, como em Hitler, beneficiava poucos milionários do tipo Krupp, Quandt, Reimann, etc e coloca a população em uma espécie de escravidão). Essa nova abordagem permite que se faça uma análise mais ampla dos problemas políticos da Europa pós II Guerra e que se entrelaçariam com a questão judaica.

¹⁴² BURRIN, P. *Hitler e os judeus*. Porto Alegre: L&PM, 1991. Pg.8

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

seus instrumentos mais eficazes eram o capital financeiro e a agitação marxista: graças ao primeiro eles internacionalizavam as economias submetendo-as à sua influência, e com o segundo dividiam os povos fazendo-os voltar contra si mesmos e condenando-os a uma guerra intestina que aniquilava sua capacidade de resistência. De um modo ou de outro, eles eram os inimigos da verdadeira independência nacional.¹⁴³

Na concepção de Hitler, o povo judeu se insurgia contra a “*ordem*” do mundo, e se tratava então de uma questão para qual era necessária uma “*defesa*”: *sua luta*¹⁴⁴ era uma luta puramente defensiva contra um inimigo que trabalhava por

¹⁴³ BURRIN, P. *Hitler e os judeus*. Porto Alegre: L&PM, 1991. Pg.20

¹⁴⁴ Em seu livro, *Os últimos dias de Hitler*, o historiador Hugh Trevor-Roper, nos brinda com uma análise muito arguta do regime do Ditador: “*Agora que a nova ordem já passou, e o Reich de mil anos desmoronou em uma década, finalmente conseguimos, escolhendo entre os escombros ainda fumegantes, descobrir a verdade sobre aquele episódio fantástico e trágico. É um castigo, assim como um estudo interessante; pois descobrimos não apenas os fatos verdadeiros, mas a extensão de nossos próprios erros. Se quisermos entender o conto extraordinário dos últimos dias de Hitler e apreciar o verdadeiro guia da política nazista, é essencial que primeiro nós descartemos esses erros. Devemos reconhecer que Hitler não era um peão; que o estado nazista não era (em qualquer uso significativo da palavra) totalitário; e que seus principais políticos não eram um governo, mas*

dentro da sociedade alemã ariana. Assim, todas as medidas tomadas contra os judeus na Alemanha nazista eram justificadas pela *defesa* da sociedade alemã, por uma aparente erradicação de uma *ameaça mortal* que tal povo, ou que essa etnia, significava para o país e para os cidadãos – e, finalmente, também, para a prevenção de todos os males para os quais a culpa era também atribuída peremptoriamente a estes cidadãos. Em um de seus discursos nos anos 30 Hitler chegara mesmo a afirmar, segundo Burrin, que “mesmo que tivermos expulsado os judeus da Alemanha, eles sempre continuarão sendo nosso inimigo mundial”.¹⁴⁵ – de forma que a etnia era um *problema* que ultrapassava as fronteiras nacionais para grande parte da população da Alemanha nazista. Qualquer semelhança com a perseguição no Brasil de um grupo que está caracterizado como *esquerdista*, não é coincidência.

Voltando a Palestina. Jonas, então, deu entrada na papelada para emigrar para o país, algo ainda possível na Alemanha Nacional Socialista do início do Regime, ainda que tivesse que lançar mão de alguns subterfúgios para essa saída, como veremos adiante; mas antes de emigrar, permaneceu um ano e meio em Londres, porque queria ficar próximo à Alemanha por conta da publicação de sua tese por uma editora em Göttingen: poderia fazer – como sempre fez por via postal – as correções e supervisão da edição de seu livro de modo mais tranquilo. Foi num dia de verão, no final de agosto, que partiu da Alemanha. Nesse dia, passeando com seus pais no jardim, narra – “foi a última vez que estivemos juntos”. (Não obstante, seus pais o visitariam na palestina em 1936 – não esqueçamos de que a família de Jonas era rica). Com tudo pronto para a emigração, bilhete do trem na mão, Jonas conta que se puseram os três chorar; foi ali que Jonas fez um juramento, sagrado nas suas palavras: “uma promessa: não regressar jamais, a não ser como soldado de um exército invasor”¹⁴⁶.

um tribunal – um tribunal tão insignificante em seu poder de governar, tão incalculável em sua capacidade de intriga, quanto qualquer sultanato oriental. Além disso, devemos conhecer o verdadeiro significado político da doutrina nazista, e até que ponto ela reteve sua pureza e determinou eventos nestes últimos dias; e a natureza da luta de Hitler com o estado-maior do exército – o único grupo dissidente que ele não conseguiu nem dissolver nem eliminar, e que, certa vez, poderia tê-lo eliminado. Mas o que se chama de Reich Cabinet jamais existiu... Hitler os proibia até de beber em um bar.” Trevor-Hoper foi um professor de história moderna de Oxford e oficial do serviço secreto inglês durante a guerra, tendo sido designado pela inteligência britânica para investigar as circunstâncias da controversa morte de Hitler, evidentemente com o intuito de fazer arrefecer os boatos de que estava vivo. TREVOR-ROPER, H. *The last days of Hitler*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. Pg. 53.

¹⁴⁵ Burrin, pp 27

¹⁴⁶ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg.142

Jonas recorda-se que, instintivamente, pensava que somente pegando em armas poderia redimir as humilhações crescentes que os judeus sofriam na Alemanha de então. Mas também havia, segundo ele, “uma compreensão, ou uma suspeita mais gerais de que também para o mundo, para Alemanha e para a Europa, tal peste só poderia ser expulsa mediante uma guerra”¹⁴⁷. Ele era daqueles que aguardavam a guerra com impaciência.

Seu pai morreu doente, de um câncer que lhe acompanhava já alguns anos, em 1938. Em seguida, seu irmão menor que vivia no exterior voltou para casa: mas na *Noite dos Cristais*, um *progrom* que se deu na Alemanha na noite de 9 para 10 de novembro de 1938, foi preso e deportado em seguida para Dachau; na sequência, a mãe de Jonas, sozinha – mas tendo um visto de emigração e tudo pronto no porto de Hamburgo para partir – não quis embarcar, sabendo que seu filho detido não tinha permissão de sair do país. A mãe de Jonas pediu-lhe então que, via governo mandatário na Palestina, trocasse o nome de seu visto pelo do filho, o que Jonas fez: seu irmão conseguiria chegar a Jerusalém em janeiro de 1939, mas sua mãe não conseguiu mais sair do país, não somente pelas dificuldades burocráticas, mas também pelo fato de que os Jonas tinham dispendido todo o dinheiro da família no trâmite do irmão. Rosa Jonas acabou morrendo mais tarde em Auschwitz, na Polônia, e a última notícia sua antes de 1945, quando Jonas retornou a sua cidade natal, é que estava em um gueto de Lodz. “Sim, é uma história obscura, o grande pesar da minha existência. Esta ferida, o destino de minha mãe, jamais se fechou. Nunca pude superar. Meus filhos viram. Era terrível.”¹⁴⁸

À sua ida para a Palestina foi posterior à leitura de seu livro sobre a Gnose por vários intelectuais que já lecionavam na nascente Universidade Hebraica de Jerusalém, onde recebera então, igualmente, palavras de admiração de três importantes membros da intelectualidade judaica: Oswald Spengler, Gershom Scholem – o qual conhecera no início dos anos 30, em uma viagem com sua mãe para Londres e que, mais tarde, tornar-se-ia seu amigo no círculo de Jerusalém – e o famosíssimo Martin Buber, que da Palestina lhe escrevera, antes de sua chegada, comentando que havia lido seu livro com muito interesse: “o considero um dos livros da história do espírito mais importantes da época”¹⁴⁹. Foi com pouca

¹⁴⁷ Idem. Pg. 142.

¹⁴⁸ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg.150.

¹⁴⁹ Idem. Pg. 161.

difficuldade então que se adaptou a comunidade dos intelectuais em Jerusalém no final da década de 30, quando de sua emigração.

A tese principal da interpretação de Jonas sobre a Gnose era a intenção de mostrar que a Gnose havia aberto um caminho para uma consciência nova, diferente daquela que a precedeu na antiguidade clássica (e aqui fica claro o ponto de vista de um existencialista seguidor de Heidegger). Nesse sentido, sua obra já se fizera perceber nos círculos da Palestina, nos quais entrou com uma grande acolhida – é preciso lembrar que Jonas comenta que na Palestina de então eram todos jovens, a maioria de origem alemã, e que no seu grupo de estudiosos, que incluíam filólogos e físicos, se falava eminentemente alemão. No entanto, para Jonas foi uma grande dificuldade dar classes sobre seus temas, que eram sobretudo filosóficos e profundos, em hebreu. Segundo ele, isso lhe dificultava enormemente a vida, pois levava semanas para preparar classes magistrais, principalmente ao vertê-las para o hebraico.

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

Ainda que estivesse sendo treinado como uma espécie de soldado, de forma ilegal, a maior percepção de Jonas, através da leitura dos acontecimentos na Europa e, especialmente, da Alemanha hitlerista do final dos anos 30, era a de que uma guerra iria estourar para além dos distúrbios em seu novo país: e que essa guerra se faria sentir nas comunidades judaicas da Europa e também da Palestina, colocando-as em *perigo* – segundo termo do próprio Jonas.

6.10

Da II Guerra Mundial: enfim

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

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

se em uma brigada internacional, segundo Jonas, uma “*Brigada realmente judia*”. A formação dessa Brigada, segundo Jonas entre 10 a 12 mil homens, afinal, ensejou a oportunidade de serem mandados para o centro da guerra durante a invasão da Europa: em 1944, Jonas chegou ao sul da Itália como especialista em artilharia antiaérea automática.

Nesse percurso na Itália, Jonas conta que inúmeros judeus italianos saíam de seus esconderijos em Tarento ao saber da chegada de uma tropa judia, e relata que então que eles e seus companheiros começaram a “ouvir” paulatinamente o que Jonas chama “coisas cada vez mais terríveis”¹⁵⁰: isto é, todos sabiam das deportações em massa dos judeus, sabiam igualmente dos guetos e dos campos de concentração, mas desconheciam por completo (em setembro de 1944!) qualquer notícia a respeito das câmaras de gás. Ao contrário de muitas outras populações da Europa, Jonas sublinha que os italianos se distinguiram pela rebeldia – tal como os holandeses – e muito ajudaram os judeus, e para Jonas “*o amor que sentia pela Itália se converteu então em amor pelos italianos*” afirmando que se o “fascismo, ao fim e ao cabo, é uma invenção Italiana, este não havia conseguido em absoluto que a população se deixasse enganar acerca dos deveres para com o próximo.”¹⁵¹ Na Itália, Jonas participou da Batalha de *Senio*, em 29 de abril de 1945, em que liberaram Bolonha. Dali, seguiu para a Alemanha.

6.11

De combatente em Alexandria, Chipre, até a chegada à Itália e Alemanha

De Udine, a Brigada seguiu para a Alemanha e, ao final de maio de 1945, chegaram em *Garmisch-Partenkirchen*, na Alta Baviera e, segundo Jonas, havia nas cercanias – em *Landsberg* – um campo de concentração que havia sido liberado pelos americanos, mas que foi o primeiro encontro dos liberados com uma tropa judaica, um encontro segundo Jonas *massivo*: em que pela primeira vez os combatentes se confrontaram com a realidade do horror da guerra: escutando pela

¹⁵⁰ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 226.

¹⁵¹ Idem. Pg. 227.

primeira vez de judeus poloneses (de fala *yiddish*) os nomes de *Auschwitz* e *Treblinka*.

Nesta jornada Jonas confessa: “...entrando na Alemanha, vi muitos lugares que se assemelhavam a cidades fantasmas, sobretudo Kassel, que recordava uma paisagem lunar, cheia de crateras com ruínas que sobressaíam. Neste momento senti algo que não gostaria de voltar a viver, mas que não calarei: o sentimento de júbilo, satisfeito ou semi-satisfeito da vingança”.¹⁵²

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

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

¹⁵² JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 234.

Mönchengladbach, encontrou uma conhecida que, presa junto com a mãe de Jonas no gueto de Lodz, testemunhou para Jonas a deportação de Rosa Jonas para Auschwitz: assim ele compreendeu destino trágico de sua mãe. Essa testemunha sobrevivera junto com sua filha porque eram jovens o bastante para trabalhar e para servir de escravas sexuais dos nazistas, segundo o filósofo. Para sua surpresa, a maioria das pessoas que encontrou na Alemanha pós-guerra, em diversas cidades e na sua própria, inclusive o novo proprietário da casa de seus pais, não acreditava no ocorrido nos campos. Foram poucos aqueles em que Jonas reconheceu hombridade: entre eles seu amigo e pintor cristão Kurt Beyerlein, que numa carta sobre a destruição do país escrevera: “um povo que permitiu que arrasassem as igrejas dos judeus, não merece conservar as suas próprias”. E também: “As ideologias diabólicas e mentirosas ainda tem uma eficácia demasiado grande, e dão ao homem a sensação de ser levado por forças positivas”.¹⁵³

À irmã deste pintor, uma senhora que havia confortado sua mãe na noite anterior à sua deportação à Auschwitz, Jonas disse ao saber do relato deste trágico momento: “Isso não poderei perdoar jamais ao povo alemão”. A resposta da senhora católica, irmã de seu amigo, foi: “Não, a isso, simplesmente, não se pode perdoar”.¹⁵⁴

6.12

A Título de “conclusão”: Do Porto de Alexandria ao sul da Itália, de Bologna à Udine, da fronteira alemã à Mönchengladbach: em busca de sua mãe

O que está em jogo ao final destes prolegômenos: que Hans Jonas, na sua luta contra o fascismo e contra Hitler, entra na Europa já dizimada pela guerra ao fim de 1944; que se depara com um país arrasado pelo fascismo, cujo ditador já caíra; que segue em direção a seu país natal, ainda sob o domínio de Hitler; que nos nove meses como soldado em solo europeu, quando a barbárie já tomara conta da Europa, atravessa em comboio a Itália em direção a Alemanha; que, como chefe de artilharia antiaérea e na companhia de 12 mil judeus, luta contra a Luftwaffe, a

¹⁵³ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg. 241.

¹⁵⁴ Idem. Pg. 243.

poderosa máquina do exército alemão (*não se pode esquecer que ao fim da guerra, Berlim, como 4 milhões de escravos, produzia 500 aviões por semana para a máquina de guerra*). Mas como foi essa experiência? Seria preciso fazer uma pesquisa sobre a Brigada Judia¹⁵⁵, e também dos relatos dos participantes, para se ter uma ideia do que foi esse percurso para Jonas, em termo de experiência. É claro que os escritos disponíveis, desde um ponto de vista investigativo e histórico, não podem dar conta da experiência vivida pelos homens, que lutaram corpo-a-corpo nessa guerra sanguinária. Talvez apenas os relatos muito pessoais possam dar conta disso. Muitas vezes, tampouco seus protagonistas podem fazê-los...a barbárie da guerra deve ser uma experiência inominável, traumática. Sendo assim, decidimos apresentar, brevemente – para que os leitores tenham mais recursos de reflexão – um relato desde o ponto de vista histórico-estratégico, pois é bem provável que como filósofo em combate, Jonas pensasse essencialmente nas questões políticas.

Dentre as análises do Exército Americano sobre as decisões estratégicas da II Guerra mundial, encontra-se a realizada por R. Mavrogordato¹⁵⁶. Ele foi um judeu berlinense que em 1937 emigrou com os pais para os EUA, tornando-se neste país historiador militar do exército americano e analista de sistemas de defesa, tendo trabalhado também como arquivista no Tribunal Militar Internacional de Nuremberg entre 1947 e 1948. A sua análise desta decisão de Hitler – a de defender a Itália no meio de II Guerra – pode aclarar-nos a situação em que se encontrava Hans Jonas, uma vez que, investido na função de Oficial de Artilharia Antiaérea da Brigada Judaica, encontrava-se baseado em Alexandria, de onde embarcou para a Itália e a percorreu durante boa parte de 1944 e 1945, no clímax da guerra na Europa. É preciso lembrar que não faremos uma análise profunda de um acontecimento tão complexo, mas iremos elencar alguns fatos que nos darão uma ideia do que estava em jogo no ambiente de guerra em que Jonas participou diretamente.

A situação em 1943 essa: o Eixo, grupo formado por Alemanha, Itália e Japão, perdera o norte da África para os Exércitos Aliados. Nesta ocasião os EUA

¹⁵⁵ O historiador brasileiro Felipe Abal publicou um artigo sobre a Brigada Judaica, em que podemos encontrar uma bibliografia interessante sobre o tema:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14256>

¹⁵⁶ MAVROGORDATO, R.S. A decisão de Hitler sobre a defesa da Itália (1943-1944). In: *As grandes decisões estratégicas. Org: EUA Department of the Army*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1977.

– devido ao ataque de Pearl Harbour – já havia entrado no front, e sua participação foi decisiva na derrota na África. Em setembro de 1940, um ano após haver reincorporado a Líbia ao Reino da Itália, Mussolini desembarcara na Líbia 200 mil homens do 10º Exército Italiano, com o intuito de invadir o Egito, então protetorado britânico. Esse foi o começo de uma longa batalha que se desenvolveu em várias frentes e vários países africanos que costeavam o mediterrâneo (Líbia, Egito, Argélia, Tunísia e Marrocos); mas o que nos interessa aqui é que: **a derrota do eixo no continente africano em maio de 1943** significou o fiasco de um exército então aparentemente inexpugnável – devido ao seu poderio e técnica – e a derrota do maior general de Hitler, : Erwin Rommel, que fôra herói da I Guerra e um dos grandes apoiadores de sua subida ao poder. Ele e seu exército – que em 1940 invadira e conquistara a França – fôra derrotado então na Batalha de El Alamein (cidade vizinha a Alexandria, no Egito), o que o fez seguir então, após a malfadada campanha africana, para o norte da Itália.

É aqui que entram as análises de Mavrogordato: pois a derrota do Eixo na África em maio de 1943 teve, entre inúmeras consequências duas situações cardeais. Primeiro, a prisão de Mussolini e, segundo o enfraquecimento do regime fascista na Itália, o que muito perturbou Hitler, que se deparava então com uma dupla situação até então inimaginável: a da prisão de seu par Mussolini e o concomitante fracasso de seu maior general, Rommel. A ida de Rommel, com seu exército derrotado para proteger a fronteira da Alemanha no norte da Itália, acabou por colocar Hitler, na questão do problema italiano, sobre a influência de seus dois generais mais importantes: o próprio Rommel e o General Albert Kesselring, chefe da temida Luftwaffe. Por influência de Rommel, que acreditava que o exército deveria se concentrar ao norte para a defesa da fronteira alemã, Hitler hesitava e se inclinava a decidir não defender o sul da Itália após a invasão do continente pelos aliados, decorrente da derrota na África, pois acreditava que com a queda de Mussolini e um exército enfraquecido (o exército italiano sofrera também duras perdas na África) o novo governo faria uma aliança com os aliados, o que de fato aconteceu; por outro lado, o Gal. Kesselring estava persuadido, e assim instava a Hitler, de que era importante manter a cidade de Roma e o sul da Itália ainda sobre o domínio alemão, pois havia que se manter o importante vale do Pó, rico em produtos agrícolas e industriais e outrossim garantir que o acesso à Alemanha e aos Balcãs não fosse franqueado pela Alemanha aos aliados – havia também a questão

da França ocupada, que teria com a saída dos alemães da Itália um flanco aberto ao sul, nas regiões de Piemonte e Ligúria. Estava em jogo também, com o abandono do solo italiano, a derrelição do Eixo, ou seja, a perda de um aliado vital do mesmo, o que representava não pouca coisa nos planos de dominação mundial de um grupo que até então acumulava vitórias para o III Reich. E é claro que, estando já debilitada, e isso é o mais importante, a Itália já não se encontrava mais numa situação de aliada da Alemanha, mas sim que havia uma subordinação ao Reich, uma vez que, pese todos os acordos entre as duas potências, o poderio alemão ainda se mantinha de pé, de forma que os pactos a partir daí seriam apenas em benefício da Alemanha diante da debilidade da península. Pesava aí, segundo Mavrogordato, a confiança que Kesselring depositava nos italianos e em seu exército: ele criava piamente que, não obstante alquebrada, a Itália ainda combateria ombro a ombro contra os Aliados honrando os compromissos do Eixo.

Seguindo intuitivamente a posição de Kesselring, Hitler foi pouco a pouco aumentando a presença alemã no território italiano; ele acreditava que a intenção dos aliados ia além da tomada da Itália, mas que se dirigia aos Balcãs como estratégia de abrir um corredor de salvação para as tropas russas. Diz o autor: “Desobrigados dos cuidados anteriores para com a sensibilidade do Alto-Comando e do governo italiano, os alemães passaram a conduzir a defesa da Itália sem nenhuma outra consideração a não ser o interesse próprio”¹⁵⁷. E aqui repete-se uma situação similar com a Alemanha nazista: no sentido de que na Itália de então, um país que soçobrara na onda fascista e que perdia a guerra, Hitler podia fazer exatamente o que bem entendia como o fizera antes na Alemanha, isto é, aquele solo e aquelas pessoas eram dominadas por Hitler: isso deveria ser muito impactante para Jonas, que tinha vivido durante anos a fio a deriva autoritária e a perda de quaisquer direitos em seu próprio país. É como diz o estrategista em seu livro: “Com a dissolução do Exército Italiano e a libertação de Mussolini, estava aberto o caminho para a criação de um regime fascista títere.”¹⁵⁸ Mas a Itália fez então um armistício secreto com os aliados; e a tarefa então, para Kesselring, era controlar o exército aliado e tornar ineficaz o exército italiano, bem como seu

¹⁵⁷ MAVROGORDATO, R.S. A decisão de Hitler sobre a defesa da Italia (1943-1944). In: *As grandes decisões estratégicas*. Org: *EUA Department of the Army*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1977. Pg. 311.

¹⁵⁸ Idem. Pg. 314.

Estado maior; ou seja, se a Itália deixou de ser um aliado, ela também deixou de ser uma ameaça na medida em que Kesselring conseguiu dispersar o enfraquecido exército italiano. Kesselring conseguiu vitórias inesperadas contra os exércitos aliados, que tentavam desembarcar no sul da bota, esse retardo tornou-se uma grande vantagem para o Reich: e é nesse panorama que se dá a entrada de Jonas e da Brigada Judaica na Itália, um país completamente derrotado pelo fascismo.”

Fim

7

Antifascismo e Existencialismo em Hans Jonas

7.1

Ideia geral

Dando continuidade à pesquisa dos “ambientes outros” do pensamento Jonas, postulamos neste capítulo a pretensão de fazer uma *arqueologia* do pensamento inicial de Hans Jonas. Esta *arqueologia* será traçada através de documentos inéditos pesquisados em seu arquivo privado, o **Hans Jonas Archiv**, ou somente **H.J.A.** Nesta *arqueologia*, daremos atenção especial às questões do *antifascismo* e do *existencialismo*; no entanto, tangenciaremos também a questão da *gnose*, objeto de importantíssimo estudo de Jonas para o mundo acadêmico.

[Seria preciso afirmar que a questão da *gnose* está diretamente ligada com o tema do (*anti*)*messianismo*. Apenas a constatação de que o gnosticismo jonasiano é um olhar laico e filosófico sob um universo que se acreditava, até então, como apenas um conjunto de heresias cristãs, colocaria a empreitada de Jonas como legítima manifestação de um olhar antimessiânico sobre um tema religioso. Seria impossível, no entanto, estender esta pesquisa entrando neste vastíssimo ambiente da Antiguidade tardia: pois os documentos relativos à *gnose* encontram-se aos milhares no arquivo de Konstanz¹⁵⁹. Sendo, porém, um fato de que a *gnose* é tema impossível de ultrapassar na economia do pensamento jonasiano, apresentaremos apenas documentos sobre o tema que se achem relacionados com aqueles aqui propostos.]

A maioria dos postulados deste trabalho, ao fim e ao cabo, estão fundamentados em documentos pesquisados pelo viés da relação de Jonas com os

¹⁵⁹ Seria de bom augúrio que um dia um estudioso brasileiro ali estudasse os documentos da *gnose*, para que pudéssemos, após, alargar nosso entendimento entre esta *gnose* de Jonas, os temas aqui propostos, e todas as outras ramificações e caminhos do pensamento jonasiano.

temas do *antifascismo* e do *existencialismo*, isto é, da relação de Jonas com Heidegger e sua escola, de sua *philia* com a filosofia alemã da década de 1920 – o que chamamos de “existencialismo alemão” – e de sua relação com a política fascista alemã pós 1ª Guerra, aquela que o levou a sair do país em 1933. Repetimos: a pesquisa e a tradução dos documentos apresentados neste capítulo e nesta tese – todas as traduções são minhas – tiveram como filtro as questões do *antifascismo* e do *existencialismo*: nesse sentido afirmamos que exaurimos esse filtro na pesquisa dos **H.J.A.**

Mas por que esses ambientes? Por que os ambientes do *antifascismo* e *existencialismo*? E, afinal, o que é um ambiente? A seguinte definição de ambiente, simples e direta, nos agrada:

“**Ambiente**, do latim *ambiens/ambientis*, com o sentido de envolver algo, é o conjunto de substâncias, circunstâncias ou condições em que existe determinado objeto ou que ocorre determinada ação”.

Tentaremos apresentar um conjunto de hipóteses e evidências que demonstrem a pertença de Jonas a esses ambientes e de que a existência de seu pensamento e suas ações se deram por um conjunto de substâncias, circunstâncias e condições aqui apresentados (e fundamentados pelos documentos de Konstanz e outros textos – como já fizemos com o *(anti)messianismo* acima).

Quanto aos ambientes escolhidos. O *existencialismo* é sim um ambiente intelectual complexo, próspero, que tem suas origens na Copenhagen no século XIX, e que desabrochou no grupo do qual Jonas fazia parte: e que posteriormente continuou seu caminho na França e no mundo. Isso é certo. Mas e o *antifascismo*? É um ambiente? Sim, é. Mas é um ambiente já devastado, é um *antiambiente*, muitas vezes solitário: metaforicamente, pode-se pensar em uma floresta densa que, paulatinamente derrubada, vê suas árvores cada vez mais distantes umas das outras; a particularidade é que a maioria das árvores não percebe sua derrubada, apenas algumas percebem: mas estão como que “imobilizadas”. O ambiente antifascista é de luta pela existência, é uma luta para deter uma espécie de deserto crescente e hostil à vida.

Voltando a definição de *ambiente*. O que estamos fazendo é pensar os ambientes em que Jonas existiu: ambientes nos quais suas ações e pensamentos aconteceram quando jovem filósofo. Assim que, nessa tentativa de reconstrução da “figura” intelectual de Jonas a partir dos anos 1920 – especificamente desde 1921,

data de sua entrada na universidade até o final dos anos 1940, quando termina sua participação nas guerras Mundial (1939-1945) – faremos um percurso tortuoso e tateante, mas fundamental para termos a possibilidade de um panorama maior, que revele a amplitude de seu pensamento. Isto é, como o *antifascismo* e o *existencialismo* (mais a *gnose*), neste capítulo – e o *(anti)messianismo* no capítulo anterior – forjaram o pensador de grandes questões do século XXI.

Sem mais delongas comecemos por analisar dois conjuntos de documentos, que dizem respeito aos dois ambientes aqui propostos (*antifascismo e existencialismo*).

Através da apresentação de duas séries de documentos inéditos, colocaremos estes dois ambientes em perspectiva ampla e ao mesmo tempo fundamentaremos sua escolha para análise. O primeiro conjunto de documentos são duas cartas do ano de 1972, trocadas entre Heidegger e Jonas, que aclaram a extensão da questão do *antifascismo* no pensamento jonasiano. O segundo conjunto representa uma série de resenhas dos anos de 1934/1935 a respeito da publicação, em 1934, do trabalho de Jonas sobre a Gnose – “*Gnose e o espírito da antiguidade tardia*” –, que o colocam no epicentro do *existencialismo alemão* da época.

7.2

Dos documentos¹⁶⁰ que respaldam a escolha dos temas antifascismo e existencialismo, começando pelo primeiro

Segue a carta dirigida a Heidegger em 25 de fevereiro de 1972, que no Hans Jonas Archiv está sob o número **HJ 9. 10. 5** (Box 9, Pasta 10, documento 5)¹⁶¹. Diz a carta:

¹⁶⁰ É preciso um parêntese aqui para advertir, uma vez mais, que este pesquisador assinou um contrato de responsabilidade com a *Konstanz Universität*: estou obrigado por este a cada menção de documentos copiados do Arquivo Hans Jonas, citar seu número, sua procedência e a própria universidade. Aqueles que, porventura, desejarem citar tais documentos devem fazer o mesmo em citando, primeiramente, esta tese e este autor, que está cadastrado como pesquisador do H.J.A.

¹⁶¹ Documento pesquisado e copiado dos “*Philosophisches Archiv: Hans Jonas Archiv*”. Sob autorização do Prof. Dr. Jochen Dreher, Diretor. *Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados.*

7.3

Da aviltante “Carta a Heidegger, 25 de fevereiro de 1972”¹⁶²

Caro Sr. Heidegger,

Posso recorrer a você hoje com um pedido? Preciso de sua declaração no procedimento probatório de um requerimento de indenização, que a lei recentemente concedeu àqueles que cumpriram todos os requisitos para a habilitação e que, somente através da medida de perseguição de 1933, foram impedidos de completá-la.

O principal pré-requisito é a disponibilidade de uma tese de habilitação concluída "que obviamente atenda aos requisitos que se lhe impuserem" no momento da perseguição. A demanda de restituição recentemente reconhecida para este efeito é o da igualdade com os membros da função pública destituídos do serviço público com os destituídos do cargo por serem perseguidos (substancialmente: direito à pensão).

O que há de novo nisso é a expansão da força jurídica daqueles que já se qualificaram como professor até "Habilitado" (*Habilitanden*) no sentido definido. Essa expansão se deve a Hannah Arendt, que lutou por essa igualdade em uma ação constitucional pendente desde 1965. Em memorável decisão de 4 de novembro de 1971, o Ato Constitucional Federal acatou a denúncia e, assim, tornou essa igualdade almejada uma norma jurídica. No caso de Hannah Arendt, a principal evidência foi uma declaração escrita de Karl Jaspers de que ela praticamente havia concluído seu trabalho em Rahel Varnhagen¹⁶³ em 1933; e que ele o considerou excelente e, sem dúvida, digno de uma habilitação, mas teve que se abster de apresentá-lo ao corpo docente devido às circunstâncias.

Esta extensão da jurisprudência anterior agora também se aplica. Em 1933 a tese de habilitação pretendida sobre a Gnose mitológica estava pronta, mas não era mais utilizável para o propósito, e apareceu em 1934 como a primeira parte de "Gnosis e o espírito da antiguidade tardia", com um prefácio de Rudolf Bultmann. Minha principal testemunha neste caso é Bultmann, o qual expressou-se, em declaração extensa, sobre os fatos e sua apreciação da obra. Uma parte importante da afirmação diz respeito ao fato de que o trabalho atravessa duas disciplinas, teologia e filosofia; mas que, de acordo com o costume de Marburg, o corpo docente de teologia era corresponsável pelas vocações filosóficas, e que o Prof. Erich Frank, da faculdade de filosofia, teria atuado como o verdadeiro professor de habilitação.

O testemunho de Erich Frank, que morreu em 1949, não está disponível. Nesse sentido, há uma lacuna importante no processo de evidência, pois não há manifestação do lado filosófico da dupla situação que tenho. Meu advogado (o mesmo que executou com sucesso o caso Hannah Arendt) agora consideraria muito valioso estar implicado neste trabalho e que um professor

¹⁶² Tradução de André Stock, direto do original do Arquivo Hans Jonas – Konstanz Universität. Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

¹⁶³ Rahel Antonie Friederike Varnhagen foi uma escritora alemã que criou um dos salões mais importantes da Europa no Sec. XVIII. O trabalho de Hannah Arendt tem o nome de “Rahel Varnhagen: The life of a jewess (1957).

de filosofia tome a palavra. Ele, portanto, emitiu a "Declaração" anexa, como uma sugestão para você e como uma indicação do que é importante.

O tema do meu pedido a você é que analise este rascunho para ver se pode torná-lo seu ou algo parecido. Se você aprovar como está, seria mais conveniente simplesmente assiná-lo com o local e a data. (um texto manuscrito seria mais útil, mas talvez muito tedioso). Caso contrário, peço uma modificação ao seu interesse. Isso foi escrito no pressuposto de sua disposição geral.

Um ponto ainda pode precisar de esclarecimento. Fiz meu doutorado com você com a dissertação "O Conceito de Gnose". Tratava-se da gnose filosófico-mítica do neoplatonismo e do misticismo monástico. O trabalho sobre a gnose mitológica, pretendido como tese de habilitação, que apareceu em 1934 como "Gnose e o espírito da Antiguidade tardia", 1ª parte, não contém nada disso. Apenas na 2ª parte ("Da Mitologia à Filosofia Mística"), publicada em 1954, trechos da dissertação foram incorporados e totalmente desenvolvidos. Portanto, não há sobreposição entre a dissertação e a tese de habilitação.

Com uma idade avançada e uma família jovem, tal coisa significa muito para minha aposentadoria. Na maioria das universidades [dos EUA] (incluindo a minha) não se é funcionário público, mas funcionário privado – e isso significa que tenho conseguido construir uma poupança lentamente, com rendimentos muito baixos (menos de 1/4 do meu salário), isso mesmo se eu continuar a ensinar além de 70. Eu ficaria, portanto, muito grato a você por essa necessária declaração.

Hannah Arendt me mantém informado sobre as coisas. Eu também descobri seu novo endereço por ela. Desejo-lhe sorte em sua nova casa. Fiquei feliz em saber que você gostou da minha contribuição para o seu *Festschrift* (publicação comemorativa). Relaxe bem em Badenweiler!

Atenciosamente,
Seu.

O documento fala por si; no entanto, vamos, rapidamente, enumerar alguns pontos importantes do conteúdo desta carta, a nosso ver, dramática como documento histórico. Desde o ponto de vista do fascismo, o documento é antes de tudo uma prova clara de como esse fenômeno, quando se instala, cria distúrbios de tal monta na vida política de uma sociedade e, sobretudo, na vida particular dos indivíduos, que seus efeitos podem se estender por décadas. Em outras palavras, próximo aos 70 anos, Hans Jonas ainda sofria dos efeitos na sua vida da perseguição fascista – seu mestre incluído nesta perseguição: quando falamos de *meia-existência*, o que queremos dizer é que o fascismo sequestra grande parte, senão toda a existência das pessoas. O fato de a batalha legal e vitoriosa de Hannah Arendt contra a sanha nazista em relação aos professores judeus na Alemanha ter chegado somente ao termo 38 anos depois de iniciada a injusta perseguição, ou seja, no início

dos anos 1970, quatro décadas depois dos eventos, é uma prova dos esforços hercúleos que as pessoas que lutam contra o fascismo têm de dispendir.

Entretanto, a longa batalha judicial de Arendt – batalha da qual Jonas foi um dos inúmeros beneficiados –, e da qual mal suspeitávamos que existia (como se houvesse apenas a filósofa brilhante) tomou a forma material de uma *mera indenização*. Claro, os juristas alemães da década de 1970 reconheceram finalmente a injustiça, mas como se poderia indenizar a vida que lhes foi tirada por uma tirania horripilante? Como poderia ter sido a vida de Arendt, ou de Jonas – intelectualmente ao menos – se não houvessem sido tão injustamente politicamente perseguidos? E aqueles que não sobreviveram? A ironia dramática deste documento é o fato de que Jonas, aos 69 anos, se vê obrigado a pedir ao seu ex-orientador de doutorado – signatário do Nacional-Socialismo – testemunho para que não precise trabalhar além dos 70 anos. Ao mesmo tempo, ao final da carta, o felicita pela compra de uma nova casa numa badalada estação termal, destino de ricos do riquíssimo estado de Baden-Württemberg, onde se encontra aliás o Arquivo Hans Jonas. Não obstante, Heidegger teria assinado a declaração, que está anexa a esta carta, sob o mesmo número **HJ9-10-5**¹⁶⁴:

Declaração: Eu, Martin Heidegger, fui professor titular de filosofia na Philipps-Universität em Marburg, de 1923 a 1929. Hans Jonas, que fez seu doutorado *summa cum laude* comigo, em 1928, era um dos alunos mais talentosos da universidade e estava predestinado a ser professor. O conceito básico de sua tese de habilitação sobre a posição da gnose¹⁶⁵ no pensamento

¹⁶⁴ Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

¹⁶⁵ (Para o leitor pouco familiarizado com o tema da Gnose, segue parte de um verbete escrito pelo próprio Jonas para uma enciclopédia, verbete encontrado no documento HJ.19.7.13¹⁶⁵: “Gnosticismo: Do grego *gnosis*, “conhecimento”, designa uma ampla variedade de ensinamentos que abundavam no Oriente Próximo helenizado do I século dC e que pretendiam oferecer o conhecimento da verdade oculta da realidade total, como chave indispensável para a salvação do homem. A maioria das escolas ou seitas em questão era ostensivamente cristãs, numa época em que nossos primeiros testemunhos, os Padres da Igreja, estavam familiarizados com elas: como consequência, todo o movimento foi considerado essencialmente como uma aberração da doutrina cristã. No entanto, apesar de o gnosticismo ter fornecido o primeiro capítulo da história das heresias cristãs, a aparência cristã dos sistemas que desempenham esse papel costuma ser reduzido ao ponto da transparência; e escritos claramente não-cristãos colocaram em evidência, por todos esses critérios de conteúdo, que também deveriam ser classificados como gnósticos. Os detalhes das evidências literárias apontam para origens altamente sincretistas, nas quais as tradições judaica, iraniana, babilônica, egípcia e demais tradições orientais foram combinadas com outras e com conceitos gregos de maneira extremamente livre. Os resultados se prestaram facilmente para representar uma suposta mensagem esotérica do cristianismo ou mesmo de constituir uma alternativa superior (Mani) ou até hostil (Mandaens) a ela.”)

geral da antiguidade tardia o Dr. Jonas discutiu comigo antes de eu deixar Marburg. A obra concluída foi publicada em 1934 como um livro com o título "Gnose e espírito antigo tardio" (1ª parte). Eu li e não havia dúvida para mim que esta tese era altamente qualificada como uma tese de habilitação. Se eu ainda tivesse que avaliar esta tese como uma tese de habilitação, eu a teria recomendado calorosamente, sem reservas.

7.4

Uma precaução sobre o fascismo

O fascismo instaura injustiças terríveis nas sociedades, mas também cria um sombrio privilégio – que se estende para além de sua desapareição como fenômeno político – para aqueles que chegam a aderir ao regime de maneira impensada equivocada, sorrateira, calculada ou proposital. Qual privilégio? O de permanecerem a maioria das vezes incólumes pelos seus malfeitos. O caso Jonas-Heidegger é o nosso exemplo na filosofia. Por isso achamos necessário pensar o antifascismo de Jonas e tentar reconstituir, de alguma maneira, elementos que nos ajudem a compreender a que ponto o fascismo influenciou na direção do pensamento e vida de Jonas: quem sabe isso nos ampare a ter perspectivas para entender a nossa própria situação que, afinal, não está longe de um fascismo operante. Não cabe, em uma tese de doutorado sobre filosofia, aprofundar aspectos de um tema tão complexo e ainda vivo no mundo contemporâneo que tange notadamente a política; mas cabe pensarmos de que maneira esse fenômeno pode afetar, ou afetou, a filosofia e o filósofo que aqui estudamos, na Alemanha dos anos 20 sendo tomada pelo fascismo (e quem imaginaria que na segunda década do século XXI veríamos novamente marchas fascistas na Europa? E quem imaginaria dez anos atrás marchas fascistas multitudinárias no Brasil?... assim, a história de perseguidos (como Jonas) pelo fascismo, que pensávamos enterradas, ressurgem com um vigor novo... Quem imaginaria a filósofa Judith Butler sendo perseguida por fascistas nos aeroportos e universidades brasileiras?

Assim, a questão do fascismo neste trabalho será apontada a partir da estranha arqueologia que estamos construindo aqui. As definições do fascismo são

muitas e diversas – o filósofo alemão Peter Sloterdijk cunhou uma das mais interessantes: “*O fascismo é o ativismo do desprezo*”. Desprezo pelo que? Pelo outro, pela existência alheia, pelas ideias alheias, pelas soluções complexas e democráticas para os problemas políticos. Mas aqui, seguindo o nosso fio documental, usaremos o testemunho sobre o fascismo da (também) alemã Clara Zetkin (1857-1933), através de um protocolo e de uma resolução que escreveu em 1923, aos 66 anos, para o Comitê Executivo da Internacional Comunista¹⁶⁶. Clara Zetkin, personagem histórico da Alemanha do começo do século XX e da história do feminismo – e que dá nome de ruas, praças e parques por toda Alemanha –, foi uma ativista política, advogada do direito das mulheres, jornalista e teórica marxista (grande amiga também de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, ambos assassinados no inverno de 1919, quando já se gestava o fascismo anticomunista e anti-República de Weimar). Zetkin foi a criadora do Dia Internacional das Mulheres em 1910 e é dela uma das melhores definições do fascismo, pois é de certo modo, visionária dos problemas que a Europa enfrentou e que nós enfrentamos agora. Diz ela:

Especificamente, vemos o fascismo como uma expressão da decadência e desintegração da economia capitalista e como um sintoma da dissolução do Estado burguês. Só podemos combater o fascismo se nos atentarmos para o fato de que ele desperta e arrasta consigo amplas massas sociais que perderam a segurança sobre a garantia de sua **existência** e, com isso, a crença na ordem social.¹⁶⁷

Esse fragmento do texto de Zetkin – além do texto como um todo, que recomendamos vivamente ao leitor – parece ser o que melhor compõe a genealogia que aqui construímos, pois trata-se de um testemunho da época, assim como muitos textos que usaremos aqui. Ele também provém de uma personagem que, como Jonas e seus contemporâneos, existiram durante a complexa situação desses

¹⁶⁶ Este texto foi retirado por John Riddel – historiador, editor e ativista político canadense – dos *Protokoll der Konferenz der Erweiterten Exekutive der Kommunistischen Internationale, Moskau, Juni 12.-23 (Hamburg: Verlag Carl Hoym Nachf., 1923)*, quando de sua edição em quatro volumes dos registros dos congressos da Internacional.

¹⁶⁷ ZETKIN, C. *Como nasce e morre o fascismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019. Pg 37.

ambientes que nos propomos analisar. Mais: *a definição coloca a questão de uma maioria, que ameaçada em sua existência, recorre àquilo que será, paradoxalmente, o fim dela*. E tal paradoxo, em sua morbidez – ou talvez dissesse Freud em sua “pulsão de morte” – é crucial: *pois ele demonstra a extrema banalidade do ambiente fascista, ao contrário da complexidade exigida pela atitude antifascista; a utopia hitlerista era banal, com sua raça ariana, sua arquitetura de mau-gosto, seu folclore, seus personagens grotescos... e também a bolsonarista é banal: com seus “cidadãos de bem”, suas escolas militares, sua “arminhas”, seu absoluto desprezo pela cultura*. Assim que a definição de Zetkin é perfeita no sentido de um diagnóstico político que desvende a situação de indigência grave de uma população. Recorreremos a ela com mais precisão a frente. Voltemos para os documentos que precisam a questão do *existencialismo* que, como ambiente de pensamento, é intransponível – assim como o antifascismo – para uma visão mais ampla da obra e pensamento de Jonas.

7.5

Da Gnose no panorama das questões do antifascismo e do existencialismo

No entanto, antes se faz necessária uma outra pequena precaução, que escrevo aqui na *Bibliothek Jacob und Wilhelm Grimm Zentrum*, em Berlim, no coração da *Humboldt Universität* – aliás, no coração de Berlim mesmo, ao lado da Avenida *Unter den Linden* – sob a inspiração dos ilustres filósofos que passaram pelos corredores desta universidade ao longo dos dois últimos séculos: Hegel, Fichte, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Jonas incluído, uma vez que viveu em Berlim uma temporada de estudos durante 3 semestres, entre 1921 e 1923.

A precaução que precisamos tomar é que a apresentação dos documentos sobre o existencialismo em Jonas depende de um exame breve da publicação em 1934 de seu texto *Gnosis und spätantiker Geist* que, como vimos pela carta a Heidegger acima, trata-se do mesmo trabalho seu de habilitação sob a batuta de *Rudolph Bultmann e Erich Frank*. Recentemente, parte deste texto recebeu uma primorosa tradução para o francês da filósofa e professora belga de antropologia filosófica Nathalie Frogneux – grande estudiosa do pensamento jonasiano da Universidade de Louvain e responsável pela Escola de Filosofia nessa célebre

universidade. Na sua tradução, de 2017, Frogneux publicou somente o capítulo introdutório de *Gnosis und spätantiker Geist*, chamado de “*Histoire et méthodologie de la recherche*” (História e metodologia da pesquisa), acompanhado de um estudo crítico. Com a tradução do capítulo introdutório e o estudo crítico, a autora pretende criar um *aparato* para que os estudiosos de Jonas possam entender questões variadas do pensamento inicial de Jonas, um dos quais – nas palavras da autora – a sua *original hermenêutica*.

No primeiro capítulo de seu livro, Frogneux afirma que: “A introdução “História e metodologia da pesquisa” (1934) que traduzimos aqui pertence no plano conceitual a uma constelação de três textos da mesma época de *Der Begriff der Gnosis* (1930) e *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas* (1930).¹⁶⁸

Isto é, Frogneux postula que esse texto introdutório de “*Gnosis und spätantiker Geist*”, bem como o texto em sua totalidade, pertencem ao mesmo plano conceitual da tese de doutorado sob a batuta de Heidegger, *Der Begriff der Gnosis*, e do texto *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas*, que acompanha a discussão alemã sobre hermenêutica desde Dilthey, dos filósofos aos teólogos. De fato, o trabalho de Jonas sobre o *Gnosticismo* – o primeiro deles sob a supervisão de Heidegger – se compõe também dos mais variados textos e edições, que abarcam trabalhos realizados desde o período do final dos anos 20 – quando da publicação dos primeiros extratos desta pesquisa, sob a forma de textos institucionais para sua aprovação na carreira universitária – até a data de sua morte, em 1993, quando planejava uma reedição justamente deste trabalho de 1934.

Desde a sua ida para a Universidade, para estudar com Husserl em Freiburg, Jonas percorreu um longo caminho filosófico: a via de interesse filosófico sobre a *gnose*, porém, inicia com os seminários de Rudolf Bultmann, no início dos anos 20, quando do deslocamento de Jonas para Marburgo, no intuito de acompanhar Heidegger, que havia sido então nomeado jovem professor em Marburgo desde Friburgo – pela influência de Husserl e pelos esforços de Bultmann, conforme se sabe no livro “Bultmann-Heidegger: correspondência”. (Aliás, é nesse seminário de Bultmann em Marburgo que Jonas trava a amizade da vida inteira com Hannah Arendt).

¹⁶⁸ FROGNEUX, N. *Hans Jonas, La Gnose e l'esprit de l'Antiquité tardive – histoire et méthodologie de la recherche*. Louvain: Mimesis, 2017. Pg 17.

É justamente nesse período em Marburgo, por volta de 1924/25, que começam os estudos do gnosticismo e por consequência, as primeiras publicações sobre o tema. Assim, o texto escolhido por Frogneux para traduzir é parte daquele que tem a sua primeira grande edição na Alemanha sob os auspícios de Bultmann, e que coroa o seu doutoramento e sua carreira discente universitária, isto é, é um texto que acompanha uma pesquisa de anos – e que, caso não houvesse perseguição, seria a sua habilitação na prestigiadíssima Academia alemã: isto é, trata-se de um trabalho que Jonas apresenta para a Academia já na qualidade de Doutor em Filosofia e que o habilita para ensinar. Para Frogneux, o privilégio do texto introdutório de *Gnosis und spätantiker Geist*, “*História e metodologia da pesquisa*”, é especial, pois trata-se para a autora de um texto em que Jonas lança as bases de sua filosofia, ou como diz a tradutora “a base de sua concepção da filosofia da história e de uma hermenêutica que marcará o conjunto de sua obra”¹⁶⁹. É importante que frisemos aqui a *questão de base de seu pensamento filosófico* que postula Frogneux, pois o leitor poderá se perguntar: como pode isso ocorrer, isto é, como pode haver uma **base filosófica** no seio de um trabalho sobre uma **religião** perdida nas brumas da antiguidade? Não se trata afinal de um trabalho sobre a história das religiões? Justamente: postulamos que é exatamente a contribuição filosófica que Jonas aporta a história da religião e à filosofia da religião, **desde os seus estudos no existencialismo**, que torna o seu trabalho digno de nota para a história da filosofia¹⁷⁰, para os estudos antigos e, principalmente, para os estudos do pensamento jonasiano (ou da filosofia de Jonas) – e, é claro, para o objetivo deste trabalho, que pretende aproximar-se do *ambiente do existencialismo em Hans Jonas*.

Na abertura desta edição de 1934, a propósito, há um prefácio de Bultmann que precede o capítulo escrutinado por Frogneux. Ali, um dos mestres de Jonas, que juntamente com Heidegger supervisionou seus estudos na gnose, assevera:

Eu gostaria de dizer, depois de ter durante anos dedicado uma larga parte de meu trabalho ao estudo da gnose, que jamais aprendi tanto – no que se refere a quaisquer das pesquisas consagradas a este domínio, e nós sabemos que existem algumas excelentes – quanto neste aqui no que diz respeito a um

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Precisamos que por História da Filosofia estamos nos referindo à disciplina alemã desde seu surgimento em sua gênese leibniziana, e que em seu desenvolvimento fez surgir diferentes “Filosofias da História”, desde Kant, Hegel, etc.

verdadeiro conhecimento deste fenômeno da gnose na história das ideias; de fato, é somente aqui que a significação deste fenômeno se clarifica em toda a sua amplidão. **Se esta obra se inscreve bem e claramente na continuidade da pesquisa atual, é, contudo, com ela, me parece, que pela primeira vez efetivamente se consuma a integração da gnose na história da Antiguidade tardia.**¹⁷¹

Em verdade bastaria esta declaração de Bultmann, corroborada pelas afirmações de Frogneux, para entendermos a dimensão da empreitada filosófica de Jonas, ou pelo menos *a dimensão inicial*: afinal, Jonas apresenta para a *Academia Mundial* a *gnose* sob um original ponto de vista, como um imenso e singular conteúdo. Mais: Jonas apresenta um *novo* tema, a Gnose, que *doravante não se circunscreverá a uma mera história das heresias*, mas se imporá para as mais variadas disciplinas; não apenas diante da teologia ou da história da religião, mas também diante da filosofia, da filologia, da arqueologia, da história, da sociologia, etc.

Enfim, Jonas cria um *ambiente teórico novo e imenso* – isto é, um ambiente em que algo existiu e que ações ocorreram – justamente através de sua *análise existencialista* de um fenômeno que parecia, antes, apenas um apêndice da história do cristianismo; ou seja, um ambiente novo que abre possibilidades infinitas de reflexão sobre o tema, *mas também para a sua própria metodologia de descoberta*, pois Jonas se utiliza do que chama *análise existencial* como chave para entender mundos distantes como o mundo gnóstico da antiguidade tardia presentes, mas também o da Alemanha e Europa do início do século.

Foi a sua análise e o seu enfoque sobre o fenômeno que tornou a *Gnose* uma nova página na história da Antiguidade e do mundo. Através de sua metodologia neste trabalho, foi possível desvelar o fenômeno da gnose não mais como um conjunto de acontecimentos religiosos sincréticos da decadência helênica, ou mesmo, como dissemos, um mero conjunto de heresias contra o cristianismo nascente: mas como um tipo de *existência* humana que floresceu nos primeiros cinco séculos de nossa era; um fenômeno existencial que possuirá um princípio unitário que, segundo Frogneux (quase parafraseando Bultmann),

¹⁷¹ HANS JONAS. *La Religion Gnostica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000. Pg. 159 (grifo nosso)

aparece [a Jonas] não apenas como necessário para compreender as religiões e seitas, mas muito mais amplamente toda uma época, aquela da Antiguidade tardia. Com efeito, o que o caracteriza [seu trabalho] é uma dinâmica existencial que Jonas identifica como culminante na “subjetividade gnóstica”, no seio dos mitos gnósticos, mas também nos cultos e nos mistérios, na apocalíptica judia, no cristianismo primitivo, na literatura hermenêutica e até às especulações filosóficas neoplatônicas.¹⁷²

Quando dizemos, aliás, que Frogneux “quase” parafraseia Bultmann, queremos ressaltar também a importância de sua tradução e de seu trabalho crítico sobre essa primeira introdução metodológica de Jonas. Ela justifica a tradução desta introdução do mesmo modo como Bultmann justifica sua assinatura na primeira grande publicação de seu pupilo: para ela – é importante frisar e repetir – esse capítulo tem a relevância de *sentar* as bases da filosofia de Jonas, assim como para Bultmann o trabalho de Jonas *assenta* bases para a gnose como um fenômeno a ser levado em conta a partir deste momento no conjunto das reflexões acadêmicas. Dar luz à existência de um mundo – de um ambiente – que até então não se supunha, é um grande feito intelectual, senão a tarefa da filosofia. E não foi o único feito: como provará a futura obra de Jonas ao jogar luz sobre perspectivas absolutamente novas de se pensar a existência dos organismos. Com efeito, os pressupostos filosóficos expostos nesta introdução sugerem para Frogneux um meio de facilitar o encontro do leitor com “*os primeiros escritos decisivos para sua obra ulterior*”.

Efetivamente, esse texto coloca, segundo Frogneux “*claramente em evidência o fato de que a posição original de Jonas no quadro geral dos estudos sobre a gnose é devida às suas posições filosóficas e à sua filosofia da história.*”, e que para além da divisão tripartite que em geral se faz da obra de Jonas, quais sejam, os estudos do gnosticismo, a biologia filosófica e a ética da responsabilidade, esse método significa um caminho comum a estes supostos três domínios na figura de uma *hermenêutica baseada sobre uma filosofia da história*¹⁷³ que se determinará no começo dos anos 30 e que se desenvolverá ao longo de toda a obra de Jonas, pois, nas palavras de Frogneux

é precisamente porque Jonas não considera o gnosticismo do estrito ponto de vista da história das religiões, mas muito mais como um momento decisivo na história das ideias e com uma visão hermenêutica original, que a sua síntese será tão frutífera. E que a questão do gnosticismo encontrará ressonâncias

¹⁷² FROGNEUX, N. *Hans Jonas, La Gnose e l'esprit de l'Antiquité tardive – histoire et méthodologie de la recherche*. Louvain: Mimesis, 2017. Pg. 10.

¹⁷³ Ibidem.

filosóficas na continuação de seu pensamento... é uma questão que não podemos impedir.¹⁷⁴

Concordamos inteiramente com a comentadora nestes dois pontos, mas sublinhamos que desde o ponto de vista da *hermenêutica* como disciplina alemã, esta já tinha a sua tradição, pois Dilthey já era um grande influenciador do círculo de Freiburg e de Heidegger; e que a *filosofia da história* – ou história das ideias – desde Leibniz marchava a passos largos, e que, ao menos desde Hegel, assumira um estatuto de problema filosófico. ***O que queremos dizer é que, não obstante Frogneux sublinhar as questões da hermenêutica e da filosofia da história, nossa análise está centrada no esforço de adicionar a este postulado, tão pertinente, o ambiente alemão do existencialismo, cujo núcleo duro Jonas fazia parte.*** Por isso essa precaução algo longa, antes de voltarmos aos documentos. Concordamos também, com Frogneux, que não haveria como impedir escrutínios sobre seus primeiros escritos, ainda que Jonas mantenha com eles uma relação conturbada – por Heidegger, pela Guerra – e que tenha declarado inúmeras vezes que o “seu” pensamento inicia com as especulações sobre a filosofia orgânica: mas é certo que o **existencialismo**, principalmente o de tipo heideggeriano, mais o surgimento do fascismo e, como consequência, o **antifascismo** do filósofo, se tornaram **ambientes** que contribuíram para a elaboração das saídas jonasianas.

7.6

De volta aos documentos: aqueles que se referem ao existencialismo via Gnose

Voltemos aos documentos sobre o *existencialismo*. Como prova da importância deste ambiente em seu pensamento inicial, há nos arquivos de Konstanz uma pasta contendo resenhas do mundo inteiro sobre a recepção de seus trabalhos sobre a *Gnose*, desde os anos 1930 até o final da sua vida, resenhas que acompanham as sucessivas edições, reedições e suplementos deste trabalho magistral. Nesse sentido, para termos uma pequena ideia da repercussão do seu trabalho *como filosofia*, escolhemos as quatro resenhas dos anos 1930 guardadas

¹⁷⁴ FROGNEUX, N. *Hans Jonas, La Gnose e l'esprit de l'Antiquité tardive – histoire et méthodologie de la recherche*. Louvain: Mimesis, 2017. Pg 24. (Sua hermenêutica de objetivação histórica do Dasein, que ele compreenderá inicialmente como no interior dos textos gnósticos e estenderá mais tarde às outras produções humanas).

por Jonas a respeito justamente da primeira publicação de 1934, escritas logo após o lançamento da obra na coleção *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* (que Bultmann dirigia na Alemanha), e que podem nos dar uma ideia da dimensão do impacto da obra na Academia¹⁷⁵ como um todo.

Nos centraremos justamente nas passagens que tratam da “*escola existencialista*” de Jonas. Porém, adicionamos a estas quatro resenhas uma outra, mais moderna, francesa, de 1979 quando da primeira tradução na França de *Gnosis und spätantiker Geist*, 45 anos depois de sua primeira publicação: com o intuito de vermos como um acadêmico, bem distante na linha temporal daqueles que escreveram nos anos 30, percebe a dimensão do trabalho e refuta ou concorda com as análises precedentes.

É preciso lembrar – a respeito das 4 primeiras resenhas – que a publicação por uma editora alemã de prestígio, e com a apresentação do próprio Bultmann, chamaria a atenção dos especialistas na Europa e nos EUA – principalmente em se tratando de um jovem desconhecido do grupo de trabalho internacional da Gnose – e ademais um jovem oriundo da filosofia; assim que as resenhas guardadas por Jonas, relíquias da década de 1930, perfazem o conjunto mais expressivo de sua recepção.

Trata-se de uma resenha americana, uma italiana, uma francesa e uma belga. As resenhas são algo longas para serem reproduzidas aqui: por isso comentaremos e traduziremos apenas os pontos mais importantes, aqueles relacionados ao *existencialismo*.

7.7

Da resenha italiana, 1934 - HJ 24. 2. 1. H.J.A

Na *Religio*, *Rivista Studi Religiosi* 11, de 1935, o comentador italiano E. Buonaiuti, dispara:

¹⁷⁵ Respectivamente HJ24-2-1,4,6,12: 1: E. Buonaiuti na *Rivista Studi Religiosi*, 1935; 4: Shirley Jackson Case, *The Journal of Religion* (1935); 6: L. Cerfeau na *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1935); 12: D.B. Reynders na *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (1936). A resenha francesa mais atual, de 1979, está no doc. HJ.5.2.6. Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados.

Sem dúvida, sob a inspiração dos princípios da "Existenzanalyse " que o autor extraiu da escola de Heidegger, pela primeira vez se tenta aqui, uma exposição sistemática da gnose, que não está baseada mais nas categorias simplistas do dualismo, ou do monismo, do Helenismo ou do Orientalismo, do otimismo ou do pessimismo.¹⁷⁶

O erudito italiano reconhece a originalidade do trabalho de Jonas na superação da análise gnóstica pelas categorias tradicionais da história das religiões e da teologia, mas reprocha a obra ao perguntar (ao leitor) se essa “*secular elaboração conceitual*” não perderia justamente em concretude dada a amplidão do horizonte: isto é, admite o aspecto filosófico da análise no fenômeno “religioso” ao chamá-la de secular, mas, inadvertidamente, revela sua insipiência sobre as pretensões da filosofia. Mais: considera a introdução da obra (de que tratamos aqui através de Frogneux) como uma metodologia “*delimitativa prolixa e verborrágica*”, para em seguida afirmar que o restante da obra corrige a impressão pouco favorável do início. Admite que a “*audaz*” obra de Jonas põe a descoberto que a gnose decididamente não estaria mais sob o guarda-chuva cristão, mas representaria uma realidade outra, *estrangeira*. Isto é, acaba por cancelar o *método existencial*.

7.8

Da resenha francesa, 1934 - HJ 24. 2. 6. H.J.A

Na edição, de 1935, da *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, o teólogo D.B. Reynders, com ironia, afirma:

Finalmente, a fim de libertar o *Daseinhalten* (atitude de existência) dos gnósticos, o Senhor Jonas faz uso incessante (*immer wieder*) da *Existenzanalyse* do Senhor Heidegger, “cujo radicalismo parece destruir a realidade e a fecundidade dos princípios hermenêuticos que dela são libertados” (p.90). Tudo isso inquieta um pouco, tanto pela confissão de uma certa arbitrariedade no método como pelo gosto marcado por soluções extremas.¹⁷⁷

¹⁷⁶ “Indubbiamente, sotto l’ispirazione dei principi dela “Existenzanalyse” che l’autore há attinto dalla scuola di Heidegger, per la prima volta viene tentata qui una esposizione sistemática dela gnose, che non é piu basata sulle categorie semplicistiche del dualismo, o del monismo, dell’elenismo o dell’orientalismo, dall’ottimismo o del pessimismo.”

¹⁷⁷ “Enfin, pour dégager la Daseinshaltung des gnostiques, Monsieur Jonas a fait usage sans cesse (*immer wieder*) de la Existenzanalyse de M. Heidegger “dont le propre radicalisme parait anéantir la réalité et la fécondité des principes herméneutiques qu’on en dégage” (p.90). Tout cela inquiète

A estranheza em relação ao existencialismo alemão é a mesma do erudito italiano. No entanto, da mesma maneira que o colega italiano, o autor afirma em seguida que a longa introdução sobre a história e a metodologia dos trabalhos clarifica “*cette resolution novatrice*”, e que no trabalho de Jonas – a despeito de Jonas, segundo Reynders, ignorar alguns dos mais renomados estudiosos – a gnose é apresentada como um fenômeno “absolutamente original, nascido de tendências novas e autônomas que, se bem expressas em linguagem helenística, se define por sua oposição radical à concepção grega do mundo e de suas relações com Deus”. Ressalta também o postulado de Jonas de que na Gnose se encontrariam duas grandes dimensões: uma apontando para formas místicas e outra para uma filosofia mística, na qual se daria uma *assimilação* da gnose pelo pensamento antigo até Plotino. Mas “seriam tais posições sólidas?” se pergunta o autor ao objetar que similitudes no terreno “psicológico” (existencial) não seriam suficientes para estabelecer “*fenômenos dispersos através do tempo e do espaço como uma verdadeira unidade histórica*”. Paradoxalmente, esta última asserção do autor demonstra, claramente, que o objetivo de Jonas foi atingido: Reynders já pensa, ainda que não se concorde, no fenômeno gnóstico como um fenômeno para além do âmbito cristão, isto é, “psicológico”, *existencial*, e conseqüentemente filosófico, e que postula uma temporalidade histórica sim.

A cereja do bolo desta resenha é uma ironia final, quando Reynders afirma que “muitas vezes não se sabe se se está entre Mané ou Poimandres, ou entre Jonas e Heidegger”: Manés é o filósofo cristão criador do maniqueísmo, que considera homem e demiurgo forças igualmente poderosas, e Poimandres é uma divindade da cultura hermética responsável pela mente e pela luz da alma. Isto é, Jonas é caracterizado como um filósofo e demiurgo criador e Heidegger como uma divindade mística metafísica! Reynders finaliza, para não deixar de alfinetar Bultmann, que o velho professor de Marburgo “assegura que o autor desconfia de sua propensão por expressões bizarras e difíceis. Pena que lutou contra isso tão mal”. Ou seja, a novidade mundial do existencialismo alemão, **com seu jargão** – principalmente o heideggeriano através do sucesso de *Ser e Tempo* (1927) – já causa furor no meio acadêmico internacional.

un peu, aussi bien par l'aveu d'un certain arbitraire dans la méthode que par le goût si marque des solutions extremes.”

7.9

Da resenha americana, 1935 - HJ 24. 2. 4. H.J.A

Na recepção americana, no *The Journal of Religion*, de 1935, a autora Shirley Jackson Case, da Universidade de Chicago – em uma resenha batizada “*Uma nova interpretação do gnosticismo*” – sublinha que o livro de Jonas, para além de uma mera compreensão do gnosticismo como um corpo sincrético composto de elementos colhidos de fontes várias, e representando uma tendência decadente da antiguidade tardia, demonstra que [para] “quem já conhece a chamada escola filosófica “existencial” e sua aplicação ao pensamento religioso pelos teólogos barthianos, perceberá facilmente os motivos e métodos subjacentes a esse esforço para uma nova explicação do gnosticismo”.

A autora, bem ao estilo anglo-saxão, faz um escrutínio conciso do princípio fundamental gnóstico postulado por Jonas em sua *análise existencial*:

O princípio fundamental de todo pensamento gnóstico é o ódio ao mundo combinado com uma visão escatológica da salvação. No gnosticismo, se nega a glória da existência presente; afirma-se um completo distanciamento entre o homem e Deus; a salvação vem completamente do exterior; o mundo presente, demoníaco, é totalmente diferente do mundo da luz; o homem não tem em si mesmo germens de um poder redentor, mas está adormecido e desamparado, pelo menos até ouvir uma convocação vinda do além; e a experiência da salvação é realizada em um êxtase místico. Em vista dessas características, se diz que o gnosticismo representa uma nova ideia criadora, cujas características sincretistas eram secundárias. Nosso autor rejeita vigorosamente a disposição habitual de enfatizar os elementos heterogêneos na especulação gnóstica como se fossem fundamentais. Ele não admitirá que foi essencialmente um “desânimo”, refletindo o temperamento de um intelectualismo decadente, ou que foi uma repetição de ideias obsoletas. Ele encontra aqui uma nova e vigorosa ideia, um verdadeiro arrebatamento da energia mental, o despertar de um novo poder de compreensão da natureza da existência.

Esta talvez seja a resenha mais interessante das que compõe a coleção de Jonas, pois o pragmatismo da análise da autora americana de alguma forma resume para o público americano de maneira curta e brilhante o escopo das filosofias existencialistas, aquela que pretende analisar a peculiaridade da existência dos homens, a sua força, para além das aparências que apontam os fatos históricos ou interpretações enraizadas, numa “**abertura**” que caracteriza a escola primeira

heideggeriana – e o faz no texto de Jonas, prenhe desta filosofia. Talvez este parágrafo de Shirley Case seja o mais importante para fundamentarmos o ambiente existencialista alemão como fundamental no pensamento inicial de Hans Jonas, pois a autora aponta, além do conhecimento da “escola filosófica existencial”, estar a par da escola barthiana e talvez mesmo da incipiente “desmitologização”, que Bultmann depois desenvolverá graças a seus diálogos profundos com Heidegger e Jonas na Marburgo de antes de 1927.

7.10

A resenha belga, 1936 - HJ 24. 2. 12. H.J.A

Entretanto, destarte Mrs. Case, a resenha que nos parece mais assertiva é aquela que vem justamente do núcleo duro dos estudos sobre a gnose, a crítica de L. Cerfeau, na *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, de 1935. Trata-se de uma revista de extrema importância e considerada até hoje pelos especialistas como uma das melhores revistas internacionais sobre a História da Igreja Católica – tendo sido criada na Universidade de Louvain, na virada do século XX (1900). É de sumo interesse, aliás, não apenas pelo fato de a revista pertencer à disciplina *História da Igreja Católica*, ou por estar vinculada a uma universidade europeia tão renomada – que talvez fosse até superior a algumas das alemãs por sua tradição e excelência – mas também por conta do tema que sempre gravitou no âmbito de Louvain: sabendo-se que as hipóteses de Jonas essencialmente subtraem o gnosticismo da esfera do cristianismo, isto provavelmente despertaria no mínimo a atenção e no máximo a fúria dos renomados intelectuais católicos de Louvain. Sigamos.

A resenha de Cerfeau tem o sugestivo título de “**Contas feitas**” (*Comptes Rendus*), e principia falando justamente da introdução de Jonas e de sua crítica a orientação atual das pesquisas sobre a gnose; segue-se uma longa arenga sob os pontos que Jonas reprocha nos estudiosos mais conhecidos, creditando a atitude crítica de Jonas ao fato de seu estudo estar baseado na

ideia da originalidade e dinâmica da gnose. A orientação é filosófica, e o Senhor Jonas reclama sua pertença à escola da “filosofia existencial” de Heidegger. Digamos de passagem que isto não é, para o leitor, um charme a

mais (un charme de plus), e este se perguntará se o entusiasmo manifestado por Bultmann em seu prefácio não é exagerado.

Segue-se que Cerfeau assevera que antes da discussão sobre o fenômeno da gnose, seria preciso circunscrevê-la, e que, afinal, o fenômeno para Jonas atravessaria cinco séculos. Que ali desfilariam “Alexandre, o Grande, Manés, Philon de Alexandria, o neopitagorismo, neoplatonismo, teologia alexandrina, Dioniso Aeropagita, Mandeísmo, maniqueísmo, etc...”. É demasiado, segundo Cerfeau: “É muito: que esperar da precisão de um estudo que abraça todos estes domínios?”

Cerfeau, entretanto, admite o *direito* de Jonas de considerar a gnose como um movimento *profundo*, mas lhe reprocha o que faz por *intuição*: mas o que Cerfeau chama aqui de intuição é o ponto nevrálgico que separa a crítica e historiografias francesa – herdeiras de um racionalismo matemático do tipo cartesiano – e a hermenêutica e as *Wissenschaft s* alemãs, herdeiras da metafísica e ecletismo do tipo leibniziano (tocamos este assunto com mais profundidade no capítulo sobre o (anti)messianismo). Para os intelectuais de língua francesa, é difícil entender as sutilezas e o refinamento da metafísica alemã, traduzida geralmente pelos racionalistas franceses de tipo católico como uma intuição *trivial* ou de um idealismo de tipo regionalista. Daí sua pergunta bastante infantil: “Aqueles que não possuem intuição, devem eles admitir, sem provas, que foi realmente essa ideia profunda que conduziu a humanidade durante cinco séculos?”¹⁷⁸ A resposta a esta objeção Cerfeau mesmo responde ao final do texto: “O fato é que um método de inspiração filosófica só pode exercer-se legalmente em um material preparado pela crítica histórica; é preciso reconhecer, isso não teve sua participação nas pesquisas do Senhor Jonas”. Ora, a crítica histórica é relevante, mas os sistemas de pensamento e os textos aos quais nós, os filósofos, temos acesso, não representam a “prova material” que Cerfeau parece exigir? Qual o fundamento material da crítica histórica para um teólogo de Louvain? Somente os evangelhos e os textos dos Padres? Por que eles valeriam mais do que os estranhíssimos textos, fragmentos e papiros dos pensadores gnósticos? (Aliás, em relação aos textos gnósticos, podemos

¹⁷⁸ *Ceux que n'ont pas le don d'intuition doivent-ils admettre, sans preuves, que c'est vraiment là l'idée profonde qui à mené l'humanité durant cinq siècles?*

lembrar que também a *Iliada* foi considerada durante muito tempo apenas uma espécie de romance, até os alemães encontrarem Troia na Turquia, o Palácio de Agamenon na Grécia, etc.)

Não há espaço para essa nova escola alemã em Louvain. Ou melhor, não há ainda um entendimento mais profundo das pretensões da hermenêutica, da filosofia da história, da história da filosofia e da história das ideias do tipo alemã – mas tampouco também da escola existencialista. E tampouco também em Chicago, Paris ou Roma. Mas, no entanto, o existencialismo alemão já havia lançado as suas bases no mundo, e Jonas fazia parte de seu núcleo duro.

7.11

A resenha francesa tardia, 1979 - HJ 5. 2. 6. H.J.A

Quarenta e cinco anos depois, em 1979, na renomada revista francesa *La Quinzaine Littéraire*, 298 (com uma capa para Günter Grass e artigos sobre Nabokov, Dostoievski, Benjamin, Thomas Mann, entre outros) aparece *Dieux suspects et géants masqués*, a resenha de apresentação de *A Religião Gnóstica* (em sua primeira tradução para o francês), escrita pelo historiador René Alleu. Para o autor a obra de Jonas – tradução, bem entendido, da reedição de 1954 baseada na de 1934 (e traduzido então em 1979 em Paris) – constitui no seu conjunto uma documentação indispensável sobre a “démarche gnóstica”. No sentido de que esclarecem as concepções gnósticas fundamentais de um conhecimento liberador a respeito de um cosmos “inimigo do homem”, isto é, de um universo totalmente diferente do cosmos grego pacífico e harmonioso: assim, Jonas libera o caráter niilista destas doutrinas dos primeiros séculos da era cristã e “mostra suas analogias com a filosofia existencialista de nosso tempo”.

Nesta última frase temos uma resposta e um problema. Resposta no sentido de que, quarenta anos depois, um intelectual de língua francesa já se acha familiarizado – ao contrário de Cerfeau em 1935 – com o “existencialismo”, aquele que se iniciou com o núcleo de Jonas. Problema no sentido de que não podemos afirmar que é o mesmo “existencialismo” que Alleu se refere: afinal, o “existencialismo francês”, que já está entronizado nas mentalidades, não é o mesmo da Alemanha dos anos 1920/30. Seguimos. Alleu sustenta que se esta tese – a

saber, o caráter niilista da gnose – fosse “sustentada por um autor menos bem informado que Hans Jonas, poderíamos criticá-la despreocupadamente. Porém, ela é fundada não somente sobre quarenta anos de pesquisa no domínio da gnose, mas também por uma experiência pessoal das fontes do existencialismo moderno.” Alleau continua:

Nascido em 1903, Jonas estudou teologia em Freiburg, com Bultmann, filosofia em Berlim e em Heidelberg, com Heidegger, o “pai da ontologia existencial”, e Husserl, o teórico da fenomenologia. Se levarmos em conta as consideráveis dificuldades de tradução das obras de Heidegger e de Husserl, estamos no direito de admitir o valor do testemunho de Hans Jonas em relação aos seus ensinamentos.

Primeiramente, devemos corrigir Alleau retificando que Jonas seguiu os cursos de teologia de Bultmann em Marburgo – não em Freiburg – onde estudava também filosofia com Heidegger; que estudou sim filosofia em Berlim, mas também história e judaísmo; que em Heidelberg estudou teologia – como prova um *certificado de presença*¹⁷⁹ (HJ 24.3.3) em um seminário nesta universidade achado em seus arquivos em Constança. E que em Freiburg estudou filosofia com Husserl quando Heidegger era ainda um dos seus assistentes, no início dos anos 1920. A confusão do autor francês deve ter divertido Jonas, mas a sua resenha é realmente um documento de importância: o demonstra o fato de Jonas o ter guardado em seus arquivos, pois revela a desinformação dos meios acadêmicos no mundo sobre o que chamamos de “existencialismo alemão”, comumente relegado à posição de “fontes do existencialismo moderno”.

7.12

Do comentado capítulo “*Gnosticismo, existencialismo e nihilismo*”

Ainda que as resenhas acima mostrem o testemunho evidente da *philia* de Jonas à “Escola existencialista de Heidegger” já no começo dos anos 30, achamos por bem corroborar com o próprio testemunho de Jonas no corpo de sua obra sobre a Gnose escrevendo algumas palavras sobre esse texto tão interessante. Este

¹⁷⁹ HJ 24. 3.3. Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados.

parágrafo, como mais uma justificação da pertença de Jonas ao ambiente que chamamos “existencialismo alemão” começa aqui na antiga Biblioteca Nacional do Chile, em Santiago – no mês de setembro de 2019, anterior à revolução popular chilena de outubro –, naquela que é a casa de estudos mais antiga da América Latina. Neste soberbo edifício, na ampla e majestosa sala verde de estudos, batizada com o nome da poetisa Gabriela Mistral – onde gerações de cidadãos que perfazem mais de 200 anos dedicaram-se aos livros – está assentada arquitetonicamente o apreço da civilização ocidental às humanidades. Apreço que a Europa, a América Latina e a América do Norte traduziram na construção destes imponentes templos de devoção ao pensamento.

Nestes mesmos edifícios, na Alemanha (e por toda a Europa – mais precisamente, segundo sua biografia, Paris, Londres, Basel, etc.) Hans Jonas deu seus primeiros passos na filosofia. Sua primeira *philia* conceitual – com a qual traçou sua tese de doutorado – foi o existencialismo alemão, através do que ele mesmo chamou de a “*Escola de Heidegger*”¹⁸⁰, a qual ligou-se desde o começo dos anos 1920 na Universidade de Freiburg quando foi estudar com Husserl e lá encontrou o brilhante e já falado jovem assistente do famoso fenomenólogo. Foi neste ambiente existencialista que Heidegger e depois Bultmann (e sua demitologização) experimentavam novas linhas de pensamento, que Jonas forjou a ideia, segundo as suas próprias palavras, de que existem “movimentos, posições ou sistemas de pensamento, muito distantes entre si no tempo e no espaço, e aparentemente sem relação à primeira vista”.¹⁸¹

Mas que poderiam ser de algum modo, correlatos. Esta interessante citação pertence ao intrigante texto chamado *Gnosticismo, existencialismo e nihilismo*, epílogo adicionado à publicação de 1962, no qual coloca justamente as questões da influência do *existencialismo* aqui escrutinadas. E é sobre esse epílogo que iremos refletir agora, não obstante seja um pequeno comentário do autor sobre o existencialismo *em sua obra gigantesca* sobre Gnose. [É preciso aqui dizer que sim, o trabalho de Jonas sobre a Gnose é monumental, e que é referência para os estudiosos da área, mas também que, em citando Thiago Vasconcellos, “seu trabalho nas fontes gnósticas não era de documentação, seu escopo era a

¹⁸⁰ JONAS, H. *La Religion Gnostica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000. Pg. 337

¹⁸¹ Ibidem.

compreensão de uma época”¹⁸². Isto é, o escopo é sempre filosófico e é disso que tratamos aqui.]

Neste capítulo sobre *existencialismo e gnosticismo (e nihilismo)* Jonas adverte que o seu intuito é experimental. Ele pretende fazer uma comparação entre os dois sistemas de pensamento – um “*nebuloso, mitológico, incompleto*” e o outro “conceitual, sofisticado e eminentemente moderno”. Jonas é provocado pelos fenômenos correlatos que ambos os sistemas apresentavam entre si desde uma ótica do primeiro; e na certeza argumentativa de que a comparação entre o gnosticismo e o existencialismo arrojaria sobre ambos uma “luz recíproca” ao ser capaz de revelar neste percurso “algo tão importante”, comum, e que tal experimento valeria a pena. Mas o que seria esse “algo”? Para definir esta similaridade– *e isto é fundamental para o nosso texto* – Jonas lança mão, ao referir-se a esse “algo tão importante”, notem, de *sua própria experiência de vida* como exemplaridade do que pretende dizer:

Quando, há muitos anos, me interessei pela primeira vez pelo estudo do gnosticismo, descobri que os pontos de vista, a ótica por assim dizer, que havia adquirido na escola de Heidegger, me permitia ver aspectos do pensamento gnóstico que antes haviam passado despercebidos; minha surpresa aumentou ao descobrir a familiaridade cada vez maior que sentia ante **algo** que, na aparência, era totalmente estranho. **Ao olhar para trás, me sinto inclinado a crer que foi a emoção desta afinidade obscuramente sentida o que me estimulou a introduzir-me no labirinto gnóstico** (grifo nosso).¹⁸³

Jonas lança mão de sua *experiência de vida, sua emoção, sua intuição – afinal, a sua experiência intelectual na escola existencialista alemã* – para não apenas justificar a sua entrada nos estudos gnósticos, mas afirmar, num efeito rebote, que, mais tarde, a sua larga experiência neste sistema antigo do pensamento foi essencial para compreender a sua própria entrada no *existencialismo* e entender

¹⁸² Thiago Vasconcellos (PUCPR). O Gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo: versões do niilismo segundo Hans Jonas. Cadernos Cajuína, V. 2, N. 1, 2017, p.1195 - 204. On-line.

¹⁸³ Na tradução espanhola: “*Cuando, hace muchos años, me interesé por primera vez por el estudio del gnosticismo, descubrí que los puntos de vista, la óptica por así decir, que había adquirido en la escuela de Heidegger, me permitía ver aspectos del pensamiento gnóstico que habían pasado antes desapercibidos; mi sorpresa aumentó al descubrir la familiaridad cada vez mayor que sentía ante algo que en apariencia era totalmente extraño. Al mirar atrás, me siento inclinado a creer que fue la emoción de esta afinidad obscuramente sentida la que me tentó a introducirme en el laberinto gnóstico*”.

a sua própria escola – em suma, ao ambiente a que ele atribuía seu pertencimento, segundo suas palavras, “*a cena filosófica contemporânea*”.

O aspecto comum das duas experiências de pensamento havia sido o nihilismo de ambas, pois

O prolongado contato com o nihilismo antigo demonstrou ser – ao menos para mim – um apoio para compreender e situar o significado do nihilismo moderno: da mesma maneira que, inicialmente, este último havia me ajudado a desentranhar seu obscuro parente do passado. O que aconteceu foi que o existencialismo, que me havia facilitado os meios para levar a cabo uma análise histórica, acabou implicado nos resultados desta análise.¹⁸⁴

Seria preciso ter em mente, quando aqui discorremos, que cremos que a noção de nihilismo na qual Jonas pensa é aquela de matriz nietzschiana. O “algo” que Jonas sentiu com emoção, foi o achado de um espelho antigo que descortinou possibilidades de compreender o próprio labirinto em que Jonas se encontrava: percorrer o labirinto gnóstico era entender também o labirinto alemão, **o fascismo**, o antissemitismo, o nihilismo, o existencialismo, etc. Mas voltemos ao postulado de que cremos que o nihilismo que Jonas descreve é de matriz nietzschiana. Por quê? Porque nesse capítulo de sua obra sobre a gnose, o qual estamos debruçados, o “*Gnosticismo, existencialismo e nihilismo*”, Jonas faz referência direta à Nietzsche logo no início: “Há mais de duas gerações Nietzsche disse que o nihilismo, o mais misterioso dos convidados, está diante da porta”. Desde então, esse convidado entrou, deixou de ser um convidado e, conquanto esteja referido à filosofia, tenta o existencialismo viver com ele. Viver em semelhante companhia supõe viver em crise...”¹⁸⁵

Ora, também a própria *vida* de Nietzsche e sua *filosofia* encontram-se de mãos dadas, como em Jonas. Antes de continuar uma precaução.

[*Esse parágrafo, que aqui escrevo, é prótese do restante deste texto que escrevi quase inteiramente em Santiago: me encontro agora, em janeiro de 2020, no começo da pandemia, em Basileia, cidade em que Nietzsche lecionou e viveu*

¹⁸⁴ “El prolongado contacto con el antiguo nihilismo demostró ser —al menos para mí— una ayuda para comprender y situar el significado del nihilismo moderno: de la misma manera que, inicialmente, este último me había ayudado a desentrañar a su oscuro pariente del pasado. Lo que sucedió fue que el existencialismo, que me había facilitado los medios para llevar a cabo un análisis histórico, acabó implicado en los resultados de este análisis”.

¹⁸⁵ JONAS, H. *La Religion Gnostica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000. Pg. 339

por quase 10 anos, de 1869 a 1879. Nesta temporada em Basel, no portentoso *Historisches Museum Basel*, antiga igreja medieval transformada em aparato cultural citadino, encontra-se uma grande exposição sobre Nietzsche: a exposição chama-se *Übermensch*. Nela, a curadoria colocou um grande busto de bronze de Nietzsche no centro do grande salão da mostra, disposto de uma forma espetacular e sob uma grande base cinza; da cabeça deste busto saem dezenas de fios coloridos que percorrem as centenas de objetos, fotografias, livros, móveis, documentos, painéis e instalações da exposição. É uma metáfora que todo o exposto – inclusive os depoimentos em vídeos de professores e intelectuais da Universidade de Basileia – esteve ligado a este homem, a esta vida, a esta pessoa, a esta existência.]

Retomando. Não é possível discorrermos aqui sobre o nihilismo nietzschiano, conceito importantíssimo de sua filosofia, mas, para além da verossimilhança entre a maneira como Jonas e Nietzsche viveram suas vidas *na filosofia*, poderíamos prudentemente lembrarmo-nos como Nietzsche identificava o nihilismo (pois tangencia o enfoque jonasiano): como um fenômeno que se encontrava no final de um processo histórico da antiguidade até o presente. Tal identificação histórica é também reconhecível no esforço jonasiano, desta vez porém emaranhada, a jonasiana, com as tintas do existencialismo em sua versão alemã pós-Nietzsche e pós-Kierkegaard, e no contraste com o gnosticismo; se a atitude de Nietzsche no esforço contra o nihilismo, grosso modo, era uma espécie de contraste e restauração de valores contemporâneos via exame das sutilezas filosóficas da “aristocracia” do pensamento trágico grego, em Jonas tal esforço está nas relações intrincadas entre o existencialismo e o mesmo mundo antigo, desta vez não arcaico evidentemente, mas também grego, porém internacional, já helênico. De fato, na Alemanha de Jonas dos anos 20, o nihilismo não é mais um diagnóstico. Mas uma realidade como sustenta Jonas. Ademais, não causam mais furor, ao menos nos meios acadêmicos, a circulação dos postulados nietzschianos que defendem que não há deus nem verdades ou valores absolutos, e que a vida é exangue de um significado dado e exangue igualmente de objetivos dados; não é mais um problema que deus, *em estando morto*, e por isso deixando de ser a base de vínculo dos valores humanos, ofereça às pessoas a responsabilidade por suas próprias ações, por seus valores (acima do bem e do mal). Afinal, os humanos – ou o novo “super-homem” – por amor ao seu destino (*amor fatti*) ou a sua existência,

devem superar esse nada e criar novos princípios a partir de si mesmos; a humanidade toda, enfim, em vista desta falta de sentido e da aleatoriedade da vida – e essa é uma herança de Nietzsche para o mundo, mas também para o que chamamos de existencialismo – deve não apenas suportar o inevitável, mas também amá-lo e crescer com ele: homens e mulheres, pelo seu destino/existência devem criar novos valores a partir de si mesmos.

Colocada sucintamente a questão do nihilismo de matiz nietzschiana de Jonas, talvez fosse produtivo, nesta introdução à questão, já lançarmos uma das questões que Jonas parece colocar: teria sido o gnosticismo uma espécie de nihilismo antigo? Mais: seria o existencialismo, dada suas estranhas semelhanças com esse mundo de brumas, também um nihilismo? Sob esta última questão, Jonas afirma que a forma como as categorias do existencialismo se adaptavam ao gnosticismo eram tão dignas de nota que chegou a atribuir às duas experiências uma estranha metáfora: espantado com a forma perfeita do encaixe (entre existencialismo e gnosticismo), chamou-as respectivamente de “chave” – o existencialismo – e “fechadura” – o gnosticismo. Mas depois precisou que poderia inverter a ordem: que o gnosticismo seria “chave” e o existencialismo “fechadura”. E disto lhe ocorreu que a “chave” existencialista e sua facilidade em abrir as portas do gnosticismo “*de par em par*” poderia significar, para além da sua suposta validade geral como ferramenta de análise deste sistema antigo, uma mesma validade para “*a interpretação de qualquer existência humana*”, em qualquer época, incluindo a sua. Disto segue-se que a percepção, e aqui adiantamos nossa hipótese, de que o existencialismo – em sua versão heideggeriana – seria também um tipo de “clausura filosófica de pretensão sistêmica”, ou pelo menos uma escola que tinha limites, mas – também como “chave teórica” –, uma escola que possibilitou para Jonas e para muitos de seus participantes, um salto na compreensão do mundo.

Um dos limites do existencialismo na qual Jonas estava enfronhado seria um nihilismo partilhado? Jonas percebeu que “a aplicabilidade das categorias (existencialistas) no exemplo dado (gnosticismo) podia atribuir-se melhor ao **tipo de ‘existência’** de ambas as partes: a que havia facilitado as categorias e a que tão bem havia respondido a estas.”¹⁸⁶. Nos parece que o tipo **de existência** ao qual Jonas se refere é o nihilismo de ambos.

¹⁸⁶ JONAS, H. *La Religion Gnostica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000. Pg. 338.

Mas antes de chegar a essa conclusão, qual seja, *a similaridade entre estas épocas*, há que se pensar sobre este duplo movimento em que após uma chave encaixar-se em uma fechadura, a primeira transforma-se imediatamente na segunda e vice-versa. O efeito primeiro desta “mágica” é a perda do critério de universalidade para o que primeiro era apenas chave. Ora, a “*perda*” do estatuto de *chave universal* do *existencialismo* (usado do começo ao final de seu percurso no antigo sistema gnóstico) significa para o pensamento jonasiano não apenas uma questão, uma espécie de *virada*, mas também o seguinte e paradoxal efeito: de que o existencialismo fora justamente o caminho para tal virada, e mais: que também o gnosticismo – a que podemos tranquilamente chamar, por consequência, uma espécie existencialismo pré-cristão – colocava-se como problema para o seu pensamento:

Assim, o encontro dos dois começou como o encontro de um método com um tema e terminou como um aviso de que o existencialismo, que defende ser a explicação dos princípios da existência humana como tal, é a filosofia de uma situação particular – predestinada historicamente – da existência humana: uma situação análoga (ainda que diferente em outros aspectos) havia produzido uma resposta análoga no passado. O objeto se converteu em demonstração prática tanto da contingência como da necessidade da experiência nihilista.¹⁸⁷

Mas para Jonas, ainda que as funções hermenêuticas, de compreensão, de ambos os sistemas, tornem-se recíprocas à luz deste acontecimento, a experiência nihilista, ou seja, de que a “*a fechadura encaixa na chave e a chave na fechadura*”¹⁸⁸ (vale dizer, que o sucesso do “existencialismo” na leitura do gnosticismo solicita, como “complemento natural”, que se faça uma leitura “gnóstica” do existencialismo), não invalida a questão colocada pelo surgimento do existencialismo na *vida* de Jonas. Mas o coloca em uma perspectiva mais profunda sobre a situação da qual é o reflexo: ao que parece, o gesto jonasiano foi de grandeza filosófica, como aquele de Platão entre Parmênides e Heráclito: entre o existencialismo e gnosticismo, *Hans Jonas deu um salto, mas um salto para além do nihilismo*, que se mostrou como experiência de ambos os momentos destas existências, este da Alemanha dos anos 20 e aquele das brumas da antiguidade

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Ibidem.

tardia. Se o nihilismo, como similaridade, é uma constante nas chaves de análise, é o fundamento das análises que deve ser aperfeiçoado, ou pelo menos, há que se fazer um esforço para entender por que repetir o descrédito das verdades, tanto no ambiente gnóstico de repúdio ao mundo, como no ambiente alemão, influenciado pelo existencialismo (alemão) de repúdio aos homens, a política, ao humanismo, e o cortejo à barbárie. Mas não é o salto propriamente que vamos estudar (isto é, a filosofia da maturidade de Jonas), mas o que o impulsionou este salto, que são estes ambientes aqui propostos.

7.13

Um breve apanhado sobre o que se escreveu até aqui

Começamos o texto afirmando que havíamos escolhido uma estranha arqueologia para sustentar a importância dos ambientes do antifascismo e do existencialismo na gênese do pensamento de Jonas; apresentamos dois documentos inéditos na forma da correspondência entre Jonas e Heidegger, duas cartas, em que ambos fazem um acerto acadêmico em 1972 sobre as questões acontecidas no período de doutorado e habilitação de Jonas, período que abarca o final dos anos 20 e começo dos anos 30 e quando se inicia a perseguição nazista aos judeus; o acerto configura uma reparação a Jonas, e desenvolve-se na esteira de uma vitória de Hannah Arendt nos tribunais alemães a respeito da perseguição que ambos (mais dezenas de acadêmicos) sofreram no regime nacional-socialista.

Em seguida, falamos brevemente sobre os primórdios do fascismo, introduzindo o texto da resolução contra o fascismo no começo dos anos 20, bem como uma definição precisa de Clara Zetkin; em seguida, trazemos os depoimentos da especialista Nathalie Frogneux e o testemunho de Rudolf Bultmann, orientador de habilitação de Jonas, sobre seus primeiros trabalhos sobre a Gnose, especialmente “*Gnose e o espírito da antiguidade tardia*”, realizado sob supervisão de Heidegger e publicado em 1934 (conforme a troca de correspondência demonstra); em seguida, através de 4 documentos do H.J.A. – resenhas internacionais do início dos anos 30 – demonstramos que para os especialistas, a “*escola existencialista alemã*” é o escopo filosófico do monumental trabalho de habilitação de Jonas sobre a Gnose; finalmente, apresentamos mais um documento:

outra resenha sobre esse mesmo trabalho, com a diferença que se trata de uma resenha francesa de 1979 – quando da primeira tradução francesa do trabalho citado pelas resenhas dos anos 30; no texto, o autor francês reconhece o valor filosófico da obra e a importância de Jonas como partícipe das “fontes do existencialismo moderno”.

Por fim, adentramos no capítulo “*Gnosticismo, existencialismo e nihilismo*”, como forma de dar voz a Jonas na sua reivindicação de pertença à escola existencialista – mas também como forma de trazermos os problemas que Jonas enfrentou ao descobrir que a chave teórica usada para desvendar um mundo antigo, abria uma porta para um espelho. (E que ao fundo deste espelho se enxergava, como em Nietzsche, um velho convidado, um velho conhecido – e que a situação toda parecia apontar para a chegada de outros). Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Assim, consideramos que no âmbito dos trabalhos universitários conclusivos de Jonas – do final dos anos 20 até o início dos anos 30 (sendo 1934 o ano da publicação de sua tese mais importante, com Jonas já fora da Alemanha) – jogamos uma luz sobre a importância dos ambientes do existencialismo e do antifascismo. A surpresa de Jonas em desvendar duas situações análogas de nihilismo tão distantes no tempo torna-se um problema para o filósofo. E para dar continuidade à hipótese de que o antifascismo e o existencialismo são ambientes fundamentais na gênese do pensamento de Jonas apresentamos, a seguir, sem delongas, antes de continuarmos esta *démarche*, três documentos referentes ao período imediatamente posterior ao término de seus estudos universitários, documentos que perfazem o período de 1933 a 1939. Os documentos são os seguintes:

7.14

Da “Carta oficial de recomendação de Rudolph Bultmann, para Hans Jonas poder sair da Alemanha, 1933 – HJ 13.40.2”¹⁸⁹

Este documento, elaborado por Bultmann já em pleno regime nazista, foi uma espécie de salvo-conduto para a saída de Jonas da Alemanha. Desde a ascensão do partido Nazista ao Reichstag, no final dos anos 30, as políticas contra os judeus

¹⁸⁹ Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

recrudesciam, e a vida das famílias judias, era cada vez mais controlada. Com a justificativa de que seu aluno precisava ir ao exterior para estudos em diferentes bibliotecas do continente, no intuito de aperfeiçoar seus trabalhos universitários, Bultmann escreve esta carta às autoridades e coloca em risco sua pessoa: pois na verdade, segundo dados biográficos de Jonas¹⁹⁰, esta saída do país já vinha sendo pensada de antemão por Jonas, pois este rebelava-se cada vez mais contra a crescente humilhação infringida pelo regime aos judeus e também enfurecia-se com o conformismo e crescente e a submissão da população alemã ao Regime. Com efeito, um ano depois de Jonas deixar a Alemanha, seu orientador, Heidegger, filiava-se ao NASDAP e era guindado pelo Reich à reitoria da Universidade de Freiburg. Enfim, o intuito de checar fontes em Londres, Paris, Basileia e outras cidades – para a publicação de *Gnosis und spätantiker Geist* em 1934 – é verdadeiro: mas incluía já um plano longamente elaborado de luta individual contra o regime que se fechava.

7.15

Dos “Documentos da Gestapo sobre Hans Jonas, 1933 – 1938” – Polícia Secreta de Düsseldorf - HJ 13. 9. 2. ¹⁹¹

A pasta onde se encontra este documento se chama “Palestina”, e contém 6 documentos de 1933 a 1959. O documento copiado que segue é uma pasta da Gestapo, da seção da polícia secreta do Estado de Düsseldorf, com relatórios sobre Hans Jonas e parentes, o que demonstra o interesse da polícia secreta no filósofo e em sua família, que era rica e judia. Essas informações demonstram o poderio de uma instituição primeira de sustentação do regime fascista alemão, que controlava desde muito cedo os mínimos detalhes da vida dos cidadãos. Como disse um grande intelectual alemão (Jaspers) : “A Gestapo mantém registros impecáveis”. Com o passar dos anos o maquinário da Gestapo aperfeiçoou-se durante o regime, e seu clímax é a solução final. (Perto do uso perverso que governos e empresas privadas contemporâneas fazem de Google, aplicativos e afins – e lembremos também do uso destas ferramentas por agências como a Abin, PF bolsonarista, p.ex. – poderíamos dizer que a Gestapo é uma brincadeira de crianças). Todavia, é notável

¹⁹⁰ Ver Biografia Memórias

¹⁹¹ Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

e surpreendente que soubessem com detalhes, naquela época, das atividades de Jonas em Jerusalém, e que recomendassem vivamente em 1937/38 – conforme mostram os documentos – que o consulado renovasse todos os seus pedidos de permanência, pois não queriam Jonas na Alemanha: efetivamente, Jonas ganhou a cidadania palestina e perdeu a alemã em seguida. Posteriormente, essa pasta foi enviada, ao final da guerra, para Jonas, e é provavelmente uma das provas-chave para o ressarcimento econômico da família pela perseguição política, e pela morte de vários parentes: principalmente, claro, da morte de sua mãe no Campo de Auschwitz, que ficara presa na Alemanha depois de dispendir uma grande fortuna quando da prisão de seu irmão na Noite dos Cristais.

7.16

Da “Carta da Armada Britânica em resposta ao pedido de alistamento de Jonas em 1939”. HJ 13. 40. 17.¹⁹²

Com o advento da declaração de guerra das potências europeias à Alemanha, que se deu devido ao avanço bélico do exército a países vizinhos como Polônia e Áustria, Jonas escreve para a Armada Britânica no intuito de alistar-se, uma vez que a Palestina, onde ganhara cidadania, era protetorado inglês. Essa carta que apresentamos é uma resposta da Armada a Jonas à armada, que juntamente com um artigo de Jonas chamado **“Nossa participação na guerra: um chamado aos homens judeus”**, traduzida nos anexos desta tese, demonstra o caráter antifascista do comportamento do filósofo, que desde muito cedo, ou pelo menos desde o final dos anos 1920 até o final dos anos 30, enxergava com clareza como a situação política alemã evoluía e deteriorava para um regime totalitário. (Veja-se como Jonas elenca no artigo **“Nossa participação na guerra...”** toda a humilhação imposta aos judeus durante toda a década de 1930.

¹⁹² Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

Seguem os documentos na ordem acima:

PALESTIN

Akten

der

Geheimen Staatspolizei

Staatspolizeistelle

Geheime Staatspolizei

Staatspolizeistelle - Düsseldorf

Außendienststelle M. Gladbach

über

Lomas
(Familienname)

Hans
(Vorname)

10. 5. 03
(Geburtsdatum)

10. Gladbach
(Geburtsort)

Documentos
Gestapo

• 12

13-9

117 13-4-1

World Jewish Congress
Information Department

55, New Cavendish Street, London, W.1
Telephone: Welbeck 0335-9
Telegrams: Worldgress, London

2nd July, 1959.

Dr. Hans Jonas,
9 Meadow Lane,
New Rochelle, N.Y.,
U.S.A.

Dear Dr. Jonas,

We have received the attached enquiry from the Stadt Muenchen-Gladbach and have replied as per copy enclosed.

The Gestapo files to which reference is made were listed in a survey put at the disposal of the International Tracing Service in Arolsen a few years ago for purposes of internal information.

Since I do not know whether it is in the interest of your case to make this file available to the restitution office of M.-Gladbach, I prefer to send it to you and to leave it to you to decide whether you consider it advisable to put it at the disposal of the restitution office. You will have to judge this in the light of your case.

I shall be obliged for confirmation of receipt of this document and for information about the steps you have taken.

Yours sincerely,

K. Baum
K. Baum, Director,
Information Department.

Stadt M.Gladbach



M.Gladbach, den 25. Juni 1959

Stadtamt Amt für Wiedergutmachung

Verwaltungs-Gebäude Hans Westland

Zimmer 416 Fernruf 2 57 11 Nebenanschluß 361

Postschließfach Nr. 85

Fernschreiber: „Stadtverwaltung ab. 0853/720
reiseverkehrsmgl.“

JUL 1959

An das
World Jewish Congress
Information Department55. New Cavendish Street
London W I

Ihr Schreiben vom:

Ihr Zeichen:

Unser Zeichen:

St. 40/403 Sch/Bn.

ZK: 226 102

Bitte im Antwortschreiben angeben

Betrifft: Gestapo-Akte des Dr. Hans Jonas, geb. 10. 5. 1903,
früher wohnhaft M. Gladbach, Mozartstr. 9, jetzt
New Rochelle, N.Y./USA, 9 Meadow Lane.

Der Internationale Suchdienst in Arolsen teilt mir
in Beantwortung meiner Anfrage mit, daß er von dem
World Jewish Congress Information Department in Lon-
don einen Microfilm über 571 Dokumente für 27 Per-
sonen erhielt, die in verschiedenen KZ-Lagern waren
(KL Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Mauthausen und
Sachsenhausen). In diesen Dokumenten ist der Name des
Obengenannten nicht enthalten.

Außerdem wurde dem Internationalen Suchdienst von dem
World Jewish Congress Information Department mit
Schreiben vom 18. 8. 1955 ein Verzeichnis übermittelt
mit der Aufschrift "Akten der Geheimen Staatspolizei
Düsseldorf (Außendienststellen Essen, M. Gladbach und
Duisburg)". In diesem Verzeichnis erscheint der Name
des Dr. Jonas mit dem Vermerk "1933 nach Palästina
ausgewandert". Die Personalakte selbst ist vom World
Jewish Congress Information Department nicht übersandt

worden.

HJ 13-9-2

worden.
Da die Gestapo-Akte zu dem hier anhängigen
Entschädigungsverfahren unbedingt benötigt
wird, das Ermittlungsverfahren kurz vor dem
Abschluß steht, bitte ich, erneut nach dem
Verbleib dieser Akte zu forschen und sie mir ggfs.
suzusenden.

Für Ihre Bemühungen danke ich Ihnen.

Der Oberstadtdirektor
Im Auftrag

M i c h a
Städt. Oberverwaltungsrat *ky.*

Copy to Dr. Jonas

47 13.4.3

Your Ref. ST.40/403 Sch/En.
 ZK: 226 102

2nd July, 1959.

Der Oberstadtdirektor,
 Stadt M. Gladbach,
 Amt fuer Wiedergutmachung,
 Haus Westland.

Sehr geehrte Herren,

Betrifft: Gestapo-Akte des Dr. Hans Jonas, geb. 10.5.1903,
 fruher wohnhaft M. Gladbach, Mozartstr. 9,
 jetzt New Rochelle, N.Y./USA, 9 Meadow Lane.

Ich bestaetige Empfang Ihrer Anfrage vom 25. Juni in der obigen Angelegenheit.

Der Juedische Weltkongress, hat dem International Suchdienst in Arolsen Material ueber Haeflinge in Konzentrationslagern zur Verfuegung gestellt. Dabei wurde wiederholt klar gemacht, dass diese Material unvollstaendig ist. Der Mikrofilm ueber 571 Dokumente ueber die KZ Lager Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Mauthausen und Sachsenhausen kann sich unmoeglich auf 27 Personen beziehen. Ich empfehle eine Rueckfrage beim International Suchdienst in Arolsen. Die Tatsache, dass der Name des obgenannten in den Filmkopien dieser Lager nicht erscheint laesst keine Schluesse zu.

Die Gestapo-Akte auf die Sie Bezug nehmen, stehen nicht zur Verfuegung. Sie ersuchen "erneut nach dem Verbleib dieser Akte zu forschen." Ich will ordnungshalber feststellen, dass wir von Ihnen in dieser Angelegenheit bisher nicht gehoert haben.

Hochachtungsvoll

K. Baum, Director,
 Information Department.

Personalien des politisch in Erscheinung getretenen:

1. a) Familienname: J o n a s
 b) Vornamen (Rufname unterstreichen): Hans
2. Wohnung (genaue Angabe): früher M. Gladbach, Mozartstrasse 9
Am 26.8.33 nach Palästina ausgewandert.
3. a) Deckname: _____
 b) Deckadresse: _____
4. Beruf: Dr. Phil.
5. Geburtsdatum, -jahr 10.5.03 Geburtsort: M. Gladbach
6. Bildungs-gang (besuchte Schulen usw.): _____
Glaubensbek. u. Abstammung: isr., Jude
7. Familienstand (ledig, verheiratet, verwitwet, geschieden) *) _____
 a) Nationale und Wohnung der Ehefrau: _____
 b) Nationale und Wohnung des Vaters: Gustav Jonas
 c) Nationale und Wohnung der Mutter: Rosa geb. Horowits
 d) Nationale und Wohnung weiterer Auskunfts-personen: _____
- Staatsangehörigkeit: ~~xxxxxxxxxxxx~~ Palästina
8. Politische Einstellung bzw. Funktionen: _____

Personenbeschreibung:

9. Größe: Nach Maß oder Schätzung *) (ohne Fußbekleidung): _____ cm
10. Gestalt (stark, unterseht, schlank, schwächlich) *): _____
11. Haltung (nach vorn geneigt, auffallend straff, nach rechts, nach links geneigter Kopf) *)
12. Gang (schleppend, lebhaft, schwankend, leicht, graziös, ruhig und gemächlich, hinkend, auffällig, große oder kleine Schritte, steifbeinig) *) _____
13. Gesichtsförm und -farbe (z. B. rund, oval, eckig, gesund, blaß) *) _____
14. Kopfhaar (hell-, mittel-, dunkelblond, braun, schwarz, rot, weiß, grau, graugemischt) *) _____
 „ (Fülle und Tracht): _____
15. Bart (z. B. Farbe, Form): _____
16. Augen (blau, grau, hell-, dunkel-, schwarz-, braun) *) _____
 „ (Besonderheiten): _____
- *) Folgendes unterstreichen.

17. Stirn (zurückweichend, senkrecht, vorspringend, sehr hoch, sehr niedrig, sehr breit, sehr schmal): *)

18. Nase (eingebogen, gradlinig, nach außen gebogen, winklig gebogen, wellig, groß, klein, breit, dick):*)

19. Ohren rund, oval, dreieckig, viereckig, groß, klein, absteigend, anliegend): *)

20. Mund (groß, klein, dünne, dicke, wulstige Lippen): *)

„ (Besonderheiten)

21. Zähne (z. B. vollständig, lückenhaft, Goldzähne): *)

22. Sprache (z. B. Mundart, fremde Sprachen; hohe oder tiefe Stimme, Stottern, Aufstoßen mit der Zunge): *)

23. Besonders ins Auge fallende sichtbare Kennzeichen (Tätowierungen, Narben, Male, X= oder O= Beine, Verkrüppelungen usw.), (besonders ins Auge fallende Eigenheiten, z. B. hinfender Gang):*)

24. Kleidung (z. B. elegant, salopp, einfach): *)

25. Fingerabdruck ist — nicht — genommen.

*) Zutreffendes unterstreichen.

Bild

Aufgenommen am:

durch

Name:

Amtsbezeichnung:

Stichwortartige Darstellung des politischen Lebenslaufes (nächste Seite).

10.8.37 J.hat bei der deutschen Vetreterung in Jerusalem um Erneuerung
seines Reisepasses nachgesucht.

Inhaltsverzeichnis!

1.)	Personalbogen	Blatt 1
2.)	Inhaltsverzeichnis	" 2
3.)	Antrag auf Verlängerung des Passes	" 3
4.)	Schrb.Konsul Palästina	" 4

Geheime Staatspolizei
Staatspolizeistelle Düsseldorf
II B 3/68.50/Jonas.

Düsseldorf, den 23.6.38.

An die

Aussendienststelle

in M.-G l a d b a c h
= = = = =

Abschrift übersende ich zur gefl. Kenntnisnahme.

Im Auftrage:

gez. Humpert.

Beglaubigt:

W. Koch
Pol. Büro. Ass. a. Pr.



IB 13/6/38



Geheime Staatspolizei
Staatspolizeistelle Düsseldorf
Außendienststelle M. Gladbach
B. Nr. II B 1316/38.

M. Gladbach, den 6.7.38.

1.) II F zur Auswertung.

2.) Zur Kartei und Personalakte.

Im Auftrage:

St. Müller

No

Preussische Geheime Staatspolizei
Staatspolizeistelle
~~für den Reg.-Bezirk~~ Düsseldorf
II 1/B 71,02/1945/37/J.10

Düsseldorf, den 30. Juli 1936

An die Außendienststelle
~~des Polizeivertretung~~
~~des Herrn Landrat~~

in M.-Gladbach.

Betrifft: Paßsache Dr. phil. Hans J. o. n. a. s.
geb. 10.5.03 in M.-Gladbach
zuletzt wohnhaft gewesen in M.-Gladbach, Mozartstr. 9.

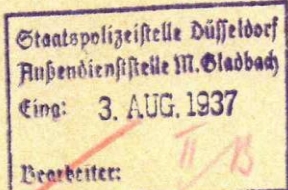
Der (D18) Obengenannte hat bei der deutschen Vertretung in Jerusalem unter Vorlage seines (ihres) vom (von) ..Polizeipräsidenten in M.-Gladbach am 20.8.37 unter Nr. J.124/32 ausgestellten Reisepasses mit Gültigkeitsdauer bis 19.8.37 um Erneuerung (Verlängerung) desselben nachgesucht.

Unter Bezugnahme auf meine Rundverfügung vom 15.9.1936 -II 1 B 68,50/2323/36 - betreffend Bearbeitung der Anträge der Emigranten auf Erteilung oder Verlängerung eines deutschen Reisepasses, ersuche ich, zu dem Antrage Stellung zu nehmen.

Frist 7 Tage

Im Auftrage :
gez.: Friedrich

Beglaubigt:



[Signature]
Krim.Sekr.

II 9 1098/37.

Königsplatz

26.7.37 *Königsplatz*

5.7.64 *Birken*

Königsplatz

Hans Horowitz 9.3.75 Königsplatz

Geheime Staatspolizei
 Staatspolizeistelle Düsseldorf
 Außendienststelle M. Gladbach
 B. Nr. II B/1098/37.

M. Gladbach, den 4.8.37.

1.) Bericht. (Schnellbrief)
 Ref.: 28.37.16
 Ab: An Stapo Düsseldorf.

Betrifft: Paßsache des Dr. phil. Hans J o n a s geb. am 10. 5. 03.
 in M. Gladbach, zuletzt wohnhaft, hier, Mozartstraße 9.
 Bezug: Dortiges Verfügung vom 30.7.37.-II B/ 71,02/1945/37/J.10.
 Anlagen:-/-

Der Antragsteller, Sohn der Eheleute Kaufmann Gustav Jonas, geb. am 5.1.1864 in Borken und Rosa geb. Horowitz, geb. am 9.3.1875 in Krefeld, beide hier Mozartstraße 9 wohnhaft, ist am 26.8.33. als Privatgelehrter legal nach Palästina ausgewandert, Hier ist er politisch, strafrechtlich und sonstwie nicht in Erscheinung getreten.

Jonas besitzt die deutsche Reichsangehörigkeit; er ist Volljude und gilt als Emigrant. Ein Ausbürgerungsverfahren schwebt hier nicht. Jrgendweche sonstige Paßversagungsgründe--auch steuerlicher Art--liegen hier nicht vor.

Um eine Rückkehr nach Deutschland zu verhindern und um ihm die Möglichkeit einer Einbürgerung in einen anderen Staatsverband zu geben dürften ^{gegen} eine kurzfristige Paßverlängerung keine Bedenken bestehen.

- 2.) II F zur Auswertung.
- 3.) Zur Kartei und Personalakte.

Deutsches Generalkonsulat

Jerusalem, den 23. Mai 1938

Nr. Staa. 92/38.

Betr. Einbürgerung in Palästina.A b s c h r i f t .

Nach einer Mitteilung der Palästinischen Regierung hat die palästinische Staatsangehörigkeit durch Einbürgerung erworben und dadurch gemäss § 25 Abs. 1 des Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetzes vom 22. Juli 1913 die deutsche Staatsangehörigkeit verloren:

Zu- und Vorname: Jonas Dr. Hans

Geburtsdatum und Ort: 10. Mai 1903 in M.-Gladbach

Glaubensbekenntnis: jüdisch

Beruf oder Gewerbe: Privatgelehrter

Letzter Wohnsitz im Deutschen Reich: Gladbach-Rheydt.

Eingebürgert in Palästina am 10. Mai 1938

Legitimiert durch Reisepass Nr. J. 124/32 des Polizeipräsidenten in Gladbach-Rheydt vom 20. August 1932.

Der Deutsche Generalkonsul.

gez. Döhle.

An das

Reichs- und Preussische
Ministerium des Innern.

in Berlin.

CARTA de 1933

Pl Jonas zur

do Pzis • 2
Bultmann

Beglaubigte Abschrift

Prof. D.R. Bultmann
Marburg a.d. Lahn
Bismarckstr. 7.

Herr Dr. phil. Hans Jonas, der während seiner Studienzeit in Marburg (1924 - 1926 + Mitglied meines Seminares war, steht seit dieser Zeit in umfassenden wissenschaftlichen Arbeiten, die das Verhältnis der christlichen Theologie zur spätantiken Geistesgeschichte betreffen. Im Jahre 1930 erschien in den von + H. Gunkel und mir herausgegebenen »Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments« seine Schrift »Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee«. Augenblicklich befindet sich ein aus der Dissertation des Herrn Jonas herausgewachsenes umfangreiches Werk »Gnosis und spätantiker Geist« im Druck, das ebenfalls in den genannten »Forschungen« erscheinen wird, und dessen Druck von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft unterstützt wird. Es ist ein Werk, das von einer hervorragenden Begabung zeugt, und dessen Ergebnisse von weittragender Bedeutung für die Erkenntnis der christlich-abendländischen Geistesgeschichte sind. Im Verfolg seiner bedeutsamen Studien ist Herr Dr. Jonas darauf angewiesen, in ausländischen Bibliotheken, speziell in Leiden und Paris zu arbeiten. Dass ihm die freie Möglichkeit zu den dazu notwendigen Reisen gewährt wird, liegt nicht

nur im Interesse der theologischen Wissenschaft,
sondern im Interesse der Wissenschaft der Geistes-
geschichte überhaupt. Ich unterstütze deshalb
das Gesuch des Herrn Dr. Jonas um Gewährung des
Sichtvermerks für Auslandsreisen auf das dringen-
ste.

Marburg, 22. Mai 1933.

gez. Prof. D. R. Bultmann,
o. Professor der Theologie
an der Universität Marburg.

Hierdurch wird amtlich bescheinigt, dass
vorstehendes Zeugnis von dem ord. Professor der
Theologie an der Universität Marburg D. Rudolf
Bultmann, geschrieben und unterzeichnet ist.

gez. D. Frhr. von Soden

Dekan der Theol. Fakultät.

Laut Siegel:
Theologische Fakultät
der Universität Mar-
burg a./L.

Die vorstehende Abschrift stimmt mit dem mir in
Abschrift vorgelegten Original-Schreiben vom 22.
Mai 1933 wörtlich überein.

Düsseldorf, den 30. August 1933.

Der amtlich bestellte Vertreter
von Notar Justizrat Reinartz:



Reinartz
Gerichtsassessor.

CAIA Resposta
da Armada
Britânica

HEADQUARTERS BRITISH FORCES,
PALESTINE & TRANSJORDAN,
JERUSALEM.

9th September, 1939.

CR/Pal/9820/A.

Sir,

I have to acknowledge receipt of your letter
of 7th September, and to thank you for your offer to
serve with the British Army.

While at the moment it is not possible to
utilize your services, your application has been filed,
so that you may be communicated with should the need
arise.

I am, Sir,

Yours faithfully,

W. H. H. H.

Major,
D.A.A. & Q.M.G.,
British Forces in Palestine & T.J.

Dr. H. Jonas,

C/o., Dr. Geigar,

Second Abyssinian Rd.,

JERUSALEM.

7.17

De volta à arqueologia: que coloca o antifascismo e o existencialismo como ambientes da gênese do pensamento jonasiano, com ênfase no segundo

Expostas as reverberações das cinco resenhas – bem como a apresentação dos três últimos documentos que mostram a estratégia de Jonas contra o fascismo – o leitor está informado não apenas da polêmica que a obra de Jonas criou no meio acadêmico dos estudos da gnose, mas também tem informações do contexto e do meio em que floresceu a *filosofia existencialista* em sua versão alemã. Quando falamos contexto, falamos histórico-político, e quando falamos meio, nos referimos ao acadêmico, pois o existencialismo floresceu no meio acadêmico.

Se a Teologia, disciplina que a princípio monopolizou o estudo da gnose – isto é, gnose compreendida na tradição teológica como heresia –, seria influenciada pela escola existencialista de Heidegger através do trabalho de Jonas, pelo menos desde a segunda metade do século XIX, um sem número de disciplinas correlatas das ciências humanas que se debruçavam igualmente sobre a Gnose também o seriam, quais sejam, a Arqueologia, a História Geral, a História das Religiões, a Filologia, os Estudos da Antiguidade, a Mitologia, etc... Se o existencialismo tornou-se popular e “moda” mundial a partir de Sartre (1905-1980) e de seus contemporâneos em sua versão francesa do pós-guerra, como *escola de pensamento* já havia percorrido um longo caminho desde a Copenhagen de Kierkegaard (1813-1855) até a Heidelberg de Jaspers (1883-1969) e a Freiburg de Heidegger (1889-1976). Ao contrário do senso comum geral, o existencialismo não nasceu em Paris: nasceu em Copenhagen, prosperou em Freiburg e Heidelberg a partir do início do século XX, e de lá ganhou o mundo, ressurgindo com força total na França pós-guerra.

O que queremos dizer com o parágrafo acima é: o que chamamos de “*existencialismo alemão*” foi construído não apenas por Heidegger e sua escola e o sucesso estrondoso de “*Ser e Tempo*” (1927) – bem como não apenas com Jaspers e seus alunos e com Bultmann na sua colaboração com Heidegger na elaboração da desmitologização: o trabalho monumental de Jonas sobre a Gnose também pavimentou, e muito, esse caminho. É fato que os autores das resenhas admitem

que a *Existenzanalyse* tem um papel na gnose, tal como Jonas a redefiniu. Assim, se o leitor não estivesse familiarizado com o tema da gnose, com os seus postulados, ele se perguntaria: quais elementos que pertencentes a este sistema que possibilitaram que se pudesse lê-lo com uma chave existencialista? E por isso talvez seja o momento para introduzir o documento **HJ.19.7.13**¹⁹³ do **H.J.A.**, no intuito de tentar postular e fundamentar as imbricações entre a gnose e o existencialismo, tal como estamos manejando neste texto: no sentido de que através da análise existencial da gnose, Jonas também lançou a filosofia existencialista como chave teórica de grande força na época para todas as disciplinas que elencamos acima.

Trata-se de um longo verbete sobre a Gnose encomendado por Paul Ewards a Jonas, para a americana *The Encyclopedia of Philosophy*, de 1967, já citado na nota nº 1 deste texto (quando citamos uma definição geral da gnose por Jonas): acreditamos que esse verbete representa uma bela síntese do pensamento de Jonas sobre a Gnose, bem como uma visão madura, já calejada por muitas edições de seu trabalho. Parece-nos que os quatro pontos que elencamos sobre aspectos da gnose – deste documento – ecoariam no guarda-chuva existencialista: e que tais características poderiam sim fazer as vezes de espelho, ou de inspiração, para se pensar os anos 1920/30 na Europa e no mundo, como o fez Jonas. A citação – editada e com partes escolhidas que me pareceram importantes e correlatas do existencialismo (e por mim traduzidas) – é algo longa, mas importante.

Assim, as explicações abaixo acerca das características gerais dos sistemas gnósticos, sob o ponto de vista do gnosticismo tal como o Jonas os pensou, podem aclarar como tais características possivelmente ecoaram nos estudiosos – de outras áreas que não a filosofia – a ponto de admitirem a possibilidade da análise “*existencialista*”. Deixamos, de todo o modo, ao leitor a tarefa de pensar as características elencadas na sua possível relação aos postulados gerais do existencialismo. Estamos certos de que o *ambiente do existencialismo*, como primordial no pensamento de Jonas, ficará mais claro nesta sucinta exposição. Falamos do **Sincretismo** gnóstico, do **Dualismo** gnóstico, do **Acosmismo** gnóstico e da **Moralidade** gnóstica, todas interpretadas nas palavras do próprio Jonas.

Segue:

¹⁹³ Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

Sobre o sincretismo:

Os detalhes das evidências literárias apontam para origens altamente sincretistas [da Gnose], nas quais as tradições judaica, iraniana, babilônica, egípcia e demais tradições orientais foram combinadas com outras e com conceitos gregos de maneira extremamente livre. Os resultados se prestaram facilmente para representar uma suposta mensagem esotérica do cristianismo ou mesmo de constituir uma alternativa superior (Mani) ou até hostil (Mandaens) a ela. Esse sincretismo, pertencente principalmente a um envoltório externo, não impede – em realidade, tende a mascarar – uma unidade interna de pensamento altamente original, distinta de todos os elementos históricos díspares empregados em sua representação. Ainda que essa representação seja massivamente mitológica, a substância assim expressada tem um significado filosófico que incorpora uma escolha fundamental, uma antítese radical à escolha clássica grega, nos âmbitos da teoria universal e da prática humana ao mesmo tempo. O poderoso impulso gnóstico de elaborar sua visão básica em sistemas de pensamento quase racionalmente construídos, onde tudo procede de um começo absoluto, faz do gnosticismo um marco na história do sistema especulativo; e é a identificação dessa visão básica que define o que é gnóstico e justifica, por ela mesma, a classificação de sistemas de uma diversidade considerável sob uma mesma rubrica.

Sobre o Dualismo gnóstico:

Um estado de ânimo radicalmente dualista domina a atitude gnóstica e une suas expressões amplamente diversificadas, sejam elas doutrinárias, poéticas ou éticas. O dualismo é entre o homem e o mundo e entre o mundo e Deus. Em ambos os casos, é um dualismo de termos antitéticos, não complementares; e é basicamente um: o do homem e o mundo espelha no plano da experiência aquele primordial, o de Deus e do mundo e, na teoria gnóstica, é deduzido dele. O intérprete pode sustentar, inversamente, que a doutrina transcendente de uma oposição entre Deus-mundo surgiu da experiência imanente de uma desunião do homem e do mundo, isto é, reflete uma condição humana de alienação. Na configuração dos três termos, o homem e Deus pertencem em essência ao mundo, mas são de fato separados pelo mundo que, na visão gnóstica, é o agente divisor e alienante. O objetivo da especulação gnóstica é derivar essas polaridades básicas – o estado existente das coisas – através de mitos genéticos desde as coisas primeiras, e por meio dessa genealogia, apontar o caminho para a sua eventual resolução. O mito, uma construção simbólica da consciência, é, portanto, prenunciador por ser genético, e escatológico por ser explicativo. Consequentemente, o sistema gnóstico típico começa com uma doutrina da transcendência divina em sua pureza original; rastreia a gênese do mundo a partir de alguma perturbação primordial do estado abençoado, [ou] uma perda da integridade divina que conduz ao surgimento de poderes inferiores que se tornam então os criadores e governantes deste mundo; logo, como um episódio crucial do drama, relata a criação e o destino inicial do homem, em quem se centra o posterior conflito. O tema final, de fato – o tema implícito por toda parte – é a salvação do homem, que é mais que a do homem, uma vez que envolve a

superação e eventual dissolução do sistema cósmico e é, portanto, o instrumento de reintegração para a própria deidade prejudicada, a autossalvação de Deus.

Sobre o Acosmismo:

O acosmismo, a base real da posição gnóstica, contém as sementes do nihlismo; o extremismo mesmo da transcendência divina tem implicações nihilistas. Como o totalmente outro, alheio e desconhecido, o Deus gnóstico tem mais nihil do que ens em seu conceito. Para todos os propósitos da relação do homem com a realidade que o cerca, esse Deus oculto é um termo negativo; nenhuma lei emana dele, nenhuma para a natureza e, portanto, nenhuma para as ações humanas como parte da ordem natural. Sua única relação com o mundo é a negativa de salvar o mundo. O antinomianismo deriva naturalmente, mesmo que não seja inevitavelmente, a partir dessas premissas.

Sobre a Moralidade:

Nesta vida, o pneumático, como se chamava a si mesmo o possuidor da gnose, é separado da massa da humanidade. A iluminação imediata que faz o indivíduo soberano na esfera do conhecimento (daí a grande variedade de doutrinas gnósticas) também inspira regras superiores de conduta. Geralmente, a moralidade pneumática é determinada pela hostilidade em relação ao mundo e pelo desprezo por todos os laços mundanos. A partir desse princípio, no entanto, duas conclusões contrárias podem ser tiradas, e ambas encontraram seus partidários extremos: o ascético e o libertino. O asceta deduz da posse da gnose a obrigação de evitar uma maior contaminação pelo mundo e, portanto, reduzir o uso do mundo ao mínimo; o libertino deriva da mesma posse o privilégio da liberdade irrestrita. A conclusão libertina, mais surpreendente e mais tortuosa, argumenta assim: a lei, uma vez que representa a vontade do Demiurgo e é uma forma de sua tirania, não obriga o pneuma, que está "salvo em sua natureza" – tampouco pode ser maculado por ações (que são em si mesmas moralmente neutras), nem intimidado com a ameaça de retribuição arcôntica, que pode afetar apenas o corpo e a psique. Assim, o pneumático, visto que está livre do poder do destino, está livre também do jugo da lei moral, e todas as coisas lhe são permitidas. Essa liberdade, no entanto, é mais do que meramente permissiva; sua prática é dominada pelo interesse metafísico. Através da violação intencional da norma demiúrgica (para a qual se prepara a difamação mitológica do Demiurgo), o pneumático impede o desenho dos arcontes e, assim, paradoxalmente contribui para o trabalho de salvação (...) O libertinismo gnóstico abarca assim toda a escala, desde a mera licença negativa até a obrigação faustiana positiva – e nesse ponto perde novamente algo de contraste com sua alternativa ascética.

7.18

Uma algo longa precaução metodológica via Charles Khan e Theodor Adorno: com o intuito de introduzir a famigerada questão existencialista heideggeriana da autenticidade

Antes de começarmos é preciso destacar que a interpretação existencialista da gnose diz respeito a um modo como Jonas pensava. Ora, se esse modo, para sua surpresa, fazia emergir dois mundos similares, em que o nihilismo reinava, e onde podia-se concluir que tanto o gnosticismo e o existencialismo eram “sistemas” de pensamento de épocas nihilistas, o que poderia ser feito? Certamente repensar as categorias do existencialismo e, como consequência disso, perceber que o “existencialismo alemão” poderia apresentar problemas: uma vez que o fascismo crescia incluso nos ambientes intelectuais em que Jonas transitava. Estaria o “existencialismo alemão” flertando e vice-versa com o fascismo nascente? Voltaremos a isso mais tarde.

Ainda a respeito das resenhas e das *leituras* dos comentadores sobre o trabalho de Jonas publicado em 1934, gostaríamos também de fazer, a maneira jonasiana, uma observação metodológica, para fins de percebermos os liames entre os ambientes do existencialismo alemão – no qual Jonas estava inserido – e do ambiente do antifascismo, que Jonas começou então a percorrer. Essa observação é inspirada sobre alguns apontamentos do celebrado comentador de filosofia antiga Charles Khan, da Universidade de Columbia. Queremos aqui, por assim dizer, mais uma vez, complicar a questão existencialista e imbricá-la com o fascismo nascente na Alemanha.

Em seu texto *Acerca da leitura de Heráclito*¹⁹⁴, Khan postula e sublinha que a tarefa dos comentadores de filosofia antiga muitas vezes pode se resumir a “simplesmente desfazer o trabalho da história: extirpar os vários níveis de exegese e distorção depositados durante os séculos, com o objetivo de recobrar o sentido original do texto preservado”.¹⁹⁵

Khan está se referindo às controvérsias que, desde Aristóteles, se desenvolvem acerca da interpretação das sentenças heraclíticas – controvérsias que

¹⁹⁴ KHAN, C. “*Acerca de la lectura de Heraclito*”. Cadernos Filosóficos Programáticos da Faculdade de Filosofia da Universidade de Buenos Aires, UBA. *Lecturas de presocraticos I*. Traducción Jazmin Ferreiro. Pgs. 5-21 (tradução minha)

¹⁹⁵ Ibidem.

se devem ao fato de Heráclito tratar-se de um autor que, segundo Khan, é caso agudo na tradição pelo caráter ambivalente e enigmático de suas palavras. Khan propõe – nesse texto – sua própria leitura deste problema. Ele exorta que as palavras de Heráclito devem ser interpretadas à maneira da filologia consciente, isto é: que devemos interpretá-las dentro do *contexto do próprio tempo e lugar em que Heráclito as escreveu* – e que mesmo assim, o objetivo de alcançar uma interpretação definitiva é uma quimera, pois: igualmente somos nós, como estudiosos da filosofia, seres históricos que estamos nos movendo desde uma perspectiva na qual estamos irremediavelmente situados.

O sentido histórico de que as compreensões diferem de acordo com as épocas nos tira o sonho de uma *visão panorâmica eterna*, por isso, segundo Khan, toda a “aproximação lúcida será explicitamente hermenêutica, o que significa dizer que nós devemos fornecer o marco para dar sentido á Heráclito e será melhor termos consciência do que estamos fazendo...O texto está aí, como um objeto, somos **nós** quem devemos prover a metalinguagem hermenêutica com a qual se possa formular a interpretação de hoje”.

O problema levantado por Khan diz respeito a nós também, bem como as nossas próprias interpretações, sejam elas de textos antigos, ou dos textos contemporâneos.

Assim, ensaia-se uma questão: estavam os comentadores de Jonas preparados no que se refere ao contexto intelectual em que Jonas publica o seu primeiro trabalho? Não *faltaria* aos que falam de uma maneira tão *leggera do existencialismo* mais substratos para tecer comentários mais apropriados nas resenhas que fizeram sobre *Gnosis und spätantiker Geist*. E afinal, estamos nós preparados para comentar os textos filosóficos de nosso próprio tempo? Temos um conhecimento apropriado do que foi o existencialismo na sua versão alemã? Compreendemos o que significou o existencialismo na sua forma alemã para a filosofia? Dispomos de todas as fontes?

Essas perguntas dizem respeito não apenas aos quatro comentadores e resenhistas de antanho, mas também ao comentador francês de 1979: estava ele familiarizado com o contexto de Jonas? Do contexto de Jaspers, Heidegger, Jonas, Bultmann, etc? Se o objetivo deste trabalho é a questão do existencialismo em Jonas, e se vemos a surpresa e a perplexidade com que foi recebido em diferentes épocas, talvez seja também nosso objetivo, como diz Khan, *desfazer o trabalho da*

história ou mesmo refazer e criar pontes históricas e analíticas para melhor entendimento dos textos que foram feitos ou que foram criados a partir desta escola alemã, bem como os desdobramentos disto: e aqui falamos da obra de Jonas.

Mas Khan pondera também que o fato de nossa contemporaneidade restringir de alguma maneira as possibilidades mesmas da nossa interpretação, não significa que não tenhamos que seguir regras. As regras que Khan segue para estabelecer a sua interpretação de Heráclito são basicamente duas. Ele procura interpretar as sentenças de Heráclito mediante duas regras, a da *densidade linguística* e a da *ressonância*.

Khan entende por **densidade linguística** “o fenômeno pelo qual uma multiplicidade de ideias se expressa em uma única palavra ou frase” e por **ressonância** entende “a relação entre os fragmentos através da qual um único tema ou imagem verbal se repete de um texto a outro de modo que o significado de cada um se enriquece quando os entendemos conjuntamente”.

O que estamos fazendo é dizer que é impossível escapar a essa metodologia que Khan propõe: também estamos tentando entender a densidade linguística e a ressonância que o ambiente do existencialismo – e determinadas palavras e imagens/ideias que se repetem em sua órbita – possui nos textos e contextos aqui analisados; e quais as relações que esses princípios formalmente complementares mantêm entre si. Somente assim poderemos ter uma visão aproximada do que significava este ambiente intelectual (o existencialista e antifascista..., mas também o (anti)messiânico) em que Jonas, aprendeu, trabalhou, desenvolveu, e superou as suas ideias.

Para Khan “a **ressonância** é um fator que engendra a **densidade** de qualquer texto particular; e, inversamente, é causa da **densidade** do texto que a **ressonância** seja possível e significativa”. Essa complementaridade pode ser expressa, segundo Khan, precisamente no “signo” e no “significado”, isto é, “signo” entendido como aparição de uma palavra, e “significado” entendido como aparição de uma ideia ou imagem em diferentes textos. O exemplo utilizado por Khan para apontar a **ressonância** é a da aparição da palavra *lógos* nas sentenças de Heráclito (10 vezes); através da palavra *lógos* e seus derivados, um mesmo tema, ideia, imagem vem sempre à baila; conseqüentemente, esse conjunto de textos com essa palavra ressonante confere uma **densidade** deste “signo” e seus significados múltiplos.

Ressonância e densidade se alimentam, vice-versa, e conferem material para a interpretação.

É fato de que o léxico do existencialismo dos anos 1920, aquele alemão, em sua densidade e ressonância, ainda não foi estudado de maneira profunda: ao menos no que se refere no conhecimento deste que escreve. Nos dois grandes países em que o existencialismo verdadeiramente vicejou, na Alemanha e na França, temos a seguinte situação: na Alemanha, os acontecimentos pós-Weimar precipitaram o país em uma aventura aterrorizante que, entre outras coisas, impulsionaram uma diáspora e a solvência da *intelligentsia* alemã; na França, pela mesma razão, a *intelligentsia* deste país não teve como elaborar – a não ser de maneira muito geral – o acontecimento que representou o que chamamos de existencialismo alemão em plena *débat* alemã, pois sua tarefa era reerguer das cinzas a filosofia e tomar dos alemães a prioridade filosófica que antes tinham – mesmo que isso significasse ficar silenciosamente em torno de sua órbita (não são pouco os filósofos franceses que elipsam Heidegger de seus textos, como Sartre, Foucault, Deleuze, etc...)

Posto isto, queremos apresentar um outro postulado que pode complicar um pouco mais o caminho – e que pode servir de contraponto, ou mesmo ajustar-se ao que falamos até agora sobre a metodologia de Khan. Essa visão é levantada justamente por um dos partícipes do núcleo duro do existencialismo alemão: Theodor Adorno. Mas adiante, discorreremos sobre a sua tese de doutorado de 1929, cujo tema é Kierkegaard; mas agora nos debruçaremos sobre uma conferência proferida em 1967, e que se chama *O jargão da autenticidade da ideologia alemã*.

Trazemos esse texto à baila porque, de alguma maneira, ele reverbera em nosso trabalho: mas avisamos que se trata de uma pincelada, uma vez que os textos adornianos sempre apresentam grandes dificuldades e, ademais, a relação aqui é pensada no que diz respeito ao existencialismo via Jonas, e não Adorno. Mas sendo ele parte deste núcleo duro do existencialismo, convém falarmos sobre o *jargão*.

O que é o *jargão da autenticidade* para Adorno? Em suas palavras: “O jargão, objetivamente um sistema, emprega como princípio de organização a desorganização, a desintegração da língua em palavras em si. O jargão, contudo, coloca em obra a **autenticidade**, ou bem o seu contrário, fora de um contexto de inteligibilidade”¹⁹⁶.

¹⁹⁶ ADORNO, T. *Le jargon de l'autenticité de l'ideologie allemande*. Paris: Payot, 2018.

Para Adorno, as palavras do que chama jargão são transformadas em palavras vedete: e a palavra principal que quer atacar neste texto é a palavra **autenticidade**. E **autenticidade** é uma palavra que tem um papel importante na filosofia de Heidegger e de Kierkegaard, e de todos os que participam da escola existencialista como veremos adiante. (A autenticidade no existencialismo alemão está para o engajamento no existencialismo francês, por exemplo).

Mas qual a intenção de Adorno? O que pretende dizer com esse texto? Como estamos lendo a tradução francesa de Eliane Escoubas, acompanhemos sua introdução crítica, que se chama sugestivamente *Le polemos Adorno-Heidegger – A guerra Adorno-Heidegger*. Seremos sucintos, repito, pois se trataria aqui mais do *polemos* “Jonas-Heidegger”, e não sobre Adorno.

Escoubas de saída reconhece que o texto é *rápido, excessivo*, e com *preconceitos frequentes... onde a crítica beira as vezes à simples denúncia*. O que levou Adorno a atacar Heidegger de uma maneira tão contundente? Se nem mesmo os seus pupilos diretos e mais célebres, como Arendt e Jonas, o tinham feito desde o final da guerra? Escoubas lembra que Adorno sublinha que esse texto deveria ser lido como parte da dialética negativa, e que não poderia ser compreendido fora de seu âmbito, indicando que sua leitura é uma empreitada difícil (dado o fôlego de Dialética Negativa).

Escoubas se pergunta, dada essa indicação, como “entrar no texto do jargão?” e parte, ironicamente, da premissa que se o próprio Adorno indica princípios de leitura, por que não buscá-los em outros textos? Assim, Escoubas remete ao texto “*Stokeinos: ou como ler*”, em que “a leitura de Hegel é descrita em termos de experimentação, cujo equivalente para os leitores é a imaginação, e coloca em obra, nas palavras de Adorno, “duas máximas aparentemente incompatíveis: aquela de uma imersão minuciosa e aquela de uma distância livre”¹⁹⁷.

É justamente essa dupla leitura, da distância livre e da imersão minuciosa, que Escoubas se vale para superar a problemática posta por Adorno ao colocar o jargão sob o jugo de sua obra de maior fôlego. Mais: de *Minima Moralia* – texto segundo a tradutora fragmentário, aforístico, e antissistemático – retira outra lição de leitura do jargão, a respeito do fragmento 51, intitulado “Atrás do Espelho”, onde

¹⁹⁷ Ibidem. Pg. 25.

Adorno “*lapidariamente escreve sobre ‘como escrever’*”: “É boa técnica para o escritor saber renunciar por conta própria aos pensamentos fecundos quando a construção exige. Porque sua amplitude e força tirarão proveito dos pensamentos reprimidos. Da mesma forma que na mesa, quando se evita comer o último pedaço, ou esvaziar o fundo de uma garrafa. Caso contrário, somos suspeitos de indigência”.

Desse modo, a autora nos fornece pura e simplesmente a entrada nesse texto, sem a carga filosófica imposta, e nos permite tentar entender por que este texto de Adorno associa a filosofia existencial de Heidegger e sua ontologia com o jargão que Adorno considera o mais vulgar, *aquele da autenticidade* – mas não é só o pensamento heideggeriano que é associado na dupla existencialismo/ontologia: entra nele também a dupla Heidegger/Jaspers como os filósofos do **jargão da autenticidade**. Escoubas também aponta contradições no próprio texto do Jargão, apontando como Adorno afirma no texto que “toda a língua filosófica é uma língua contra a língua.... marcada pelo selo de sua própria impossibilidade”¹⁹⁸ e, dessa maneira, conclui a autora que: “É esta “impossibilidade” da língua heideggeriana que convém ler no Jargão. É por aqui que Heidegger escapa à condenação simples que o Jargão parece exercer contra seu pensamento”.

Isto é, para além do reproche de Adorno em relação a Jaspers, Heidegger e um grande grupo de intelectuais alemães (Jonas incluído), *temos que pensar o que significa uma crítica ao jargão da autenticidade estar na economia de um “pensamento da autenticidade”*. É como um famoso livro de Pierre Aubenque que critica a desconstrução de Derrida: o livro chama-se “Por que **desconstruir** a Metafísica”, isto é, Aubenque já está no ambiente que condena, que critica, que quer apagar.

Nos parece que uma das maneiras de se ler esse texto de Adorno é pensando na *guerra* que começou a se instituir na Alemanha a partir do final dos anos 1920, e que toma forma na monstruosa ascensão **de um fascismo estrutural no país**, para o qual *todos* foram tragados depois.

Observe-se a maneira como Adorno inicia seu texto do *Jargão*, em citação algo longa, mas necessária aos nossos objetivos:

No começo dos anos 1920 [Jonas entra em Freiburg em 1921], um certo número de pessoas que se ocupavam da filosofia, da sociologia e da teologia

¹⁹⁸ Ibidem. Pg. 15

estavam planejando uma congregação. A maior parte deles passou de uma confissão para outra; o que tinham em comum era a ênfase em uma religião adquirida recentemente, não a religião ela mesma. Todos estavam insatisfeitos com o idealismo que, na época, ainda dominava nas universidades. A filosofia os comprometeu a escolher, por liberdade e autonomia, uma teologia positiva, como já podíamos encontrar em Kierkegaard. No entanto, se tratava para eles menos uma questão de dogma como determinação, do conteúdo da verdade da revelação, do que de uma maneira de pensar. Um amigo que foi atraído para essa esfera ficou um pouco irritado por não ser convidado. Ele não era – o que deveria ser – **autêntico** o suficiente. Pois ele hesitou diante do salto kierkegaardiano; ele suspeitava que tal religião, invocada desde um pensamento autônomo, subordinasse-a para negar a si mesma como absoluta – o que, no entanto, de acordo com seu próprio conceito, ela queria ser. Os que se reuniram dessa maneira eram intelectuais anti-intelectuais. Confirmaram sua conivência em um nível superior ao excluir quem não professava a confissão da qual eles mesmos davam testemunho uns aos outros. O que defendiam desde o ponto de vista espiritual, levavam em conta no seu *ethos*, como se o grau de interioridade de um homem aumentasse pelo fato de que se apegara a uma doutrina de alto nível ...**Os heréticos batizaram esse círculo: os autênticos**. Ser e Tempo ainda estava longe de ser publicado na época. Introduzindo simplesmente neste trabalho o termo “autenticidade”, um termo próprio da ontologia existencial, e como palavra vedete da filosofia especializada, Heidegger o difundiu energeticamente na filosofia, aquela da qual os autores se deixam levar menos do ponto de vista teórico, e conquistou todos aqueles que a abordam vagamente. Com ele, as pretensões confessionais se tornaram supérfluas. Seu livro granjeou sua **aura**, porque o descreveu como perspicaz, porque colocou diante dos olhos um engajamento firme, na direção do que estava tentando o obscuro impulso da **intelligentsia** antes de 1933.¹⁹⁹ (grifos nossos)

Aqui será necessária uma precaução a respeito do que Adorno chama de “*direção do obscuro impulso da Intelligentsia antes de 1933*”. Escrevo essa precaução na contemporânea e ascética biblioteca do *Museum Topographie des Terrors* no bairro berlinense de Kreuzberg. Subterrânea que é ao pavilhão de exposição dos documentos que ilustram como funcionava o centro nervoso do III Reich, a biblioteca tem a forma de um U envidraçado: assim, toda a coleção de milhares de livros sobre a ascensão e queda do fascismo na Alemanha está à vista de todos os que frequentam o museu; a biblioteca também se abre para uma praça de pedras estilhaçadas, em cujo centro se encontra um grande retângulo de concreto que certamente representa o centro da *topografia* dos inúmeros prédios construídos por Hitler e Speer que, desde 1933 a 1945, organizaram e difundiram o terror na Alemanha.

¹⁹⁹ ADORNO, T. *Le jargon de l'autenticité de l'ideologie allemande*. Paris: Payot, 2018. Pg. 45. Tradução minha do francês.

O museu se parece muito com os de Santiago do Chile e Buenos Aires dedicados aos desaparecidos nas ditaduras: todos eles possuem uma aura que irradia desde a sua concepção uma função: a de uma pedagogia que nos leva a pesadas reflexões e, ao mesmo tempo, nos previna e proteja da repetição dos erros. De certa maneira, todos estes museus contra as ditaduras poderiam ser considerados museus de guerra: diríamos museus de guerra do capitalismo. É certo que um museu deste tipo fez falta ao Brasil, e que urge construí-lo no futuro a partir das cinzas às quais provavelmente seremos reduzidos. Com efeito, uma vez que estamos falando de pólemos, de guerras, não podemos deixar de lembrar novamente a concepção do fascismo por Clara Zetkin. Repetimos:

Especificamente, vemos o fascismo como uma expressão da decadência e desintegração da economia capitalista e como um sintoma da dissolução do Estado burguês. Só podemos combater o fascismo se nos atentarmos para o fato de que ele desperta e arrasta consigo amplas massas sociais que perderam a segurança sobre a garantia de sua existência e, com isso, a sua crença na ordem social. As raízes do fascismo estão, de fato, na dissolução da economia capitalista e do Estado burguês.²⁰⁰

Por que repetir Zetkin? Por que parece que a diatribe de Adorno contra Heidegger e a *Intelligentsia* de antes de 1933 – ano marcado em letras garrafais na entrada deste museu berlinense – parece não *atentar* justamente para o que Clara aponta: Adorno vocifera contra a *elite* do círculo da *autenticidade*, contra a *Intelligentsia* frívola que aderiu a *Ser e Tempo*, mas esquece que o que chama de elite, o que chama de um círculo superior da universidade, **também precisava de seus empregos, também fazia parte, de alguma maneira, das “massas” proletarizadas pelo capitalismo.** Adorno, tão envolvido com a situação, em plenos estudos de doutoramento em Kierkegaard, parece não ter tido tempo de ler o livro de Clara, que data de 1923. Ora, também ele escreveu sobre a *autenticidade* e também ele usou o jargão heideggeriano. Nos parece também que Adorno esquece que o próprio Heidegger, e muitos de seus colegas, estavam envolvidos na luta por sua sobrevivência e à procura de um posto de trabalho para sustentar suas famílias,

²⁰⁰ ZETKIN, C. *Como nasce e morre o fascismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019. Pg. 37

como bem mostra a sua correspondência com Bultmann²⁰¹ sobre suas possibilidades como professor entre Freiburg e Marburgo.

A propósito novamente de Clara Zetkin e de sua preleção visionária sobre o fascismo em 1923, consideramos importante citá-la mais uma vez, no que se refere a sua leitura de então sobre os nexos entre a intelectualidade e o fenômeno fascista:

As raízes do fascismo estão, de fato, na dissolução da economia capitalista e do Estado Burguês. Já havia alguns sintomas de proletarização de camadas burguesas no capitalismo pré-guerra. A guerra destruiu a economia capitalista a partir de suas bases. Isso é evidente não apenas pelo empobrecimento assustador do proletariado, como também pela proletarização de amplas massas pequeno e médio burguesas, na situação de calamidade entre os pequenos camponeses e na aflição melancólica da “*intelligentsia*”. **O transtorno dos “intelectuais” é ainda mais severo dado que o capitalismo pré-guerra tomou medidas para produzi-lo em excesso. Os capitalistas queriam estender massivamente a oferta de força de trabalho para o campo do trabalho intelectual e, então, estimular uma competição desgovernada que terminaria por destruir os salários. Desses círculos é que o imperialismo recrutou grande parte de seus campeões ideológicos para a Guerra Mundial.**²⁰²

O contexto do qual Zetkin fala é complexo, mas não é impossível imaginar a situação da academia alemã e europeia, em tempos de profunda crise. (Aliás, o caso brasileiro tem suas similaridades, não? Uma enorme afluência de pessoas nas universidades, mas não estimuladas pelo imperialismo, mas por um governo de esquerda – e depois, o abraço ou o silêncio desta *intelligentsia* e o surgimento de figuras da filosofia como Pondé, Cortella, Karnal e, claro, aquele do Estado de Virginia). A tendência é sempre olharmos e pensarmos a academia com “olhos platônicos”, isto é, historicamente e originalmente como um lugar à parte, com uma dinâmica muito própria em relação à Pólis– o que é bem verdade. Mas os salários da academia precisam ser pagos, e há que se ter estudantes, água, luz, livros, alimentação, limpeza, papel, segurança, burocracia etc. Em uma carta à Bultmann, de 19 de fevereiro de 1928, Heidegger fala:

²⁰¹ Ver cartas: BULTMANN, R. & HEIDEGGER, M. *Correspondencia:1925-1975*. Barcelona: Herder, 2011. Pg. 35

²⁰² ZETKIN, C. *Como nasce e morre o fascismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019. Pg. 38.

Querido amigo, não sei se o encontrarei amanhã no exame de doutorado de Jonas. Quero comunicar-lhe que fui proposto em Freiburg, unanimemente pela faculdade como sucessor de Husserl. A proposta do governo não sairá até princípio de março. Fundamentalmente dependerei da decisão da questão econômica e, a este respeito, talvez não se possa esperar muito do endividado estado de Baden. Posto que não posso supor que o assunto permaneça secreto, quis dizê-lo eu mesmo a você. Mas prefiro que não se comente demasiado. A proposta pode fracassar. Spitzer me disse que em Bonn estou em segundo lugar depois de Jaspers...²⁰³

Ao que Bultmann responde em 22 de março:

Esperava não tardar em saber algo sobre suas negociações, e recentemente ouvi da boca de Jacobsthal que de alguma maneira é forte sua indicação para ir a Freiburg. Me parece compreensível que compare a acolhida e a confiança de Freiburg e Karlshue com a maneira como lhe receberam em Marburgo e Berlim... sua saída de Marburgo seria uma grande perda para a cidade...²⁰⁴

Temos aqui um bom exemplo de que, para além dos assuntos fundamentais, filosóficos, históricos, científicos, existencialistas, com os quais os intelectuais devem se medir com o máximo de suas forças, existe a batalha pela sobrevivência como assalariados: principalmente aqueles de família pobre como Heidegger. E parece que Adorno, filho de um grande exportador de vinhos de Frankfurt, na sua crítica à *intelligentsia* de 1920 – ao menos neste texto – pode ter negligenciado o problema sério da sobrevivência em tempos de colapso. No entanto, não é provável que Adorno não tenha lido as lições de Dilthey, de que “a história da filosofia nos mostra as atitudes da consciência ante a realidade, as relações reais entre estas atitudes e o desenvolvimento que assim surge.”²⁰⁵. Nesse sentido, damos ao texto adorniano, o *Jargão da autenticidade*, como um todo, o estatuto de prova da necessidade de se pensar com mais rigor e profundidade o que chamamos aqui de existencialismo alemão e seus paradoxos – pois por outro lado, sim, os intelectuais tem um papel muito importante, e o maior erro é quando abdicam desse papel – ; também seria pueril acreditar totalmente nas palavras de Adorno de que um suposto grupo capitaneado por Heidegger estivesse elaborando uma “*maneira de pensar*” dada apenas a sua “insatisfação com o idealismo que, na época, ainda dominava

²⁰³ BULTMANN, R. & HEIDEGGER, M. *Correspondencia: 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2011. Pg. 36.

²⁰⁴ Ibidem, pg. 36.

²⁰⁵ DILTHEY, W. *História da filosofia*. Editorial Presença : Porto, 1974. Pg. ,13

nas universidades”. A enorme literatura disponível nesta biblioteca berlinense, um testemunho do estrago que fascismo fez no país, refutaria o que Escoubas chama de “denúncia” de Adorno, isto é, que para além da crítica adorniana, haveria que se posicionar frente ao contexto da época. Muitas pessoas o fizeram na época. Heidegger filiou-se aos nazistas. Jonas pegou em armas contra eles.

A brochura “*Os alemães contra o nazismo*”²⁰⁶, texto curatorial com a exposição do mesmo nome – realizada em 1996 em Berlim pela Gedenkstätte Deutscher Widerstand e pelo *Memorial da Resistência Alemã de Berlim* – enumera as centenas de alemães que desde antes de 1933 lutavam contra a ascensão do fascismo, entre os quais Heinrich Mann e Walter Benjamin, que desde o Hotel Lutétia em Paris, lideravam organizações cujo objetivo era alertar a opinião pública mundial; Benjamin, como Jonas, não se furtou à luta, mas não teve a sorte de Jonas de sobreviver a luta (Adorno voltaria de seu exílio nova-iorquino são e salvo, aliás); ou então os bispos Konrad von Preysing e Clemens August Graf von Galen que se insurgiram contra a ordem de Hitler de eliminar doentes mentais; os grupos jovens Edelweiss-Piraten de Hamburgo e o famoso Weisse Rose (Rosa Branca), dos irmãos Hans e Sophie Scholl de Munique, que lançaram centenas de textos desde Universidade de Munique denunciando massacres na Polônia e na Rússia até serem presos em 1943 pela Gestapo.

Ou então a obra “*Les Fusillés (1940-1944) - dictionnaire biographique des fusillés et exécutés par condamnation et comme otages ou guillotisés en France pendant l’Occupation*”²⁰⁷, um dicionário de duas mil páginas com a biografia de cada uma das vítimas no nazismo na França, anônimos e famosos, como Jean Moulin, um dos cabeças da Resistência Francesa ao regime hitlerista.

(A força deste livro se encontra no lugar simbólico que os fuzilados encontram na resistência ao nazismo, e na memória coletiva: eles não escaparam, mas a sua desobediência civil e cidadina é um marco que se projeta para além das esferas do que Adorno chama *Intelligentsia*. O livro abre com uma frase de uma das vítimas, Georges Pitard – fuzilado em 20 de setembro de 1941: “*L’avenir nous redonnera la place qui nous convient*”. No livro, há uma seção dedicada à biografia

²⁰⁶ Des Allemands contre le nazisme – Memorial du Marechal Leclerc de Hauteclerc et de la liberation de Paris. Berlin: Ed Gedenkstätte Deutscher Widerstand, 1995.

²⁰⁷ Editions de l’Atelier, Irvy-sur-Seinne, 2015, publié sous la direction de Claude Pennetier, Jean-Pierre Besse, Thomas Pouty et Delphine Leneveu.

das mulheres executadas, e os autores sublinham uma dupla característica que é: a de um papel essencial delas na luta contra o fascismo, mas também um papel “mais difícil de identificar que o dos homens” – este último talvez um eufemismo para a degradação moral e física que uma mulher em tal contexto poderia sofrer, já que jamais eram consideradas segundo os autores como “combatentes”. Escolhemos essa biografia para o leitor:

“BOUCHET, Jeanne, 20 anos²⁰⁸.

Nascida 18 de dezembro de 1923 em Montceau-les-Mines (Saône-et-Loire), executada 1º de setembro de 1944 em Onnaing (Nord); operária de modelagem; resistente.

Jeanne Bouchet era filha de Catherine Bouchet, sem profissão. Após a prisão de seu irmão, Robert Bouchet, seu pai estando morto, torna-se arrimo de família, um segundo irmão estando preso na Alemanha e os dois mais jovens ainda sem idade para trabalhar. Ela era então operária em modelagem em Cail, Denain. A partir de 1942, torna-se agente de ligação para FTP (Franc-Tireurs et Partisans), efetuando numerosos transportes de armas. Tornando-se ilegal em 1944 sob o pseudônimo “Julia”, ela foi presa em 21 de agosto em Denain. Encarcerada no Kommandatur de Vallecien, ela foi executada com cinco outros detidos no bosque de Onnaing: ela tinha 20 anos. Fontes: Arch. Cour speciale de Douai. – Le Nord Libre, 1º septembre 1945.”

Voltando. Independentemente da crítica de Escoubas ao texto de Adorno sobre o jargão, e mesmo para além das sutilezas do pensamento adorniano que escapam ao autor deste texto, o certo é que, no contexto deste trabalho, as palavras de Adorno reverberam. **Reverberam** principalmente quando neste texto tão interessante, que é *O jargão da autenticidade*, Adorno afirma que este *jargão da autenticidade* é falado e escrito por toda a Alemanha, das escolas públicas às universidades, da *intelligentsia* à burocracia, da teologia à sociologia e à pedagogia, e mesmo dos políticos, dos negociantes e da máquina administrativa estatal. Mas o que é isso que todos falam, senão a sombra, a cópia, o correlato – e talvez o mais grave – o simulacro de um insinuante, persuasivo e cada vez mais insidioso discurso de tipo fascista? Como surge esse discurso? E o trabalho monumental de Jonas, que descobriu similitudes existenciais entre a sua época presente e a antiguidade tardia? Intuiu Jonas, desde o duplo nihilismo encontrado em seu trabalho, algo muito perigoso desde o princípio no desejo de autenticidade da *Intelligentsia* pré-1933? Como pôde perceber? Foi à maneira de Charles Khan, em percebendo a densidade

²⁰⁸ Ibidem. Pg. 1869.

e a ressonância perturbadora do que poderia significar esse jargão da “vida autêntica” em um mundo esquecido? Vamos falar em seguida um pouco de Kierkegaard e sua obra “A época presente”.

7.19

De Kierkegaard: o percurso do “Jargão da autenticidade”, de Kopenhagen ao núcleo duro da filosofia alemã, em Freiburg

Aproveitemos a deixa de Adorno, afinal, ele falou de autenticidade não apenas em 1964: sua tese de doutorado de 1929 é sobre Kierkegaard. Ele, Adorno, bem como um círculo importante de jovens e consagrados filósofos, Jonas incluído, se dedicavam aos estudos de Kierkegaard durante os anos 20, dando forma aquilo que podemos chamar de segunda onda existencialista depois de Kopenhagen. Adorno – como dissemos acima – havia dito textualmente no “*Jargão da autenticidade*” (escrito alguns anos antes de morrer) que no começo dos anos 20 “*Todos estavam insatisfeitos com o idealismo que, na época, ainda dominava nas universidades. A filosofia os comprometeu a escolher, por liberdade e autonomia, uma teologia positiva, como já podíamos encontrar em Kierkegaard.*”

Ora, podemos inferir pelo seu texto que a escolha dos motivos existencialistas de Kierkegaard – ou mesmo a filosofia existencial de Kierkegaard – foi saída para a fuga daquele idealismo: aquele idealismo que não satisfazia mais parte da *intelligentsia* alemã. Mas também é preciso dizer que, paradoxalmente, a construção do pensamento de Kierkegaard em Kopenhagen se dá por sua vez, via Berlim (em cuja célebre universidade Kierkegaard estudou). O pensamento de Kierkegaard tem um efeito bumerangue na Alemanha: já que se construiu essencialmente como repúdio de Kierkegaard à hegemonia idealista hegeliana – que dominava então a Dinamarca desde Berlim.

Kierkegaard havia sido afetado pela sombra de Hegel, que se aposentara deixando uma grande tradição. Vários de seus colegas e professores na Dinamarca professavam um hegelianismo ortodoxo, como Johann Ludwig Heiberg (1791-1860) e Hans Martensen (1808-1884)); mas outros, ao contrário, se uniram a Kierkegaard num anti-hegelianismo, como Federico Cristian Sibbern (1785-1872) e o poeta Paul Moller (1794-1838). No que diz respeito à influência das ideias de Kierkegaard no pensamento alemão, nada podemos dizer a respeito no século XIX

– e desconhecemos literatura a respeito– ainda que acreditemos que Nietzsche e Marx possam ter convivido com elas, pois faziam parte de uma mesma geração. Na verdade, é Karl Jaspers quem nos dá uma pista sobre a trajetória do existencialismo em terras alemãs a partir do início do século XX.

No Colóquio “Kierkegaard Vivo”²⁰⁹, organizado pela Unesco em 1964, diz Jaspers em seu texto “Kierkegaard hoje”:

A influência de Kierkegaard nos territórios alemães não se deixou sentir até o século XX. Sem ele não haveria sido possível o que se chamou “filosofia da existência”. A primeira impressão profunda que se produziu foi, talvez, em 1905, um pequeno volume que continha páginas do Diário, eleitas acertadamente por Hermann Gottsched, de Basileia, e publicadas sob o título “Livro do Juiz”. Depois vieram as grandes traduções de quase todas as suas obras. E dos territórios alemães, sua influência se estendeu mais tarde para o mundo inteiro.²¹⁰

Quando Jaspers fala das grandes traduções de suas obras, refere-se ao período de 1905 (data da primeira tradução do teólogo Gottsched) até cerca de 1915, quando vários eruditos alemães já teriam traduzido grande parte da obra de Kierkegaard, que segundo o mesmo Jaspers, mais adiante neste mesmo texto, provocou *enorme impacto filosófico na Alemanha do pós-guerra*, isto é, pós Primeira Guerra.

Ou seja: é desde 1915 que esse efeito percorre a Alemanha e forma figuras como Jaspers e Heidegger, segundo historiadores da filosofia, *os dois representantes do existencialismo na Alemanha*. Nicola Abbagnano, estudioso italiano da escola alemã – já nos anos 30, em seu livro sobre o existencialismo – dá a seguinte definição de existencialismo e, em seguida, definição da diferença entre existencial e existenciário, quais sejam:

EXISTENCIAL: Campo de possibilidades para estabelecer a distinção entre as possibilidades efetivas ou **autênticas** e as fictícias. Os domínios da indagação científica e da atividade humana em geral podem ser considerados campos de possibilidades nesse sentido. EXISTENCIAL e

²⁰⁹ JASPERS, K.: *Kierkegaard hoje. Sartre, Heidegger, Jaspers. Kierkegaard Vivo. Coloquio organizado pela Unesco, 21 a 23 de abril de 1964. Alinaza: madrid: 1970.*

²¹⁰ JASPERS, K.: *Kierkegaard hoje. Sartre, Heidegger, Jaspers. Kierkegaard Vivo. Coloquio organizado pela Unesco, 21 a 23 de abril de 1964. Alinaza: madrid: 1970.* Pg. 63. Tradução minha do espanhol.

EXISTENCIÁRIO: A diferença entre esses dois termos foi estabelecida por Heidegger, no sentido de que o primeiro significa uma determinação constitutiva da existência, uma característica ou um caráter essencial dela (correspondente à categoria para as coisas), cuja determinação cabe à ontologia, ao passo que o segundo designa a compreensão que cada homem tem de sua própria existência ao decidir sobre as possibilidades que a constituem ou escolhê-las (Sein und Zeit, §§ 4, 9). A análise de Heidegger é existencial porque tende a rastrear as características essenciais e peculiares à existência, ou seja, o construir de uma ontologia cujo objeto é o ser da existência. A análise de Jaspers, ao contrário, mantém-se, e quer manter-se, no plano existenciário. Jaspers, com efeito, repudia a ontologia no sentido de ciência objetiva que considera os caracteres essenciais da existência (Phil., I, 24) e julga que a única análise possível da existência é ao mesmo tempo escolha e decisão, ou seja, pensamento existenciário.²¹¹

[Antes de continuarmos convém lembrar que, por questão de método, a maioria dos *estudiosos e filósofos existenciais* citados neste texto, mesmo os não alemães, pertencem a primeira metade do século XX, Jonas incluído. A data limite foi 1948. E que todas as *obras sobre o existencialismo* citadas e estudadas neste trabalho compreendem o mesmo período, ou seja, anteriores ao *existencialismo pós-guerra francês* e, portanto, próximas ao ambiente que chamamos “*existencialismo alemão*”. As exceções serão sempre sublinhadas]

Possibilidades **autênticas**: é assim que fala Abbagnano. Assim, podemos afirmar, com base no que falam Adorno, Heidegger, Jaspers, Abbagnano e muitos outros que o motivo da **autenticidade** – principalmente em Heidegger, diga-se de passagem – é aquele que a filosofia de Kierkegaard empresta aos alemães do começo do século XX desde o primeiro momento. A questão do autêntico e do inautêntico permeia o discurso existencialista alemão – isto é: a questão da **existência autêntica** e da **existência inautêntica** serão, como diz Charles Khan, “*signos*” e “*significados*” que possuirão uma enorme *densidade e ressonância*, e nelas é que estamos buscando agora forjar, desde um ponto de vista muito lúcido como adverte Khan, nossa interpretação. Jean Wahl, um filósofo francês discípulo de Bergson, que foi um dos grandes estudiosos do existencialismo kierkegaardiano – também nos anos 30, isto é, familiarizado com esse que floresce na Alemanha – diz a respeito das dificuldades de compreender a “*escola alemã*”. São duas as dificuldades: a primeira é a recusa dos alemães em nomearem-se existencialistas, e

²¹¹ ABBAGNANO, N. *Introduzione al esistenzialismo*. Roma: Possibilita e liberta, 1942. Pg 12.

segundo, tempos depois, a força da escola alemã em relação à francesa no que diz respeito ao próprio pensamento de tipo existencialista:

Jaspers afirmou que o existencialismo é a morte da filosofia da existência. De modo que nos veríamos obrigados a restringir o termo e designar com ele tão somente aqueles que querem aceitá-lo, o que se poderia chamar de escola filosófica de Paris, com Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty....Uma segunda dificuldade consiste no fato paradoxal de que a forma como se fala do existencialismo hoje, e quase todos falam dele, forma parte daquilo que Heidegger chama o domínio do **inautêntico**. Do existencialismo se fala: é precisamente o que Heidegger queria evitar, por que **se trata de questões que não podem, falando com propriedade, ser tema de discursos**, mas devem ser deixadas para a meditação solitária.²¹²

Whal confirma também, em um de seus vários livros de divulgação, o que dissemos a respeito da genealogia do existencialismo de Kopenhagen à Berlim, que o “segundo momento, na história da filosofia da existência, sobrevém quando dois filósofos alemães, Karl Jasper e Martin Heidegger, traduzem em termos mais intelectuais a reflexão de Kierkegaard.”²¹³

Também em suas preleções sobre o existencialismo, que são anteriores a chegada dos franceses na cena, Whal basicamente fornece outra ideia do existencialismo Kierkegaardiano que é comum aos alemães: segundo a qual todo o pensamento original Kierkegaardiano *reprocha a busca da objetividade que se encontra em Hegel*, bem como a paixão e o desejo pela totalidade, que se opõe diametralmente a ideia Kierkegaardiana que a verdade reside na subjetividade. Pois é a subjetividade – tal como a pensa Kierkegaard – que o faz recusar-se a fazer parte deste todo, deste absoluto hegeliano. O mundo não é, como em Hegel, o desenvolvimento necessário da ideia eterna. Segundo Whal, na filosofia de Kierkegaard “fomos lançados neste mundo e não compreendemos por quê. Esta é uma das afirmações fundamentais da filosofia da existência: somos sem que encontremos uma razão para nossa existência. Abandonamos o esquema clássico segundo o qual há uma hierarquia de realidades em cujo cimo encontramos o ser mais perfeito....”²¹⁴

²¹² WHAL, J. *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris, L'Arche, 1947.pg 8

²¹³ Ibidem, Pg. 19.

²¹⁴ WHAL, J. *As filosofias da existência*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962. Pg. 24

Ora, aqui temos, via um filósofo francês, o testemunho que nos círculos alemães dos anos 20 o mesmo tema da **autenticidade** que aparece em Kierkegaard (ou a impossibilidade de aceitar que o mundo gire em torno dos “sistemas que perderam sua validade”); o mesmo repúdio à tradição idealista alemã: em Kierkegaard repúdio direcionado ao hegelianismo, e nos grupos de Freiburg e Heidelberg repúdio à tradição idealista como um todo, já sob a inspiração da fenomenologia de Husserl. É certo que um dos livros de Kierkegaard que mais expõe essa similaridade – com o adicional de tangenciar também outro grande motivo que Heidegger usou sem dar-lhe o crédito, a saber, a questão “*epocal*” – seja o texto *A Época Presente*, de 1846. *A Época Presente* pode ser considerado um verdadeiro livro de filosofia política, pois todo ele reverbera uma crítica maiúscula à Dinamarca, sua política e o seu abraço ao hegelianismo.

7.20

Do que faremos a seguir

O que estamos construindo aqui, nesta estranha arqueologia, como dissemos – e avançando um passo a mais – é a demonstração que o motivo existencialista da *autenticidade*, da escola heideggeriana, irá, na sequência dos acontecimentos, transmutar-se e amalgamar-se com os discursos mais fascistas da história da filosofia. Por isso a importância de entendermos o antifascismo e o existencialismo – e o (anti)messianismo – em Jonas. Isto é, como foi pensado em Jonas esse existencialismo – e como as tintas existencialistas das quais apoderou-se o fascismo alemão repercutiram em Jonas. Vamos conduzir as coisas da seguinte maneira, a partir de agora.

Primeiro iremos demonstrar, através do livro *A Época Presente*, de Kierkegaard, como o motivo da *autenticidade* chega ao existencialismo alemão – valendo-nos principalmente do testemunho de Jaspers da enorme influência de Kierkegaard nos anos 20 na Alemanha, principalmente em relação a este livro; em seguida iremos analisar o livro da filósofa Edith Stein sobre a “*filosofia existencial*” de Heidegger: testemunho fidedigno de uma mulher que fez parte do núcleo duro do qual Jonas também participava; em seguida falaremos sobre o que Heidegger disse da própria *autenticidade* e do conceito de *tonalidade afetiva* (um correlato da

autenticidade, *mas uma autenticidade mais geral, digamos, epocal, dos espíritos alemães*); essa autenticidade geral do espíritos alemães será ilustrada pelos discursos de tintas nazistas de Heidegger e por um discurso antifascista de Jonas; finalmente, apresentaremos dois documentos inéditos, um acadêmico e outro íntimo, que sublinham a postura antifascista de Jonas (consequentemente de repúdio àquele existencialismo que se conjugou com o fascismo) . Sigamos.

7.21

De “A Época Presente”, de Kierkegaard: o autêntico, o inautêntico e o comitê

De saída, podemos enumerar duas citações selecionadas do livro de Kierkegaard, antes mesmo de fazermos uma biografia de sua edição; cremos que elas por si mesmas falarão do que se pretende aqui. Aliás, o existencialista Karl Jaspers tem um excelente comentário sobre o livro de Kierkegaard: “A primeira crítica acabada de sua sociedade, distinguindo-se por sua seriedade de todas as precedentes, foi a feita por Kierkegaard. Sua crítica é a primeira que ouvimos como uma crítica para o nosso tempo também; é como se tivesse sido escrita ontem”.

São estas as passagens do livro de Kierkegaard, livro que, lembremos, marcou profundamente os acadêmicos da geração de Jaspers à Heidegger:

1. A época presente é essencialmente sensata, desprovida de paixão, e por isso aboliu o princípio de contradição.... a expressão existencial da abolição do princípio de não contradição é estar em contradição consigo mesmo. A onipotência criativa implícita na absoluta paixão da disjunção, que leva o indivíduo a ser um consigo mesmo, é agora transformada em uma extensiva relação de reflexão: ao saber tudo e ao ser tudo, acaba-se estando em contradição consigo mesmo, e não se é nada.²¹⁵

²¹⁵ KIERKEGAARD, S. *La época presente*. Editorial Madrid: Madrid, 1998. Pgs. 52 e 75, respectivamente. Tradução minha do espanhol. Ainda poderíamos acrescentar essas duas citações, ambas da página 43: 3. “*Uma época apaixonada, tumultuada, quer arrojado tudo aos ares, abolir tudo; uma época revolucionária porém desapaixonada e reflexiva transforma a demonstração de poder em uma dialética obra de arte: deixa que tudo permaneça em pé, mas mediante circunlóquios esvazia tudo de significado; em lugar de terminar em revolta, culmina esgotando a realidade interior das relações em uma tensão de reflexão que permite que tudo siga em pé, transformando porém toda a existência em uma ambiguidade que existe em sua facticidade, embora no estritamente privado um engano dialético sugira uma leitura secreta – que as relações não existem.*” E esta outra: 4. “*Tal como as armas eram livremente distribuídas na época da revolução, tal como as insígnias das faixas eram repartidas abertamente na época das cruzadas, assim na época presente se obsequia em todas as partes regras de astúcia, cálculos de considerações...Em contraposição à época da revolução como época de ação, a época presente é a época da*

2. O vínculo está acabando porque em realidade já não estamos nos relacionando uns com os outros, senão que a relação se tornou um problema em que as partes, como num jogo, se observam umas às outras, ao invés de relacionar-se; relatam-se mutuamente uns aos outros os recíprocos reconhecimentos da relação, ao invés de mostrar a entrega resultante de um verdadeiro vínculo. Isto porque chegou um tempo em que cada vez mais homens renunciam às tarefas tranquilas da vida que tanto agradam a Deus, para dedicarem-se a algo mais elevado, para em uma relação mais elevada refletir acerca do vínculo.

A Época Presente é um texto que faz parte de um livro maior chamado *Uma Resenha Literária*: trata-se de uma resenha literária de uma novela chamada *Duas Épocas*, publicada anonimamente por Johan Ludwig, mas na verdade escrita por sua mãe, a autora Thomasine Gyllembourg, de cujas obras Kierkegaard havia já tecido comentários – mas sem saber, como o restante dos dinamarqueses, que se tratava de uma mulher.

Na novela *Duas Épocas*, Thomasine comparava a geração dinamarquesa do fim do século XVIII com a geração de 1840, e esse motivo comparativo, entre dois mundos, foi inspiração para Kierkegaard “resenhar” a obra: na verdade, tal resenha era um pretexto para o filósofo falar, de maneira conceitual, sobre a política de seu país através do original libreto da desconhecida. A estudiosa portenha Patricia Dip, especialista em Kierkegaard formada na Dinamarca é certa sobre as pretensões do livro:

O que tem de interessante conceitualmente o texto (é): uma discussão entre a época da revolução francesa e a época dele, a de reflexão, onde não há desejo de atuar – e essa pasmeira se deve ao impacto da filosofia idealista alemã na cultura dinamarquesa, mais especificamente o sistema hegeliano, que se transformara num **aparato cultural hegemônico**, inclusive combatido por Marx, contemporâneo de Kierkegaard e por Feuerbach e mesmo Nietzsche.²¹⁶

Todo o esforço de Kierkegaard, em *A Época Presente*, assim como no círculo existencialista alemão, é desarticular o idealismo; para ele, Kierkegaard, a filosofia não deve ser pensada como um sistema, mas como uma relação entre, digamos, a literatura/escritura e a subjetividade de cada homem – e essa relação implica tarefas éticas intransferíveis de cada ser humano, tarefas que na abstração dos projetos

publicidade, a época dos miscelâneos anúncios: nada acontece, e, todavia, há publicidade imediata...”

²¹⁶ DIP, P. Kierkegaard. *Estudio preliminar y selección de textos*. Buenos Aires : Galerna, 2018. Tradução minha do espanhol. Pg. 15.

metafísicos do tipo idealistas se rarefazem. Assim, pode-se dizer que o livro de Soren é, sim, um livro de filosofia política com profundas implicações éticas. Todavia, ao que parece, os discípulos da escola de Heidegger não tiveram sucesso do ponto de vista ético, uma vez que não obstante o enorme sucesso da filosofia do autêntico (como testemunha em retrospectiva Adorno em 1964), a nação soçobrou – e, ao que parece, o que foi considerado autêntico, nada mais era do que fascista, nacionalista e anti-humanista. Dip comenta a relação ética presente no livro, aquela que postulamos que faltou na apropriação alemã:

A questão social e da crítica da filosofia da cultura está presente neste texto, e também a questão do comportamento social ... No pensar de Kierkegaard não há um devir, como em Hegel e sua dialética, mas um salto. Há uma espécie de dialética nos três estados de alma, o estético, ético e o religioso, mas não há um devir necessário, uma evolução, não há um desenvolvimento especulativo – isso tem a ver com a liberdade, e o indivíduo é responsável pela sua existência...e isso tem relação com a questão ética.

Para Kierkegaard, as ferozes críticas à sociedade dinamarquesa – que abraçava e promovia um idealismo facilitador de processos reflexivos intermináveis – se traduziam num repúdio ao comportamento *de massas*, do “*público*”, do *anonimato* no mau sentido, às audiências, isto é, um *comportamento verdadeiramente inautêntico por que não provindo da interioridade de cada um*. Os estados de ânimo eram importantes para Kierkegaard, pois eles significavam que a interioridade estava em jogo, e que afinal aquele indivíduo pensava a si mesmo. A época presente, que Kierkegaard observa, *é tudo menos interioridade*. Em um trecho, talvez um dos mais importantes do livro, o filósofo diz: “Somente quando o indivíduo ganhar para si mesmo uma postura ética, somente antes disso poderá ele falar de verdade em unir-se; de outro modo a união dos que são débeis se torna algo tão feio e depravado como o matrimônio entre crianças”²¹⁷

Assim, para Kierkegaard, a verdadeira postura ética – e aqui estamos lendo ética como *uma existência autêntica, verdadeira, não forjada pela época presente, com sua enxurrada de reflexões do tipo “especulativas”* – era o oposto de como os homens viviam na sua época, época desonesta, em que os vícios de uma reflexão contínua provocavam o efeito da ambiguidade nas pessoas. Quando alguém, não

²¹⁷ KIERKEGAARD, S. *La epoca presente*. Editorial Madrid: Madrid, 1998. Pg.87

sendo nem um nem outro, desintegrava agitadamente e deliberadamente o mais precioso da interioridade.

Kierkegaard vocifera que todas as empresas humanas, tudo o que é feito pelos homens, “tudo acaba com o próprio tempo transformado em comitê”²¹⁸. E da ideia de comitê, podemos inferir uma poderosa crítica, talvez visionária, do que se tornaria as condições para o surgimento do fascismo: pois o que Kierkegaard aponta com antecedência é o fato perigoso dos homens adotarem a mesma opinião por não terem nenhuma! Ou por não serem capazes de refletir por si mesmos. Pois a opinião pública vem do público, e segundo o autor, “o público só existe no abstrato..., mas nunca a maioria teve tanta certeza de estar certa e de ter vitória como público que é.”²¹⁹

Nesse sentido, podemos observar nestas ideias de Kierkegaard alguns motivos heideggerianos da vida inautêntica, isto é: daqueles que não atendem o chamado do Dasein, que se deixam levar pelo comum, pelo falatório, pelo que não é *próprio e originário*. Os efeitos das palavras de Kierkegaard em Heidegger e no existencialismo alemão, em verdade, tomaram outro rumo: o jargão do autêntico, inspirado pelo motivo da autenticidade kierkegaardiana, sequestrado pelo fascismo, foi o que de pior se viu, pois o que era *autenticidade* desde um ponto de vista de uma interioridade necessária para uma postura ética em relação ao mundo se viu sequestrada por um “nacionalismo~ grosseiro, por um estranho “*Dasein*” de tipo alemão – e nos seus desdobramentos mais vulgares – numa espécie de autenticidade ariana”, em um verdadeiro espírito alemão” , uma espécie de “cidadão de bem” alemão.

Para Kierkegaard, a solidão e o anonimato são de profunda importância, pois significam a liberdade de existir fora do público, da audiência, do comitê, da irreflexibilidade que causa o excesso de reflexão. Kierkegaard critica o falatório e a vulgarização da ética e chega a fazer troça dos próprios alemães já em 1846:

O que é o falatório? É a abolição da apaixonada disjunção entre calar e falar. Somente aquele que essencialmente sabe calar, pode essencialmente falar, somente aquele que sabe essencialmente calar, pode essencialmente agir. O silêncio é interioridade. O falatório antecipa um falar essencial, e assim

²¹⁸ Idem, Pg.54.

²¹⁹ Ibidem, Pg. 69

a expressão da reflexão debilita desde antes a ação...Na Alemanha já existem manuais para os amantes, de modo que isto quiçá acabe com os casais sentados falando-se anonimamente. Para tudo se tem um manual, e prontamente a educação consistirá em ter um conhecimento maior ou menos destes ditos manuais, e será excelente na medida em que se possa recordar de algum em particular, tal como numa tiragem tipográfica a máquina escolhe letras.²²⁰

Não é à toa que Jaspers tenha feito um grande elogio ao livro, e que as preleções de Heidegger na analítica existencial acerca da cotidianidade e do próprio, isto é, do inautêntico e autêntico, pareçam uma versão pastoral das críticas de Kierkegaard aos dinamarqueses pela sua desonestidade, pela publicidade exagerada, pelo falatório desmesurado e pela ética de manuais – que por sua vez são verdadeiramente críticas. A crítica da “Época Presente” se configura também um chamado para a interioridade através de parâmetros éticos e religiosos – que realmente confrontam a época “idealista” especulativa, assustadoramente reflexiva, aonde o exagerado princípio de associação se tornar real ameaça à própria vida social: e essa ameaça aconteceu e se realizou de fato na Alemanha fascista.

7.22

Edith Stein e sua perplexidade: “A filosofia existencial de Martin Heidegger”, de 1935

Por que introduzir neste texto Edith Stein (Breslau, 1891- *Auschwitz*-1942), filósofa e teóloga alemã que seria canonizada em Roma em outubro de 1998 por João Paulo II como Santa Teresa Benedita da Cruz? Porque acreditamos que o livro de Stein sobre a filosofia existencial de Heidegger é um testemunho fidedigno do ambiente existencialista na Alemanha dos anos 20 e 30. As razões são várias. Porque Stein foi, como Heidegger e Koyré, parte de um pequeno e seleto grupo de assistentes de Husserl em Freiburg, e por isso conviveu com o núcleo duro e com a nata da filosofia fenomenológica e também existencial: o que lhe daria imediatamente as credenciais para traduzir com precisão este ambiente. Tendo sido a segunda mulher a obter o doutorado na Alemanha, ela era apenas três anos mais

²²⁰ Ibidem, Pg. 75

jovem que Heidegger, isto é, eram os dois igualmente jovens estudantes quando se conheceram baixo a guarda de Husserl, e o fato de ser extremamente religiosa, talvez lhe desse também um privilégio no entendimento da filosofia de Kierkegaard, também marcada pelo cristianismo. De acordo com uma de suas biógrafas, Elisabeth de Miribel, *o marco de Stein era o rigor*, e esta qualidade a teria tornado umas das poucas pessoas que tinha autorização para trabalhar na elaboração dos manuscritos do próprio Husserl – segundo testemunhas, incansavelmente. E mais. Que Stein sempre

entendeu a filosofia como uma *philia*, como uma amizade, quase uma erótica do saber... [e daí a importância de aferir diante de sua sólida produção teórica publicada a sua atividade anônima no campo da fenomenologia como pesquisadora – como integrante dos círculos fenomenológicos mais próximos de Husserl em Munique e Gutenberg].²²¹

Essas poucas linhas já dariam as credenciais de Stein para adentrarmos mais uma vez, através deste documento extraordinário que é o seu livro sobre Heidegger, o ambiente existencialista alemão pré-II Guerra. Mas convém ainda colocar ao leitor duas citações de seus biógrafos que trazem mais tintas para esse testemunho: uma delas é uma carta sua (extraída de sua enorme correspondência), para o filósofo polonês Roman Ingarden em que diz: “...ocasionalmente me relaciono com pessoas formadas na escolástica. Ali existe um aparato conceitual preciso e bem desenvolvido, que nos faz falta. Mas ao contrário, na maioria dos casos, falta o contato direto com as coisas, que para nós é o ar vital; o aparato conceitual isola facilmente alguém da acolhida do novo”²²²

Na carta podemos ver na atitude teórica de Stein um rasgo tipicamente fenomenológico: uma abertura para a experiência, uma orientação para um ideal de subjetividade, para o outro. (De fato, já em 1933 chegou a escrever sobre o problema judaico e das atrocidades cometidas pelos nazistas ao Papa em carta de próprio punho: a resposta foi apenas uma bênção).

Mas nessas mesmas cartas, escreve a Ingarden em 1921, a respeito das relações entre os fenomenólogos, que “unicamente Friburgo é um ponto negro”²²³.

²²¹ STEIN, E. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Minima Trotta, 2010. Pg 9

²²² STEIN, E. *Cartas a Roman Ingarden*. trad J. Garcia Rojo. Madrid: Espiritualidad, 1998. Pg. 13

²²³ Idem, Pg. 15.

Talvez referindo-se a Heidegger, que conhecera no verão de 1916, e talvez sobre a influência do jovem discípulo de Husserl sobre o alunato a despeito do mestre – ele se doutorara com Husserl em 1913 aos 24 anos – e de como este, Heidegger, influenciava para a sua própria direção o pensamento deste círculo desde o começo. Na *Revue Scholastique de Louvain* de 1936, em uma pequena resenha sobre a fenomenologia, o depoimento de Stein é colhido, e dele podemos inferir uma pista dos problemas que o grupo de Freiburg enfrentava:

Eu diria que, em Husserl, a fenomenologia é uma filosofia das essências, e em Heidegger, uma filosofia da existência. O Eu do filósofo, de onde partimos para alcançar o sentido do Ser, é para Husserl o Eu puro, para Heidegger a pessoa in concreto. Talvez essa busca por uma filosofia da existência seja precisamente um movimento de reação contra a tendência de Husserl de desconsiderar a existência e tudo o que nela é concreto e pessoal.²²⁴

Em seu livro *A filosofia existencial de Martin Heidegger*, num primeiro momento, a autora sublinha a importância da obra, *Ser e Tempo*, e seu impacto no pensamento filosófico da época, mas ressalta sua impressão de que o novo léxico de Heidegger é usado “sem captar de todo o seu sentido radical”. É claro que sua observação é arguta, pois muitos – inclusive Adorno, já em 1929, dois anos depois da publicação de *Ser e Tempo* – estão embebidos deste léxico, que mais tarde Adorno bradará como jargão. O livro de Stein é um comentário longo e acurado, metódico passo-a-passo, da *analítica do Dasein*²²⁵. E nos parece que são duas as passagens mais importantes – passagens que são praticamente subsequentes uma a outra, e que formam uma espécie de conclusão sobre o conceito central de Dasein na analítica existencial. A primeira delas é: “A análise da chamada constituição fundamental e sua flexão nas duas distintas maneiras de ser, a cotidiana e a própria, pode qualificar-se de magistral. A isto precisamente deve o livro a dimensão e durabilidade de seu efeito.”²²⁶

²²⁴ La phénoménologie. Cahier des éditions du Cerf. Paris, Juvisy, 12 septembre 1932 Pg.56.

²²⁵ As interpretações de Stein do Dasein: “O Dasein tem que ser chamado a si mesmo desde a perda no *uno*. A voz da consciência tem o caráter de um *chamado*. Chamado é o Dasein mesmo, não o uno, e é chamado em *silêncio*. O que chama é, a sua vez, o Dasein, mas a chamada não é realizada por mim, senão que vem de *mais além de mim*: o Dasein, em sua angústia pelo seu próprio poder-ser como cuidado, é o vocante” (pg.39); é evidente que, segundo o autor, a analítica do Dasein deve aportar-nos a claridade que até agora nenhuma doutrina da alma pôde alcançar” (pg.50) STEIN, E. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Minima Trotta, 2010.

²²⁶ STEIN, E. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Minima Trotta, 2010. Pg 51

A segunda é: “por Dasein não se entende simplesmente o ser, senão uma maneira de ser especial frente a outras...O ser que se abre a um Dasein tem um sentido. O compreendido é o ente mesmo; o sentido não é em si, senão uma determinação existencial”²²⁷.

Ou seja, em Heidegger, primeiro há o Ser. A pergunta sobre o Ser. O que é o Ser: *Aquele* que se abre ao *Dasein* está aberto a um sentido, à pergunta essencial, pois que, enquanto apenas ente, é apenas compreendido, é comum. O *Dasein* é algo próprio, e não cotidiano.

Ambas as citações acima dizem das maneiras de ser, aquela do ente, cotidiana e compreendida e a outra especial: a própria, a que se abre ao *Dasein* e, portanto, ao sentido do Ser. Infere-se, repetimos, que: há uma maneira **cotidiana** e outra **própria**. Usando sinônimos para estas palavras, uma maneira **banal** e outra **essencial**. Isto é, há o Cotidiano/Banal e o Próprio/Essencial. Duplas de sinônimos podem se seguir à, como Comum/Característico; Ordinário/Ímpar; Corrente/Peculiar; Costumeiro/Específico; Habitual/Especial; Frequente/Singular, etc.

O salto para o que é **Inautêntico/Autêntico**, no que refere à ao modo de existência do homem, fica claro.

E é a própria Stein que o diz na citação, que segue:

O Dasein no qual o homem se encontra primeiro – arrojado, projetado – não é o isolamento, senão a comunidade: o coestar. No que diz respeito ao ser, o homem é cooriginariamente indivíduo e coletividade; sem embargo, cronologicamente sua vida individual consciente começa mais tarde que a coletiva. Atua com e segundo o que vê fazerem os demais, se deixa dirigir e levar e assim tudo vai bem, sempre que não se lhe exija nada mais. **Para o seu ser mais seu e mais próprio é necessário um chamado. Quando este chamado se percebe e se compreende, mas não se lhe dá ouvidos, é quando se começa a fugir do próprio ser e da própria responsabilidade. Somente então o coestar se converte em um ser impróprio; inclusive seria melhor dizer: em um ser inautêntico. O coestar como tal não é inautêntico....** A caída, ou a queda, não é somente a vida em comunidade ou deixar-se dirigir, senão o indiscriminado formar parte do uno, que não escuta o chamado à consciência à custa da própria vida que o chama...**Em tanto que caído, o Dasein não é nem autêntica vida individual, nem autêntica vida em comunidade.**²²⁸ (grifo nosso).

²²⁷ Ibidem, Pg. 32.

²²⁸ STEIN, E. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Minima Trotta, 2010. Pg 55 e 57.

7.23

Da genealogia aqui proposta (mais uma vez) : no intuito de entendermos a relação de Jonas com o ambiente do existencialismo alemão

Ora, nosso compromisso com o leitor é apontar os ambientes da gênese do pensamento de Jonas, e não nos debruçarmos sobre a, digamos assim, enigmática e controversa filosofia de Heidegger. Mas cabe fazer algumas observações, que se parecerão ligeiras, muito tem a ver com nosso objetivo, e não com displicência teórica.

No limite, queremos mostrar que o existencialismo heideggeriano no qual Jonas primeiramente se filiou, anuncia problemas. E os problemas em Heidegger são grandes.

Mas que o caminho de Jonas, ao contrário do seu mestre, foi *muito bem-sucedido*. Em que sentido?

No sentido em que, embora a escola de Heidegger tenha possibilitado aos seus seguidores um grande desdobramento naquilo que tinha de melhor – na nossa opinião, uma leitura intelectualizada e filosófica do existencialismo de Kierkegaard (como diz Stein) e, conseqüentemente, a abertura para as mais variadas questões da existência (e isso se traduz no trabalho de Jonas sobre a Gnose, por exemplo, no trabalho de Jaspers, na desmitologização em Bultmann, e mesmo nos desdobramentos no existencialismo francês, etc.) – foi Jonas quem melhor desenvolveu ulteriormente o ambiente existencialista, isto é, com mais sucesso. O que chamamos de *sucesso* de Jonas aponta para o fato de que, em utilizando as categorias do existencialismo, e aqui nos referimos as ideias de seu grupo, ao *Zeitgeist* da época, ao jargão, enfim, ao contexto dos anos 20/30, superou *seu mestre ao apresentar – isto é, desdobrar dessa philia, ou desde essa philia – o que os nossos contemporâneos passaram a chamar de filosofia orgânica, isto é, uma espécie de existencialismo estendido a todos os organismos vivos, a dignificação de todas as existências para além daquela dos homens apenas*. Uma espécie de “existencialismo orgânico, total, ambiental”.

A solução metabólica, de uma visão orgânica do mundo, pode, por sua vez, trabalhar tranquilamente e mesmo prescindir do problema existencialista do

autêntico/inautêntico. Tudo o que existe é autêntico, real, verdadeiro e digno de existir.

Com efeito, a ideia de metabolismo em Jonas, a ideia de dar estatuto de existência a todos os seres vivos, suas ideias sobre o corpo, sua filosofia da biologia, todas estas *démarches* superam em muito as categorias da analítica existencial heideggeriana – que em última análise continua sendo antropocêntrica. Até mesmo, como já anunciamos, a famosa questão da *tonalidade afetiva*, derivada de uma síntese insólita entre Dasein, Stimmung e os conceitos leibnizianos de Monâda, Entelequia e Appetitus: na procura daquilo que poderia ser considerado autêntico ou inautêntico nas realidades, na existência humana, nas almas, *Daseins*, sujeitos, ou o que recebesse então o nome de homem.

Aliás, essa ideia de *tonalidade afetiva* começou a ser ensaiada em *A determinação do ser do ente segundo Leibniz* e em *A essência do fundamento*, ambas de 1928 – que são, respectivamente, uma conferência sobre Leibniz e uma última palestra de Heidegger em Marburgo – e retomada em *Os conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude e solidão*, preleções de cursos de 1929/30 já como professor em Freiburg.

Mas o que é a **tonalidade afetiva**? Bom, a leitura dos textos de Heidegger é muito difícil para quem não adentra seu curioso léxico, mas ao mesmo tempo marcada, em minha opinião, por um profundo e requintado conhecimento da filosofia alemã que devemos reconhecer em Heidegger. De Eckhart à Cusa, de Leibniz à Kant, de Nietzsche à Hegel, bem como todos os gregos, Heidegger mostra a que veio a academia alemã.

Havia prometido aos leitores não discorrer sobre sua filosofia, mas penso que uma pincelada nessa ideia *tonalidade afetiva* pode indicar o quão equivocado eticamente Heidegger pôde ser: por se tratar de um conceito, em nossa compreensão, que o faz teoricamente crer naquilo que *ele viveu na Alemanha de 1933 a 1945, e naquilo que ele acreditava ser o destino do povo Alemão, ou pelo menos o que se configurava então a “tonalidade afetiva” dos “Daseins alemães”* – como veremos mais adiante em seus discursos do reitorado. Ao mesmo tempo, a *tonalidade afetiva* é um conceito que amarra esse núcleo duro do jargão da autenticidade, e que demonstra de que maneira Jonas pode ter sido influenciado. Vejamos.

7.24

Da estranhíssima preleção heideggeriana de 1930: sobre a “Tonalidade Afetiva” dos Daseins

Em *Os conceitos fundamentais da Metafísica* (1929/30), Heidegger assevera que a então a tarefa fundamental “*consiste agora no despertar de uma tonalidade afetiva fundamental do nosso filosofar. Digo intencionalmente: de nosso filosofar, não de um filosofar qualquer ou mesmo do filosofar em si – um filosofar que jamais existe*”²²⁹. Mas o que é onde se deve encontrar tal tonalidade afetiva fundamental? Podemos torná-la consciente? Quais são os processos para encontrá-la? Serão eles de natureza consciente ou inconsciente? “*Não dizemos que a pedra dorme ou acorda*”, lembra Heidegger – mas e no caso de uma planta? Assim se coloca a questão da estrutura ontológica dos entes, e a necessidade de pensar a estrutura do homem, que é capaz de participar de uma tonalidade afetiva. Sim, nós participamos das tonalidades afetivas. Diz ele como exemplo:

Esta tristeza é que perfaz este como: o modo como estamos juntos. Ela nos traz para o interior do modo, no qual se encontra, sem que nós mesmos precisemos necessariamente já estar entristecidos.... Fica claro que a tonalidade afetiva está tampouco no interior de algo como a alma do outro quanto ela está aí ao lado, na nossa alma. Desta feita, precisamos dizer e dizemos, muito ao contrário, que esta tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas; que ela não está de maneira nenhuma dentro de uma interioridade, manifestando-se assim somente em vista do olhar. Mas por isto ela não está tampouco “do lado de fora” ... [e] esta tonalidade afetiva, a tristeza, é alguma coisa em relação a qual temos direito de perguntar onde ela está e como ela é? A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, **mas o como de nosso Dasein comum**” (grifo nosso) ²³⁰

Colocamos a última parte desta citação em negrito. Por quê? Porque Heidegger afirma que há uma tonalidade afetiva, um modo de ser comum de nossos Daseins, isto é, uma espécie de *Zeitgeist*, do qual questiona se temos o direito de perguntar o que é, ou onde está e, conseqüentemente, de onde veio... Não vou me

²²⁹ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica. Mundo-Finitude-Solidão*. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Pg 77

²³⁰ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica. Mundo-Finitude-Solidão*. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Pg 87

estender a respeito das intrincadas relações que Heidegger faz a respeito deste estranho conceito, mas o fato é que ele se utiliza da ideia de *pulsão* leibniziana que possuem as mônadas para explicar de onde viria essa tonalidade afetiva fundamental dos nossos Daseins. Para não nos estendermos muito o postulado se resume da seguinte forma: Heidegger quer, após afirmar que possuímos todos uma pulsão que é quase ação e que se caracteriza por um “*tender para*”, se assegurar de qual é a nossa *situação*, para o que estamos “*tendendo a*”... isto é, como podemos pensar a nossa situação presente no que se refere à *tonalidade afetiva* do nosso Dasein comum que é a fundamental. Enfim, no que diz respeito à tonalidade afetiva dos nossos Daseins nessa “*época presente*”, para o quê estamos *tendendo a*...?

[uma precaução a respeito da ideia de pulsão Leibniziana: na conferência *A determinação do ser do ente segundo Leibniz*, no desejo de explorar a ideia de substância leibniziana no intuito de que se pense, a partir disto, quais são as estruturas do Dasein, e com isso, estabelecer um paralelo entre a ideia de mônada e a ideia de Dasein, Heidegger pergunta: “Ao invés de se mostrar satisfeito com a simplificante afirmação de um antropomorfismo, é preciso perguntar: quais são as estruturas do próprio Dasein que devem tornar-se relevantes para a interpretação do ser da substância? Como se modificam estas estruturas, para adquirirem a qualidade de tornar monadologicamente compreensível qualquer ente, todos os graus do ser?”²³¹. Heidegger define, em três pontos, a mônada da seguinte maneira: “As mônadas, as unidades, os pontos, não necessitam de união, mas são aquilo que dá unidade. São capazes de algo”.²³² Por que as mônadas são capazes de algo? Porque, continua Heidegger, as mônadas “que dão união são elas próprias originalmente unificantes, de certa maneira ativas. Por isso é que Leibniz caracteriza esses pontos como **vis primitiva** (force primitive, força originária)”. E assim, ativas, as mônadas traduzem uma intenção metafísica de Leibniz, qual seja: “a concepção de mônada revela uma intenção, metafísica, ontológica...são ‘átomos formais’, não materiais; não são partes últimas e elementares da **hyle**, da matéria, mas o originário e inseparável princípio da formação, da forma, dos eidos”. Mas abruptamente, no texto, a ideia de **vis primitiva**, transforma-se em um postulado de Heidegger: “o problema da substancialidade deve ser solucionado positivamente, e este problema

²³¹ Heidegger, 1971, pg 94.

²³² Idem, pg.84. bem como as 3 citações subsequentes.

é para Leibniz um problema da unidade, da mônada”. Assim, a ideia de *vis primitiva*, solucionada positivamente, é entendida como *vis activa*, que na concepção de Leibniz, diferentemente da ideia escolástica de uma potência de agir, seria um agir que **tende fortemente para**. Diz Heidegger: “A vis activa, porém, contém um certo agir já real ou uma enteléquia, ela se situa entre a pura capacidade de agir e o agir mesmo e encerra em si um *conatus*, uma tentativa”²³³. Em suma: os Daseins, assim como as mônadas ou enteléquias²³⁴, teriam também em sua substância esta *vis activa*, que caracterizaria um agir *tendendo para, um agir para além da potência, e do repouso*. Heidegger usa como exemplo de *vis activa* uma ação que é como uma tensão **prestes a**, isto é ... “o olhar para um arco tenso torna mais claro o que se quer dizer”²³⁵. A pergunta é: seria esse agir *tendendo para*, deste conjunto de Daseins (mônadas) unificado na pulsão de sua vis activa, - esse arco tenso - o que proporcionaria a tonalidade afetiva (*stimmung*)? *Stimmung* é a palavra alemã para tonalidade afetiva, isto é, a palavra utilizada para designar uma tonalidade afetiva que indica ao mesmo tempo um animo ou uma atmosfera específica (*stimmung bringen*: “produzir o aparecimento de um astral”, “uma atmosfera”, “uma tonalidade afetiva” ou “uma pessoa com bom humor anima uma reunião social”; *Stimmung* não diz apenas o estar afinado de certo modo, mas também o astral ou a animação de um ambiente). Heidegger aproveita as variações semânticas do termo em alemão *Stimmung* para mostrar como a “tonalidade afetiva” não pode ser simplesmente associada com um estado de alma, mas determina sim com a totalidade do acontecimento. Seria então esse arco tenso que é o nosso Dasein comum a compreensão desta tarefa fundamental que é o despertar da tonalidade afetiva do nosso pensar/filosofar?

Tornou-se evidente que a tonalidade afetiva não é algo que está apenas presente como um dado, mas que a tonalidade afetiva mesma é justamente um modo e um jeito fundamental do ser – em verdade, um modo e um jeito

²³³ Heidegger, 1971, pg. 95.

²³⁴ Duas definições leibnizianas de enteléquia: 1. “Se poderia dar o nome de enteléquias a todas as substâncias simples, ou mônadas criadas, por que elas têm em si certa perfeição e suficiência que as converte em fonte de suas ações internas e, por assim dizer, autômatos incorpóreos”; *Monadologia* 18; 2. “Se queremos chamar alma a tudo o que tem percepções e apetites no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou mônadas criadas poderiam se chamar alma. Porém como o sentimento (tonalidade afetiva) é algo mais que uma simples percepção, concedo que o nome geral de mônada ou enteléquia é suficiente para as substâncias simples que apenas possuem percepções, e que se chame de almas unicamente aquelas cuja percepção é mais distinta e está acompanhada de memória” *Monadologia* 19.

²³⁵ Heidegger, 1971, pg 87.

fundamental do Dasein, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência...a tonalidade afetiva é o jeito originário, na qual todo e qualquer Dasein é como ele é...o que dá ao Dasein desde o princípio consistência e possibilidade...[a tonalidade afetiva] é – grosso modo, o seu pressuposto [do dasein] , o “meio”, no qual primeiramente o pensar acontece^{236]}

Segue então, nesse mesmo *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, uma arenga sobre Nietzsche e o “*Declínio do Ocidente*”: de como a divisão apolíneo-dionisíaco (uma espécie de variação do inautêntico/autêntico) ajudaria a pensar no quanto estamos presos a uma filosofia da cultura, à informação, à imprensa, isto é, a um modo inautêntico como “meio” (Stimmung) de filosofar. Heidegger assevera: “*Nós dissemos: esta filosofia da cultura apresenta quando muito o atual da nossa situação, mas não nos apreende.*”²³⁷: e aqui se apresenta novamente a boa e velha inautenticidade em sua versão heideggeriana.

Segue-se que a maneira autêntica de pensar, a tonalidade afetiva que nos chama, para a qual tendemos, isto é, o filosofar próprio dos nossos Daseins (leia-se Daseins alemães), está ligado, ou tendendo para uma tonalidade afetiva agora inautêntica (essa de nos curvamos à filosofia da cultura, e não ao filosofar *próprio*). Por isso é necessário, como tarefa fundamental, pensar a tonalidade afetiva que seria mais própria para o nosso Dasein comum, a mais autêntica. Os discursos do reitorado para os estudantes e para o povo de Freiburg, ou o que pode se desdobrar dessa procura pela autenticidade, parecem responder isso.

7.25

Dos apelos (afetivos) de Heidegger ao povo alemão. Dos apelos de Jonas ao povo judeu

Antes de entrarmos nos documentos seguintes precisamos repetir: é digno de nota – ainda no que se refere ao texto “*Gnosticismo, existencialismo e nihilismo*” – que: **primeiro**, Hans Jonas elabore este capítulo de pouco mais de 20 páginas e eminentemente filosófico (em contraste com o tema da pesquisa, aparentemente pertencente à História das Religiões) e o coloque como epílogo como fechamento desse trabalho monumental de mais de 600 páginas, até hoje considerado um grande

²³⁶ Heidegger, 2011, pg 88.

²³⁷ Idem, Pg. 101.

clássico; segundo, que demonstre que esse sistema antigo não apenas aponte uma crise vivida antanho, mas que indique ainda a crise atual: contando agora com uma perturbadora inferência, qual seja, a de que “um convidado”, o nihilismo, aparecera também outrora.

Assim, o que a experiência gnóstica poderia ensinar-nos a respeito? Aliás, em que a experiência gnóstica poderia aclarar a experiência existencialista no que tange a crise? Como conviver essa crise? E, conseqüentemente com o nihilismo? Em suma: como viver, como existir nestas circunstâncias dadas? Essa parece ser a questão existencialista que Jonas se fez ao elaborar o epílogo, que se não é um apelo antinihilista, é pelo menos a perturbadora percepção de um *continuum*. O tom algo pessoal deste *epílogo* e seu inusitado conteúdo, em meio a um colossal trabalho de erudição acadêmica, aponta uma *deriva* pessoal, “pequena”, mas digna de nota dos mais sutis motivos de Hans Jonas. Ora, a metáfora da *chave* e da *fechadura* também se aplicaria aqui, no que concerne as crises destas duas épocas aparentemente tão distintas. Quando Jonas se refere ao nihilismo como um convidado, convidado aliás que já entrou, e com quem a filosofia existencial tem que conviver, cabe a pergunta: ***sendo as crises espelhos que se miram, esse seria, na visão de Jonas, um mesmo e único convidado?*** O nihilismo seria aquele convidado que todos, de Nietzsche à Heidegger, de Freud à Marx, de Jaspers à Sartre, acreditavam ter batido à porta, ao final da modernidade e começo da contemporaneidade? Ou seria um velho convidado, que segundo Jonas, reaparece? Estamos aqui tentando descobrir o que Jonas pensou, mas não disse – ou se não disse, o fez muito mais tarde, de outra maneira, muito mais orgânica. De todo modo, para chegar ao salto – aquele que falamos – escrutinemos seus prolegômenos.

É neste sentido que entramos agora com a apresentação dos discursos de Heidegger e Jonas, que significa, em última análise examinar *qual a “estratégia” de defesa da existência nas condições de crise*, nas circunstâncias às quais o epílogo se refere. Qual a estratégia para conviver com o nihilismo, *com essa existência que se apresenta em crise?* Qual a estratégia, tanto de Hans Jonas como de seu mestre no existencialismo, Martin Heidegger, e de seu grupo acadêmico *sob a ótica existencialista ela mesma?* Isto é, qual a tomada de posição? Podemos dizer que: a tomada de posição perante a *crise existencial* de sua época significaria, intelectualmente, uma interpretação do existencialismo como filosofia que redundasse necessariamente em ações e palavras a favor da ética, isto é, uma ética

que reunisse prática e teoria. Aliás, a respeito do problema da teoria/prática, a filosofia o enfrenta desde sua origem e talvez sejam necessárias algumas palavras sobre.

Desde a Grécia arcaica existe uma especial relação entre a questão da teoria e da prática, questão que no seu devir tornou-se uma espécie de oposição. É verdade que os precursores da filosofia grega foram os *aedos*, ou cantores ou poetas, isto é: aqueles que cantavam as *ações* dos homens inspirados pelas Musas, que tudo sabiam, tudo presenciavam, em tudo estavam. A “*poesia*” dos *aedos* era muito mais um sopro destas divindades do que inspiração: diziam respeito muito mais sobre um certo *olhar* – o olhar de alguém que viu uma façanha e a contou (cantou), que viu uma tragédia, uma *guerra*, ou mesmo alguém que escutou *alguém* que viu (lembramos, claro, do *aedo* grego maior, Homero, que cantou uma guerra) – do que propriamente uma “*falar simbólico*”, isto é, o sentido da poesia tal como a conhecemos hoje, e que usam os poetas modernos. Assim, a questão do olhar e do agir, isto é, a “*descrição/observação*” de uma “*ação*” está nos prolegômenos da relação teoria e prática na história grega. Aliás, a palavra *olhar*, no sentido grego, está totalmente ligada a palavra *teoria*: basta lembrarmos de uma figura grega similar ao *aedo*, mas posterior, a do *theoróz*, aquela pessoa enviada pelos reis e pelas Cidades-Estado para “*ver*” os jogos olímpicos e depois relatar o ocorrido nesta “*paz combinada*”. A figura do *theoróz*, já quase a figura de um embaixador político, ainda não é propriamente a de um teórico, mas já se encaminha para tal. Em verdade, ambas as figuras, *aedo* e *theoróz*, possuem uma arte, uma *thekné*, uma sabedoria – por isso, na Grécia antiga, elas poderiam autodeterminar-se como *sophos*, sábios. *Sophos* é uma palavra da qual o historiador alemão Bruno Snell faz uma pequena genealogia, que nos interessa aqui:

...*sophos* não significa alguém que possua um vasto saber (como o que se atribui às Musas) e sim, que é um perito em sua arte. A palavra não se refere, portanto, apenas aos conhecimentos teóricos, mas também à capacidade prática – e, de fato, também se pode falar de um timoneiro ou de um auriga *sophos*. Na idade arcaica, a atitude geral dos homens ainda é ativa: o poeta é um artesão, como o piloto e o cocheiro. No início de sua história da filosofia, os gregos colocaram os “sete sábios”, e também estes sábios ainda eram, substancialmente, indivíduos práticos e ativos. A maioria deles exercia uma

atividade política... mas já neles o elemento teórico começa a destacar-se da sabedoria prática.²³⁸

Bom, o aprofundamento dessa oposição entre prática e teoria se deu, paulatinamente, na medida do desenvolvimento da Grécia como uma potência mundial antiga, com sua locomotiva sendo a Atenas de Péricles, aquela do século V. São os poetas trágicos e os sofistas desta Atenas em seu apogeu que começaram a colocar essa oposição numa evidência maior na boca de seus personagens (Antíope de Eurípedes, por exemplo) e no ensino da juventude ateniense (Górgias e suas preleções sofísticas). Mas é através de Platão, que esta tensão entre teoria e prática se dilata. Platão, após a morte injusta de Sócrates, e fundamentalmente em resposta ao problema sofístico – e a procura da verdade – funda sua Academia, exilada da pólis, criando a primeira comunidade basicamente “espiritual”, digamos assim, dedicada teoricamente aos assuntos práticos (leia-se aqui, políticos) da cidade, mas “afastada”. Para não nos estendermos, fiquemos nesta articulação clássica de teoria e práxis que proporcionou esta solução de Platão, e que foi tema de requintada anedota relatada por Gadamer em um artigo do *Le Monde*: segundo a qual um colega professor de Heidegger o encontrou, no final de 1934, em um trem, já afastado do cargo de reitor nazista, e perguntou-lhe: “Voltando de Siracusa?”. Assim que, filosofar e se “afastar” da práxis, é uma anedota.

Mas antes de continuarmos sobre a questão da *postura existencialista perante a crise*, gostaríamos de apresentar um pequeno documento dos **H.J.A.** Este documento, sob o número **HJ 16.8.1.**²³⁹ é uma carta datilografada de Rémi Brague para Hans Jonas expedida de Paris em 24 de fevereiro de 1985, para os EUA. Antes, porém, de entrarmos no conteúdo da carta – aliás, trata-se de uma agradável missiva de agradecimento, mas que tem uma pequena observação interessantíssima a respeito do fascismo, e da questão do discurso e da ação, isto é, do problema teoria/prática imbricado aqui – é preciso dizer quem é o personagem.

Rémi Brague (1947-) é um filósofo parisiense e historiador da filosofia francesa. É também especialista em Filosofia medieval Árabe e profundo

²³⁸ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001. pg 313.

²³⁹ Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

conhecedor da Filosofia Grega, e defendeu seu doutorado em Aristóteles sob a batuta de Pierre Aubenque. É professor emérito da Université Paris I Panthéon-Sorbonne, da Ludwig-Maximilien Universität Munich e da Universidade de Boston. Sua área de estudos é imensa e tem uma caudalosa produção acadêmica. No contexto de um empréstimo de obras raras que havia pedido à Hans Jonas, bem como em gratidão a uma carta amabilíssima de Jonas, Rémi escreve esta carta para agradecer-lhe, mas o comentário que nos interessa é a respeito de Leo Strauss, famoso filósofo judeu-alemão que havia estudado com Jonas em Berlim no começo dos anos 20 e posteriormente se doutorara com Cassirer em Hamburgo. Hans Jonas o cita em suas memórias:

No seio de meu entorno sionista [em Berlim, 1921] eu era, como filósofo, uma exceção. A maioria estudava medicina ou direito, outros economia. Havia, não obstante, outro filósofo, mais velho do que eu e que, pouco depois de nos conhecermos, terminou seu doutorado: Leo Strauss...Ele era um espírito filosófico de primeira ordem, uma das características mais fortes da nova geração de filósofos daquele tempo...Não era um discípulo de Heidegger no sentido que eu era, mas o havia conhecido em Freiburg e estava convencido de que provavelmente era a figura filosófica mais importante de nosso tempo...Ele foi sem dúvida um dos meus mais agudos e profundos camarada de tertúlias daqueles anos.²⁴⁰

Diz Rémi a respeito de Strauss:

Fiquei comovido pelo Sr. dirigir-se em um tom tão pessoal a um homenzinho como eu. E as histórias que o Sr. relata são extremamente reveladoras. O que o Sr. diz sobre Klein e Strauss admiradores de Mussolini confirma uma indicação oral de S. Pinés segundo a qual Klein e Strauss teriam por algum tempo (antes da Machtübernahme²⁴¹, evidentemente) considerado que um fascismo moderado poderia ter sido a solução certa para a Alemanha.

Decidimos colocar a carta na página seguinte por considerarmos, no âmbito de nossa pesquisa, um documento muito importante. Porque se trata afinal de uma indicação que um filósofo da elite alemã, discípulo de Cassirer, e judeu, tinha simpatia pelo fascismo, e que provavelmente não esperava como diz Brague, que Hitler chegasse onde chegou. Isso não é pouca coisa. Na atual situação brasileira,

²⁴⁰ JONAS, H. *Memórias*. Losada: Buenos Aires, 2005. Pg 100.

²⁴¹ A nomeação de Hitler como Chanceler do Reich por Hindenburg em 30 de janeiro de 1933.

convivemos com muitas pessoas que desde o primeiro momento também acharam que o capitão, ou o antigo ministro da justiça, e mesmo o atual ministro da economia, seriam uma solução para os problemas do Brasil. O fato é que, no que concerne à academia, sempre temos uma tomada de posição desde os primeiros passos do fascismo. Esse fato não se resume ao caso do Brasil, nem no caso da Alemanha, como sublinha o Adorno do “Jargão da Autenticidade”. Se Strauss permaneceu em “silêncio”, assim como vários membros da *Intelligentsia*, e de certa forma cancelaram o fascismo – outros deram voz ao fascismo, como veremos em Heidegger a seguir – muitos outros lutaram desde o início, como Jonas, Arendt, Jaspers – e muitos outros também lutaram, mas não tiveram a mesma sorte, pois tombaram no caminho: lembremos do suicídio de Benjamin na fronteira da Espanha, da captura de Edith Stein em Amsterdã e seu envio para Auschwitz, da morte melancólica de Husserl esquecido e desonrado em Freiburg. Mas também lembremos das milhares de vidas de jovens homens e mulheres que poderiam percorrer um caminho brilhante na filosofia, mas que não puderam pela bestialidade do regime alemão.

Rémi Brague
28, rue d'Auteuil
F 75016 Paris

Paris, le 24.2.1985

Monsieur,

Je ne saurais vous dire à quel point j'ai été touché par la lettre longue et détaillée que vous avez eu l'amabilité de m'envoyer, ainsi que par les textes de la Jüdische Rundschau que je désespérais de pouvoir trouver - à ce point que j'ignorais jusqu'à l'existence de "Ecclesia Militans", qui, sauf erreur, n'est pas dans les bibliographies publiées jusqu'ici.

J'ai été ému que vous vous adressiez sur un ton aussi personnel à un petit bonhomme comme moi. Et les anecdotes que vous rapportez sont extrêmement révélatrices. Ce que vous dites de Klein et Strauss admirateurs de Mussolini confirme une indication orale de S. Pinès selon lequel K. et S. auraient pendant un certain temps (avant la Machtübernahme, évidemment) considéré qu'un fascisme modéré aurait pu être la bonne solution pour l'Allemagne. Cela confirme par ailleurs mon impression de la place décisive qu'occupe Nietzsche chez Strauss - même si celui-ci n'en parle quasiment jamais. L'anecdote sur la musique me désole pour Strauss : le monde sans les derniers quatuors de Beethoven me semblerait bien mutilé - ces quatuors auxquels Altma curieusement, compare l'oeuvre de Strauss dans la nécrologie qu'il lui a consacrée dans FAAJR.

Vos indications me sont d'autant plus précieuses que mon travail sur Strauss a pris depuis peu un tout plus concret. L'introduction que je comptais rédiger à tête reposée après l'achèvement de ma thèse (sur Aristote, donc sans rapport direct avec Maïmonide ou Strauss), m'occupe beaucoup en ce moment : je vais en présenter une première version à Jérusalem, au cours de rencontres philosophiques sur Maïmonide, au début Mai, auxquelles S. Pinès a eu la bonté de me faire inviter.

Je me permets de vous envoyer, sans me faire d'illusion sur la valeur du cadeau, deux textes : une recension de Klein, que je n'ai jamais rencontré, mais dont j'ai deux ou trois lettres, et un exposé sur Heidegger et Aristote prononcé à un Symposium organisé par des strausiens - dont je me suis fait mal voir, et au cours duquel j'ai rencontré un de vos élèves, R. Schürmann. Ce contact n'avait d'ailleurs pas été agréable : Schürmann, se sentant en milieu ennemi (ce que je n'avais pas perçu), avait réagi de façon assez arrogante, ce qui m'avait déplu...

En tout cas, mille mercis, encore une fois, pour votre lettre. Je me réjouis de savoir qu'un livre de vous est sous presse (vous avez bien fait de ne me répondre qu'après l'avoir mené à bien !), et je vous envoie mes vœux les plus sincères pour votre travail.

Rémi Brague

Examinemos então, extratos de três pequenos textos: apelos de Heidegger e Jonas, no âmbito do fascismo. Dois de Heidegger, e um de Jonas. Textos de chamamento público em que *ambos fazem um apelo, um chamado à existência, a um modo de viver*.

Examinaremos de Heidegger *Apelo aos Estudantes Alemães e Apelo aos Alemães e Alemãs*, publicados ambos no início de novembro de 1933 – dias antes da eleição que deu a Hitler a maioria no Reichstag –, e examinaremos de Jonas *Nossa participação nesta guerra, uma voz dirigida aos homens judeus*, publicado em setembro de 1939, imediatamente após a declaração de guerra dos aliados à Alemanha nazista.

O critério da escolha destes textos foi o fato de todos expressarem *um chamado à existência*, literalmente – e a uma existência autêntica, necessária, imperiosa. São textos em que os dois filósofos exortam os leitores a um *modo de viver*, em que a palavra *existência* ganha importância e ao mesmo tempo revela a *philia* filosófica efetiva de Jonas e Heidegger ao existencialismo, o alemão. Vejamos então os extratos.

O apelo aos estudantes alemães, publicado no *Jornal dos Estudantes de Freiburg*, a 3 de novembro de 1933, é um comunicado que Heidegger faz aos estudantes já na condição dupla de reitor da Universidade de Freiburg e membro afiliado do Partido Nacional-Socialista de Hitler²⁴². No extrato do texto abaixo, Heidegger – na condição de líder da instituição – evoca a questão da *existência* alemã (*deutschen Daseins*) aos estudantes. Não fica claro o sentido dessa *existência*. Parece tratar-se de um modo de ser (tenaz, fiel, obediente, disciplinado).

Aparentemente, a única frase que faz sentido é aquela que designa Hitler, e seu governo (*sua lei*) como condutor da Alemanha. Ao que parece, todo o apelo é bem mais um estímulo a que votem maciçamente no Nasdap, partido de Hitler, segundo a questão histórica da eleição do parlamento à época, pois a vitória do partido nazista era “sumamente importante para a Alemanha”.

Vejamos:

Estudantes Alemães! **A revolução do nacional-socialismo leva à revolução da nossa existência (Daseins) de alemães**²⁴³ (*Die nationalsozialistische Revolution bringt die völlige Umwälzung unseres*

²⁴² SCHNEEBERGER, G. *Nachlese zu Heidegger*. Berna: Druck, 1962. Pg. 62.

²⁴³ No texto alemão figura a palavra *Dasein* (como existência).

deutschen Daseins). Compete-vos, onde isso for próprio, serem e permanecerem aqueles que vão sempre à frente, que estão sempre prontos, aqueles que são sempre tenazes e que não deixam de crescer. A nossa vontade de saber procura experimentar o que é essencial, simples e grande (....) Que dia a dia, hora a hora, se firme a fidelidade da vontade de obedecer. Que cresça em vós sem cessar a coragem de vos sacrificar para salvar o essencial e fazer com que se eleve a força mais íntima do nosso povo no seu Estado. Que nem os princípios doutrinários nem as “ideias” sejam regras do vosso ser. O próprio Führer, e só ele, é a realidade alemã de hoje e do futuro, assim como sua lei. Aprendei sempre mais profundamente a saber que doravante cada coisa exige decisão, e cada ato responsabilidade. Heil Hitler!

Martin Heidegger, Reitor.²⁴⁴

O *Apelo aos Homens e Mulheres Alemães*, publicado dias depois, é bem mais direto e transborda o âmbito de influência de Heidegger como reitor: é um apelo do chefe de uma prestigiada Instituição Alemã à população alemã. A propaganda política-eleitoral é explícita, instando diretamente a votar no Führer, em seguida estabelecendo uma estranha conexão de que seria Hitler o indivíduo capaz fornecer a *existência própria* (autêntica?) dos alemães. A decisão (o voto) parece ser capaz de salvar os *Daseins alemães* (existências alemãs). Não fica clara a relação entre os *Daseins alemães* e a *singularidade* dessa decisão. Por outro lado, ao que parece, há uma vontade única, maiúscula (dos Daseins alemães?) que deseja ser um Dasein estatal. Vejamos:

Alemães, Alemãs! O povo alemão é chamado a votar pelo Führer. Mas o Führer não solicita nada ao povo. Antes dá ao povo a possibilidade mais direta da decisão livre e suprema: o povo no seu todo quer a sua própria existência (Dasein) ou não a quer? Esse voto não pode ser comparado em nada a qualquer dos outros escrutínios que tiveram lugar até agora. A singularidade desse voto deve-se à grandeza simples da decisão que está em causa. Mas o caráter inexorável do simples e do último não tolera que se vacile ou se hesite. Esta decisão leva longe, e chega até a pôr em causa o nosso povo na última fronteira da sua existência (Dasein), a de preservar e de salvar o seu próprio ser... Não foi a ambição, não foi a paixão da glória, não foi a vontade cega de se singularizar, e não foi o apetite pelo poder, mas unicamente a lúcida vontade de ser ele próprio responsável pela assunção e pela condução do destino do seu povo, que incitou o Führer a sair da “Sociedade das Nações”. Eis o que não é virar as costas à comunidade dos povos. Pelo contrário – o nosso povo, por essa decisão, coloca-se sob a autoridade dessa lei essencial de toda a existência (Dasein) humana, a que todo o povo deve em primeiro lugar obediência, se ainda quiser ser um povo.... Em 12 de novembro, todo o povo alemão vai escolher o seu futuro. Este futuro está ligado ao Führer. O povo não pode escolher o futuro de forma tal que, com base naquilo a que se chama considerações de política externa, deponha nas urnas um boletim assinalado

²⁴⁴ SCHNEEBERGER, G. *Nachlese zu Heidegger*. Berna: Druck, 1962. Pg. 73.

com um “sim”, sem incluir nesse “sim” o Führer e o movimento que com ele faz incondicionalmente um. Não existe de um lado a política externa e de outro a política interna. Não há senão uma vontade, a que quer a existência (Dasein) plena e inteira do Estado. Essa vontade foi levada pelo Führer a todo o povo; ele fundiu-a numa única decisão. Ninguém pode se abster no dia em que essa vontade se deve declarar!”²⁴⁵

É evidente que os dois pequenos textos de Heidegger dirigem-se aos estudantes e ao povo alemão como um apelo político ao voto. Esse voto conferiria o aumento descomunal de uma maioria, já esmagadora, que o Nasdap já possuía no parlamento: significaria, enfim, legislativamente, poderes ilimitados ao seu “Chanceler”, Hitler. É nesta ação que Heidegger acreditava e é nesta ação que creditou seu enorme prestígio como filósofo na Alemanha e na Europa. Prestígio que, desde 1927 – com o lançamento de sua obra magistral, *Ser e Tempo* – lhe granjeava uma fama cada vez maior e para além dos muros de Freiburg: nos documentos de Schenberger o Nasdap notícia as várias ofertas das prestigiadas universidades de Viena, Munique, e Berlin e comemora a recusa de Heidegger, louvando-o por permanecer na provinciana Freiburg.

Em suma, a existência que Heidegger defendia, a **tonalidade afetiva fundamental** – o *Dasein* que lhes seria o mais próprio – era uma *existência alemã* sob a batuta de Hitler como líder, como líder espiritual (ideólogo). Um tipo de existência viria a ser oferecido aos alemães, aos *Daseins alemães*, se o partido – ou a revolução nacional-Socialista – dominasse o Estado alemão, fazendo aparecer, ao que parece, um Dasein Estatal, como destino (incorporado, é claro, por Hitler). Eis que os desejos de Heidegger, e da grande maioria da população alemã, concretizaram-se: a eleição de novembro de 1933 consolidou a supremacia nacional-socialista e a partir de então os demais partidos foram extintos e uma ditadura instalou-se na Alemanha, levando o país, por um lado – a partir de 1933 – a uma recuperação econômica notável, e por outro – 5 anos depois, em 1939 – a uma Guerra Mundial; note-se que desde o início a recuperação econômica esteve estreitamente ligada a aceleração da indústria bélica. Assim, poderíamos dizer que a existência que Heidegger quis como destino do povo alemão, era uma existência bélica.

²⁴⁵ SCHNEEBERGER, G. *Nachlese zu Heidegger*. Berna: Druck, 1962.

Curiosamente, o texto de Hans Jonas, de 1939, é uma declaração bélica.

(Fazemos aqui este parêntese por que é importante compartilhar com o leitor que estes dois discursos foram retirados do livro do autor suíço **Guido Schneeberger**, chamado *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken* (algo como *Compilação de Heidegger: documentos sobre sua vida e pensamento*, de 1962). Neste livro é possível encontrar toda documentação referente ao ano em que Heidegger esteve a frente da reitoria nazista: são 217 documentos. Na pesquisa de Schneeberger, além do famoso discurso do reitorado e dos dois apelos cujos extratos analisamos aqui, e de outros comunicados oficiais de Heidegger como reitor (a maioria deles publicados nos boletins da universidade), se encontram também uma série de informativos e éditos do Nasdap, publicados nos anais nazistas e nos jornais da época, todos devidamente bibliografados. O total de 217 documentos da compilação compreende os anos de 1929 a 1961, e estão são organizados numericamente de acordo com a série temporal. Depois de estudo minucioso do livro, encontramos 23 documentos que nos parecem certificar a participação ativa de Heidegger no nacional-socialismo. São estes dos documentos, caso o leitor queira ir direto ao ponto: **18, 19, 36, 41, 64, 65, 66, 69, 78, 79, 111, 113, 114, 117, 127, 135, 162, 185, 191, 205, 208, 211, 212**. São eles: éditos da reitoria de Heidegger, notícias do partido Nazi sobre suas atividades como reitor, informes dos jornais estudantis sobre as atividades de Heidegger etc. Como por exemplo: sua filiação e assinatura no Partido Nazista, com direito a foto (18); anúncio de palestra na universidade sobre Biologia Racial (36); anúncio de uma festa de solstício nazi para os estudantes (65); encerramento de uma casa de conexão de alunos judeus (66); palestra de Heidegger sobre a universidade do Novo Reich (69); concessão de bolsas para alunos que participaram das SA ou SS, e corte dos benefícios a alunos judeus e marxistas (117); palestra sobre o existencialismo de Heidegger e Jaspers (162); palestra sobre o mito germânico e a filosofia de Heidegger (191); palestra sobre o III Reich e as raízes da corrupção espiritual alemã (205); palestras sobre o “existencialismo idealista” de Heidegger e sua filosofia (211,212) – apenas para citar alguns destes documentos que demonstram a intensa colaboração e sintonia de Heidegger com o nazismo.)

Escrito na Palestina, onde havia se refugiado desde a ascensão de Hitler – desde o início de 1934 – o documento de Jonas é, ao que parece, único: *é a declaração de guerra de um filósofo*. Sabemos que Sócrates efetivamente pegou

nas armas e participou da Guerra, e talvez até tenha instado seus contemporâneos atenienses. Sabemos que Descartes esteve em meio a uma guerra na Holanda, mas seguro em uma tenda. Sabemos que Santo Agostinho viu-se na eminência do ataque – e que mesmo Husserl lutou como soldado na I Guerra. Mas um documento como este parece ser raro, senão único, na história da filosofia. Isso se levamos em conta que todo o senso de medida caro aos filósofos, desde a tradição grega, desaparece numa declaração como esta. Vejamos dois extratos da carta, que segue traduzida na sua totalidade nos anexos.

Nossa hora chegou, esta é a nossa guerra. É a hora que, com esperança e desespero no coração, temos esperado durante estes anos mortais: a hora em que teremos, depois de haver suportado impotentes cada opróbrio e cada injustiça, cada usurpação física e cada difamação moral de nosso povo, enfim, frente a frente com nosso inimigo mortal, com as armas na mão, o prazer de combatê-lo... O que queremos falar é o porquê esta guerra contra o regime hitlerista é algo que diz respeito ao nosso povo, que é coisa sua num sentido absoluto ... Aqui não há acordo, adequação possível. **Nossa mera existência é incompatível com a existência do nazismo.** Impera uma contradição alçada ao nível mitológico e isso somente pode acabar com o extermínio de um ou outro. Nenhum outro povo se acha nesta situação.²⁴⁶ (grifo nosso)

Jonas declara peremptoriamente guerra ao regime hitlerista. Mas a guerra que Jonas declara, já está declarada pelos aliados. Mas ele chama para si e para o povo judeu essa guerra. Mais: afirma que uma guerra contra o judaísmo já estava em curso desde 1933, levada a cabo pelo regime Hitlerista. Que essa guerra já fizera milhares de vítimas e que estava em jogo as vidas – a existência – dos homens e mulheres judeus. Tratava-se de existir para lutar, para lutar contra o extermínio dessa existência: cuja justificativa era a justaposição mitológica do *ariano* (a cepa racial nazista perfeita) contra o *judeu degenerado*, a cepa podre da raça humana (de Mein Kampf).

O que Jonas diz é: larguem tudo, suas vidas, suas famílias, seus países e peguem em armas. Segue;

...devemos comportar-nos com a Alemanha como se estivéssemos em guerra, e não estamos eximidos da obrigação de comportarmos-nos como os cidadãos dos países em guerra, isto é, cumprir com nossa parte no Front. Na realidade, vivemos já seis anos em guerra, passivamente. No ano de 1933 ela

²⁴⁶ JONAS, H. *Memorias*. Losada: Buenos Aires, 2005.

nos foi declarada, e desde então tem sido perpetuada contra nós sem pausa, de um modo cada vez mais desapiedado, num raio de ação crescente e, portanto, com uma devastação também crescente... Onde éramos considerados cidadãos, fomos desonrados mais que aos animais, e qualquer criança podia cuspir-nos na cara, e tivemos que suportá-lo! Inclusive as almas indefesas de nossas crianças vimos quebrarem-se na flor da vida, vítimas desse ódio verdadeiramente satânico.... Vimos declarada a guerra de extermínio contra toda a nossa existência em qualquer lugar e sempre avançando de um modo inexorável.²⁴⁷

Efetivamente, Jonas insta a uma guerra que *já teria sido declarada* aos judeus bem antes da guerra declarada pelos aliados. O resultado desta declaração – parte de um esforço múltiplo formulado na Palestina pelo círculo de Jonas –, resultou na Brigada Judaica, criada pelo exército inglês, que reuniu mais de 19 mil judeus dos mais variados países da diáspora.

O que podemos concluir é que Hans Jonas e Martin Heidegger agiram ambos pela existência e movimentaram centenas de pessoas. E que ambos, apesar de pertencerem a mesma escola de pensamento, entraram em guerra. E que nessa guerra, o pensamento existencialista de Jonas o levou a uma ação antifascista, ao contrário de seu mestre e de muitos que participavam da *philia* do que chamamos aqui ambiente do existencialismo alemão.

7.26

Documentos fundamentais: a título de conclusão

Havia pensado em escrutinar, a título de fechamento deste capítulo, dois documentos excepcionais encontrados no **H.J.A.** que apresento a seguir: uma conferência dos anos 60 chamada *Husserl e Heidegger* e uma carta íntima ao seu primo, *Carta ao primo Gerald Jonas*, escrita no front da II Guerra Mundial respectivamente, **HJ 17.3.3** e **HJ 13.40.38**²⁴⁸. Mas fui demovido de fazê-lo. Ao contrário: apresentarei apenas um trecho escolhido de cada um deles, e que reverbere o que foi escrito até aqui. Me parece que o leitor desta tese ganhará muito

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ Citado com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados

mais adentrando nos dois escritos por inteiro, pois representam ambos justamente uma das qualidades fundamentais de Hans Jonas, aquela que combina o problema teoria/prática. A qualidade de que falo é a *ética rigorosa*.

Tanto na *vida* privada, íntima, cidadã, quanto na *filosofia*, acadêmica, pública. Em ambas ele foi o mesmo: *autêntico*.

As mesmas preocupações éticas permeiam tanto a carta íntima ao primo – escrita em condições miseráveis no front de guerra, em 1941 – quanto a conferência acadêmica a um público seletíssimo – no renomado Instituto Leo Baeck em Nova Iorque, em 1963. Segue.

Da Conferência “Husserl Heidegger”:

Entre aqueles que aderiram a Husserl e que demonstraram talento, havia um que estava determinado a provocar um grande choque na filosofia, e aqui eu não me refiro somente à filosofia alemã, mas à filosofia europeia. Ele queria, ao mesmo tempo, provocar um choque humano nos filósofos, abalando a crença na influência enobrecedora da filosofia: tratava-se de Martin Heidegger, que procurou Husserl já como jovem filósofo. Ele não era originalmente seu aluno, mas o de von Ritter, na cidade de Heidelberg; porém chegou a Husserl e se formou com ele em Freiburg, durante a Primeira Guerra Mundial. Não é possível imaginar uma oposição maior, no entanto demorou muito tempo para que Husserl mesmo a percebesse.... Heidegger oferecia uma provocação a toda tradição humanista e racional do pensamento ocidental desde os gregos. Tratava-se de um acontecimento elementar, não um prosseguimento ou uma regeneração da tradição, como em Husserl, mas uma subversão da própria tradição e com uma extensão muito mais profunda do que a de Husserl. Para Heidegger, o sujeito teórico (*theoretischer Subjekt*) não é o homem real. O sujeito teórico é secundário, [...] [sic], derivado, irreal (*uneigentlich*). O sujeito real é o homem aspirante, desejoso, preocupado consigo, temeroso de si, um ‘eu’ ameaçado pela morte, e não o ‘eu’ transcendental da consciência pura. O veículo real do conhecimento do saber não é a intuição (*Anschauung*), não a intuição fria, objetiva e distanciada, mas a resolução (*Entschlossenheit*), o engajamento em situações de decisão. O interessante no filosofar não é o que é válido para todos, o impessoal da razão, mas o altamente pessoal; não o ser ideal, mas o Dasein existencial.... No entanto, o conteúdo dessa resolução não está de modo algum predeterminado nesse filosofar, já que o campo dos valores objetivos, que poderia ser derivado da razão, já não é mais o reconhecimento, trata-se da própria resolução (*Entschlossenheit*), é a certeza (*Entschiedenheit*) em si mesma. Trata-se da disponibilidade ao destino em si, que leva à existência real e, assim, à conquista da verdade do homem. Ou melhor, enquanto para Husserl o conceito de verdade é a própria verdade, a legitimação como vimos, para Heidegger a verdade está na resolução (*Entschlossenheit*), é algo que se manifesta como destino, não é algo que pode ser descoberto através da contemplação, que se acessa ou ao qual nos submetemos...O outro ponto que eu tenho a complementar ao assunto é mais relevante. Para aqueles que enxergaram Heidegger como um evento decisivo para a filosofia e para a possibilidade do filosofar, a atuação de Heidegger no período nazista não é algo fácil de ignorar, e não tanto como decepção humana. Muitas pessoas erraram, e

também pessoas inteligentes. O que não dá para relevar é que se trata de uma tragédia da filosofia, ou melhor, uma vergonha da filosofia. Pois havia a noção, quero dizer, de Platão a Husserl, que a dedicação ao espírito, que a aspiração da verdade, que o descobrimento e a orientação pelo ser verdadeiro melhoraria a alma, que a dignificaria, que impediria que as pessoas chegassem ao mais baixo, ao horror. Heidegger forneceu a prova que nunca antes tinha sido ofertada, que ali algo estava errado, que se pode ser um pensador e, ao mesmo tempo, um homem vil. Como isso é possível, minhas senhoras e meus senhores, esse enigma eu ainda não solucionei, mas trata-se de um enigma horrível que Heidegger nos deixou.

Da “Carta ao Primo Gerald Jonas”:

Pois não vou esconder que por minha parte eu realmente esperava pela oportunidade de ajustar as contas com a Alemanha. Vou ser bem franco com você sobre isso. A partir de 1933, tenho queimado com um desejo ardente de vingança, e não tenho vergonha de confessar que com a progressão do pesadelo monstruoso ano após ano, com o sofrimento crescente de nosso povo perseguido, afiado pelo humilhante senso de impotência, esse desejo de revidar e acertar as contas com os detratores de nossa dignidade humana se tornou a paixão dominante de minha vida. Confesso este sentimento prontamente, pois nunca compartilhei o preconceito de meus contemporâneos de coração mais suave ou refinado contra ele. Acho que é não só perfeitamente natural, mas também um motivo honroso e até mesmo moral contanto que esteja pronto para enfrentar seus próprios riscos e fardos. Sua veemência é uma medida da profundidade do ferimento e a vigilância da honra que recusa a deixar passar sua violação de modo impune. O sutil desprezo com o qual a “vingança” é encarada por tantas pessoas eu sempre suspeitei que vem mais da fraqueza, seja de sentimento ou de resolução, que de uma real superioridade. Não questionarei a atitude do verdadeiro cristão, a qual, no entanto poucos realmente seguem, e muito menos aqueles que a usam para encobrir sua morosidade ou para evitar inconvenientes. A isso, pelo menos, prefiro a força emocional, e a fidelidade requerida para um ódio firme e durável que não se deixará adormecer no conforto de um porto seguro.... Tenho certeza de que o amor é maior em quem também sabe odiar – onde estiver certo. O último elemento é um compromisso com a ação. Dar-se ao luxo de sentimentos passivos, “nutrir um sofrimento” é estéril.... E cabe ao próprio injustiçado arriscar sua vida e felicidade contra a continuação da existência do mal que lhe negou ambas.

Baixo o jugo da Gestapo, do Fascismo, ou do bolsonarismo, é impossível o florescimento de alguma forma de vida espiritual, pois como na Alemanha de Jonas, cada item recebe um número. É preciso pensar, e é preciso lutar.

Os ambientes que Jonas viveu, na gênese de seu pensamento – e que aqui destacamos a importância – orientaram seu pensamento para saídas éticas e para ações em defesa da humanidade, da filosofia, de todos os seres e do nosso Planeta.

Para que não terminemos num tom lúgubre, cito um documentário brilhante. Pois penso que, como sugestão, pode ilustrar a vida de Jonas e a nossa vida em tempos de fascismo.

Se trata do filme alemão *Die Unsichtbaren*, traduzido para o português como *Os Invisíveis*. O filme é uma realização de 2016, dirigida por Claus Räfle e produzida pela *Deutscher Filfördesfonds*, e que na verdade é misto de filme e documentário.

São quatro testemunhas reais, dois homens e duas mulheres, sobreviventes dos 22 mil judeus que se esconderam em Berlim até o final da guerra. O filme mostra como Berlim havia se tornado uma metrópole colossal, uma verdadeira fábrica de guerra, e assim, graças a isso, um número enorme de judeus pôde “esconder-se” na multidão. Na verdade, segundo os documentos oficiais, apenas 1500 deles sobreviveram. E são esses 4 sobreviventes que contam no filme a sua vida na Berlim fascista.

A película toda é intercalada com o relato das testemunhas, com a dramatização das cenas por atores – numa refinada produção de época – e impressionantes imagens da *Deutsches Rundfunk Archiv* da Berlim do final dos anos 1930 até a rendição em 1945.

Mas o grande trunfo do filme é que o diretor privilegiou a idade dos sobreviventes: ele escolheu quatro testemunhas que tinham entre 17 e 20 anos durante o período que transcorre a ação, de 1943 a 1945, auge da guerra. A perseguição aos judeus se acentua, na mesma medida em que a Alemanha nazista começa a perceber o seu declínio.

Sozinhos, esses jovens vivem vagando por Berlim; as mulheres iam ao cinema vestidas de viúvas de guerra, com chapéus negros e véus, para não serem reconhecidas; todos aproveitavam o aquecimento da sala por pelo menos duas horas; e, ali, no cinema, escutavam e viam as notícias nada encorajadoras; trocavam

constantemente de aparência e relatavam a sensação de enlouquecer, pela impossibilidade de comunicarem-se com quem quer que fosse.

Eram sombras, meias-existências, que se moviam num mundo que tinha virado de pernas para o ar. Eram meias-existências como nós. De todo modo, sobreviveram, lutaram e puderam contar suas histórias, continuar suas vidas, e ver um mundo melhor. Como Hans Jonas.

Rio de Janeiro, 1 de março de 2021

7.27

“Husserl e Heidegger”²⁴⁹

Minhas senhoras e meus senhores,

O assunto, como os senhores sabem, é HUSSERL E HEIDEGGER. No entanto, esta não é uma palestra acadêmica sobre as teorias de dois filósofos, mas, sim, um relato, parcialmente formado pela memória pessoal, da relação entre duas figuras daquela Alemanha intelectual que pereceu no comando de Hitler, por conta também da atuação direta de um deles.

Permitam-me explicar o meu laço pessoal com essas figuras. Comecei a estudar filosofia com Husserl em Freiburg e continuei meus estudos filosóficos com Heidegger em Marburgo, com quem também obtive o meu doutorado. Os dois foram as influências cruciais no meu desenvolvimento filosófico, ao menos entre os filósofos vivos. Acrescento um fato pessoal que me conecta especialmente a um dos dois, embora eu tendesse filosoficamente ao outro, Heidegger, como tantos dos alunos de Husserl em um determinado momento.

Quando Husserl faleceu em 1938, coube-me realizar um discurso em Jerusalém, na Universidade Hebraica, em sua homenagem e ainda um discurso mais breve na estação de rádio de Jerusalém pelo mesmo motivo. Eu me permito ler o início deste último, não em hebraico, mas em alemão, o que deverá ser também o início desta palestra²⁵⁰:

No começo de maio faleceu Edmund Husserl, um dos gigantes da filosofia do nosso tempo. Ele morreu em Freiburg, em cuja universidade lecionou e pesquisou como fundador de uma escola filosófica, até a sua aposentadoria no ano de 1929. Para essa cidade, ele atraiu estudantes em grandes quantidades e, de lá, influenciou profundamente a vida filosófica da Alemanha. Ele formou o pensamento de uma geração, foi amplamente reconhecido e faleceu sozinho em um

²⁴⁹ Tradução do alemão para o português: Alice Faria e André Stock, revisão, André Stock. Esta tradução provém do original, sem correções, do Arquivo Hans Jonas da Konstanz Universität. Há uma cópia com correções, mas ao pesquisador pareceu por bem escolher o primeiro original. Esta conferência foi pronunciada no Instituto Leo Baeck, em New York, em 13 de março de 1963. O instituto, com filiais em Berlin, Jerusalém e Londres, dedica-se ao estudo da história e cultura de judeus falantes da língua alemã.

²⁵⁰ Não há abertura de aspas no original, mas apenas fechamento no final do parágrafo seguinte.

ambiente transformado que sequer lhe dedicou obituários. Por conta desse silêncio no país em que atuou, é nosso dever de honra homenageá-lo aqui.

Ele, que havia abdicado do judaísmo ainda jovem, considerava-se um professor universitário alemão, sentia-se completamente a serviço da ciência europeia e, como defensor do patrimônio cultural ocidental, certamente nunca imaginou que seria feita em Jerusalém a homenagem que deveria ter acontecido em Freiburg. O fato de que hoje um estudante seu, que acomodou-se aos seus pés anos atrás, possa falar em sua memória na estação de rádio de Jerusalém em língua hebraica é, por si só, um símbolo do nosso tempo."

Husserl foi o fundador de uma nova direção da filosofia, o pai da chamada fenomenologia. Nascido em Prossnitz, na Boêmia, e com pais judeus, ele estudou matemática e obteve seu doutorado nessa área. A filosofia era uma disciplina secundária em seu currículo, como era comum na época. No entanto, o jovem começou a se dedicar aos princípios do conhecimento matemático, ou seja, ele começou a filosofar. Ocorreu, então, um momento de hesitação: ele não sabia se deveria manter a matemática como carreira ou se deveria dedicar-se inteiramente à filosofia. Nesse meio tempo, em 1884, o jovem doutor mudou-se para Viena e conheceu o pensador que foi essencial para sua decisão, Franz Brentano, professor de filosofia na Universidade de Viena. Husserl começou a assistir às suas palestras por pura curiosidade, como contou, "para ouvir o homem de quem tanto se falava em Viena naquela época". O impacto dessa figura em Husserl foi enorme, e ele resolveu sua indecisão entre a matemática e a filosofia. Ele resistiu por pouco tempo a essa influência, pois que ainda reproduzia os preconceitos das ciências exatas contra a filosofia. Mas, logo, disse, "as coisas me convenceram" ("*packten mich die Sachen*"). Essa expressão é característica de Husserl e serve quase como um lema de seu *ethos* científico, que transita imediatamente da impressão pessoal para o apelo das coisas (*Ruf der Sachen*).

As frases subsequentes, do obituário que ele escreveu sobre Brentano são uma afirmação tão reveladora de sua própria convicção filosófica que agora as cito: "Primeiro, a partir de suas palestras", ele escreve:

eu desenvolvi a convicção que me deu a coragem de escolher a filosofia como profissão de vida, pois que a filosofia também é um campo de trabalho sério, que também ela pode, aliás deve, ser cultivada no espírito da ciência mais rigorosa. A objetividade pura com que ele lidava com todos os

problemas, a retomada das fontes originais de todos os conceitos filosóficos em sua intuição, tudo isso me encheu de admiração e me deu confiança.

Foi dessa forma que Husserl falou de seu mestre, e muitos iriam mais tarde dizer o mesmo sobre ele e sobre o papel que ele desempenhou em suas vidas. Com efeito, essas afirmativas de Husserl contêm toda a sua crença. O que o levou à filosofia, ele disse, foi a convicção de se tratar de um campo de trabalho sério. Isto é, era isso que poderia atraí-lo e o que, a seus olhos, dava dignidade à atividade científica ou a toda e qualquer atividade. Repetidas vezes, ele enfatizou em seus livros que horas de dedicação eram necessárias e que não se deveria medir esforços para chegar à verdade, e ele achava bom que fosse assim. Apenas a conquista árdua lhe era confiável. Fácil de alcançar seria apenas a aparência (*Schein*). Ele desconfiava das conclusões rápidas e odiava os jogos intelectuais.

Uma espécie de ética prussiana-ascética orientava-o, além de ele também sustentar, como austríaco e judeu, uma estima política e cultural pela Prússia, em contraposição a seu professor Brentano, que preservou sua antiga antipatia sul-alemã. O rigor do conceito de dever prussiano, a autodisciplina decorrente dele, correspondia à própria natureza de Husserl.

O compromisso citado com Brentano significa ainda que a filosofia poderia e deveria ser tratada no espírito da ciência mais rigorosa. Essa possibilidade, a que ele teve acesso e que logo assumiu como seu dever pessoal, o de elevar a filosofia ao nível de ciência rigorosa, tornou-se o ideal norteador de sua vida. Da matemática, ele trouxe consigo o parâmetro do rigor científico, e sua decisão ambiciosa de não se contentar com a filosofia sem um pequeno grau de evidência foi fundamental na aplicação desse parâmetro na nova disciplina. Ele acreditava ter encontrado no método fenomenológico o caminho para seu objetivo. Com base nesses pressupostos, ele formou seus alunos. Não seria tolerada nenhuma teoria imposta desde acima. Cada etapa de pensamento tinha que ser baseada no espírito científico.

Em 1911, Husserl expôs minuciosamente sua ideia da filosofia como uma ciência rigorosa em um ensaio intitulado “A filosofia como ciência de rigor – um manifesto genuíno”. No texto, ele combate duas formas filosóficas equivocadas: por um lado, o naturalismo e, por outro, o historicismo e a filosofia da visão de mundo (*Weltanschauungsphilosophie*). No que diz respeito a esta última, Husserl não nega o seu valor humano, que ele chama de sabedoria, mas quer distingui-la da

filosofia científica, que seria a única a fornecer conhecimento. O apagamento da distinção entre as duas, ele escreve, "só poderia levar a afrouxar e enfraquecer o instinto científico e a favorecer uma literatura pseudocientífica, que carece de sinceridade intelectual. Aqui não há compromissos, mais do que em qualquer outra ciência".

Sem dúvida, segundo Husserl, o objetivo das ciências é fornecer a verdade completa, no infinito, enquanto a filosofia da visão de mundo deve oferecer algo acabado para realizar sua tarefa. Husserl fala daqueles "que querem dispor de seu sistema e com o tempo suficiente para ainda poderem viver segundo ele"²⁵¹, e confronta-os com as renúncias do pensador científico, ciente de apenas poder contribuir com uma parte da tarefa infinita em sua vida. "Mas", diz Husserl, "somente quando prevalecer a distinção decisiva de uma e da outra filosofia, a filosofia reconhecerá como imperfeito aquilo que muitas vezes nela se louva ou até se imita – a profundidade (*Tiefsinn*). A profundidade é um sinal de caos que pretende transformar a ciência autêntica em um cosmos, em uma estrutura simples, completamente nítida e dissolvida. A verdadeira ciência, até o ponto que sua verdadeira doutrina alcança, não conhece o sentido profundo. Esta é uma questão de sabedoria; à teoria de rigor é que cabe a nitidez e a clareza de conceitos. Transformar as concepções profundas em formas precisas e racionais é o processo essencial de reconstituição de uma ciência de rigor". A profundidade iria confrontá-lo em sua própria escola filosófica.

Quanto à outra filosofia contraposta por Husserl, o naturalismo, ele a aborda na delimitação lógica na forma (*Gestalt*) que ele nomeia de psicologismo. Husserl conduz essa oposição no primeiro volume de suas famosas *Investigações lógicas*, publicadas no ano de 1900. Lá, ele expõe o psicologismo em suas consequências como relativismo cético e, portanto, como uma revogação do sentido da verdade objetiva. Nesse subjetivismo, ele identifica o fracasso fundamental da modernidade (*Grundgebrechen der Moderne*). No encontro de Husserl com o ceticismo filosófico, repete-se uma situação antiga e simbólica da história intelectual, uma contradição que é enfrentada repetidas vezes, em grandes intervalos de tempo, na reconquista do significado da verdade. Trata-se do encontro de Sócrates com a sofística. No combate contra sua interpretação subjetivista do conhecimento

²⁵¹ A citação acabaria aqui, mas não há fechamento de aspas no original.

humano como mero ponto de vista, Sócrates descobriu o conceito, e, em seus rastros, Platão descobriu a ideia, e assim que se deu o primeiro fundamento da ciência ocidental. Essa constelação básica de conhecimento é revista de acordo com a necessidade. E essa origem deve ser renovada de tempos em tempos, pois o conhecimento é algo fundamentalmente ameaçado. Em sua luta contra o psicologismo, Husserl redescobre a ideia platônica em um estágio mais avançado do conhecimento. Ao exigir que a psicologia retorne à sua posição de mera ciência fatural, ele aponta para a diferença fundamental entre o conhecimento dos fatos e o conhecimento do ser, entre a intuição (*Anschauung*) empírica e a pura.

Ele introduz na filosofia um novo conceito, extremamente rico, de intuição (*Anschauung*), como a última e a única fonte de todo o conhecimento, como a prova de qualquer afirmação legítima. Ao fazê-lo, ele renova o significado original da palavra grega *theoria*, que não significa nada além de intuição (*Anschauung*).

O entendimento de que a lógica não estaria sob leis da natureza, mas sob leis do sentido (*Sinnsgesetzen*), leva Husserl à elaboração radical de que a consciência não seria, a princípio natural, mas, como disse, o contraponto de toda a natureza, e essa distinção radical entre mundo e consciência foi o que lhe permitiu desenvolver o conceito de consciência pura e livre da natureza. Nele, Husserl encontrou um campo de fenômenos ideais, no qual é constatado, para a consciência e em atos de consciência, toda a objetividade do mundo, tanto o mundo da experiência cotidiana quanto o da física. O sentido da objetividade constrói-se, antes de tudo, nessas manifestações da consciência pura. Descrever as manifestações interiores da consciência pura na intuição de essência (*Wesensschau*²⁵²) e na análise é a tarefa da fenomenologia fundada por Husserl.

O relato do encontro do então jovem filósofo Max Scheler com Husserl é um exemplo do grande impacto que o pensamento de Husserl provocava; aliás, o jovem também era descendente de judeus ou de “meio-judeus”. Os dois sentaram-se lado a lado em um jantar antes das *Investigações lógicas* ganharem fama. Husserl falou de suas ideias para Scheler durante a noite toda. Quando alguém se sentava

²⁵² Essência, *Wesensschau*, é uma palavra da fenomenologia que, traduzindo em termos comuns, seria algo como “observação da essência”, mas que tem diferentes sentidos nas fenomenologias de Husserl e Hegel; em Husserl, a fenomenologia seria a ciência, doutrina que parte da observação espiritual da essência dos objetos ou das relações e que defende a observação da essência espiritual-intuitiva (em lugar do conhecimento racional); em Hegel a fenomenologia é a ciência, doutrina que põe em ordem escalonada as formas fenomênicas do espírito (absoluto) que se desenvolvem dialeticamente e que defendem o desenvolvimento histórico-dialético da consciência humana. N.T.

ao lado de Husserl, era ele quem sempre discursava, e que Scheler tenha se silenciado é significativo, pois o jovem também gostava de um monólogo. A consequência foi que Scheler recolheu seu primeiro livro, recém-concluído, da gráfica, destruiu-o, recomeçou do início e aderiu à escola fenomenológica.

De maneira geral, com seu ideal de conhecimento inserido na tradição clássica dos esforços para buscar a verdade (*Wahrheitsbemühungen*), cujo princípio orientador (*Leitmotif*) é a relação essencial entre a essência e o ser (*Wesen und Sein*), Husserl defende que o verdadeiro ser é o correlato essencial da razão, e a razão é o real correlato do ser, e que, assim, a razão constituiria o próprio ser do homem, sua maior possibilidade e o seu maior dever. – É por isso e não por consistir, por acaso, no que o distinguiria do animal. Essa é a mais importante condição da parênese²⁵³ filosófica a partir de sua origem grega. A sempre nova formulação das relações entre razão e ser é, de certa maneira, o conteúdo de todas as viradas filosóficas na tradição contínua do pensamento. Trata-se da autoconsciência²⁵⁴ (*Selbstbesinnung*) da razão, autocompreensão da compreensão (“*Selbsterkenntnis der Erkenntnis*”²⁵⁵), com base na prevalência antológica (*anthologischen*) e, assim também, antropológica da razão. Nesse sentido e em contraste com as ciências positivas que se desenvolvem por meio da adição de resultados parciais, a filosofia retorna sempre ao mesmo ponto e, na maioria das vezes, justamente nos momentos de sua renovação decisiva.

Nesse amplo horizonte está Husserl, mas os conceitos orientadores da tradição que se renovam em seu pensamento estão, para ele, submetidos a uma Ideia maior, que apresenta uma origem completamente diferente e não é propriamente filosófica, pois o fundamento ético e pessoal da filosofia era o próprio Husserl. A ideia da responsabilidade individual absoluta, “a humanidade e a vida real em uma responsabilidade individual radical”, não devem ser separadas. Portanto, também a responsabilidade individual científica não pode ser separada de um todo da responsabilidade da vida humana. Da ideia da responsabilidade absoluta de cada vida sobre si deriva a noção de uma última autojustificação ou legitimação própria (*Selbstrechtfertigung*), que é delegada aos homens e que também lhes é possível. Já

²⁵³ Exortação, discurso moral, admoestação, discurso moral sobre a vida prática.

²⁵⁴ Em outros artigos é traduzido também como “consciência de si” ou “auto-reflexão radical” ou “autoconhecimento do conhecimento”.

²⁵⁵ No original.

que a razão é a essência fundamental (*Grundwesen*) do homem, a maior legitimação própria (*Selbstrechtfertigung*) seria a legitimação própria da razão por si mesma. Legitimação própria (*Selbstrechtfertigung*) por meio da razão, isto é, o autoconhecimento do conhecimento. E justamente a legitimação é a maior ideia da filosofia, trata-se de uma ideia *transfilosófica*.

Nesse conceito da legitimação própria (*Selbstrechtfertigung*) absoluta surge um impulso elementar de origem judaico-cristã na série clássica. Que cada vida tenha de se legitimar em absoluto por si mesma, prestar suas próprias contas, este é um pensamento que volta à contemplação do ser e de suas próprias vontades e que é enraizado, em última análise, em uma concepção religiosa da humanidade. Que, no entanto, essa responsabilidade consista na razão e que a legitimação seja precisamente a legitimação da razão de si mesma, isso não está de maneira nenhuma na origem da ideia da legitimação, mas oscila entre as condições clássicas de predomínio antológico (*anthologischen*) da razão, por meio do qual o homem pode alcançar o verdadeiro ser e, assim, ao mesmo tempo, o seu próprio ser verdadeiro (*wahren Sein*). Só por meio dessa condição, ou seja, com base no ser autárquico da razão, a legitimação absoluta torna-se uma possibilidade própria do homem para si, enquanto a ideia da legitimação como tal estaria de fato em contraposição ao conceito da autarquia. Mas, que o agir da razão seja submetido a essa ideia é, por sua vez, um elemento heterogêneo no sistema de conceitos do puro interesse da razão.

Da forma que eu enxergo, esse princípio moral da legitimação como maior ideia da filosofia foi primeiro apresentado por Husserl na tradição da justificativa da razão (*Vernunftsbegründung*), ao menos pela primeira vez com essa expressão e energia. Sua particularidade, esse princípio como princípio da filosofia, só pôde vir à luz por meio de uma justaposição com outros conceitos de verdade da história da filosofia, que eu não conseguirei demonstrar aqui. Encontraríamos, por exemplo, em Aristóteles a verdade como duração e continuidade em contraposição ao transitório; em Descartes, a verdade como garantia; em Hegel, a verdade como autorrealização da razão. Em todos, encontraríamos um elemento do *daemon* e do trabalho de acabamento (*Vollendarbeit*). Por sua vez, o conceito da legitimação como maior sentido da verdade e, assim, como a maior ideia da filosofia, emergiu das fontes profundas da consciência de Husserl.

Verdade quer dizer tornar verdade, tornar verdade por meio do esclarecimento do pensamento sobre si mesmo, por meio da realocação da própria certeza, por meio da recuperação de suas fontes últimas. A conexão desse ideal de legitimação com o ideal tradicional da *theoria* e do conceito de sujeito resulta no caráter particular do *ethos* filosófico de Husserl. Aquele impulso moral, ou até moralístico (*moralistische*), justifica o *pathos* implacável, a quase extenuada obstinação de sua vontade de conhecimento e a constante demanda de radicalismo. Ele explica camadas inteiras de seu uso da linguagem, mas também traços essenciais do conteúdo de seu sistema. Isso será demonstrado por sua ideia de ciência rigorosa, que, em última análise, é um conceito moral, por seu conceito de método, por seu conceito de fenômeno e de intuição, que aqui, ao menos, figuram como palavras-conceito, fenômeno e intuição (*Anschauung*).

Fenômeno, aparição (*Erscheinung*) é o que se mostra, o que se apresenta ao sentido, o que é evidente para uma determinada contemplação e o que é verdadeiro, no que se refere a uma verdadeira e atual intuição (*Anschauung*). Fenômeno e intuição (*Anschauung*) são, portanto, conceitos correlativos. Fenômeno é o modo de ser (*Seinsart*) original de todos os objetos como objetos da consciência, e não há outros objetos além desses. Intuição (*Anschauung*) é a relação original, o acesso original a eles, portanto também a forma de restaurar sua verdade original.

Segundo Husserl, o princípio de todos os princípios é: “cada intuição originária que se doa é uma fonte de legitimação do conhecimento. Tudo o que nos é apresentado de forma original na intuição deve ser apreendido como se doa, mas também somente nos limites em que se doa”. Portanto, para acessarmos a verdade, devemos procurar obter uma intuição (*Anschauung*) completa, isso não significa nada mais do que a recuperação da intuição originária que havia resultado no objeto, a [nova realização²⁵⁶] de sua primeira constituição intuitiva.

O conceito, por assim dizer, ótico do objeto e o conceito ótico do conhecimento são de origem grega; mas do ideal de intuição (*Anschauung*) dos gregos derivou-se, em Husserl, o dever da intuição (*Anschauung*) para a legitimação do pensamento. Os conceitos são sentidos que foram originalmente elaborados a partir de certa intuição (*Anschauung*), mas que perderam sua integridade por conta da estrutura simbólica da consciência, ou seja, se tornaram vazios de intuição

²⁵⁶ Há um erro de grafia na palavra, no original, mas a tradutora escolheu por bem traduzir o significado mais aproximado.

(*anschauungsleer*). Todo discurso humano consiste em tais sentidos simbólicos de palavras. É o dever da verdade cumpri-las novamente e, assim, renová-las e legitimá-las em seus sentidos. Os conceitos devem ser trocados por intuições (*Anschauungen*), seus significados devem ser realocados. O método fenomenológico é a tentativa de legitimação por intuição (*Anschauung*).

Minhas senhoras e meus senhores. Isso é, ao mesmo tempo, grandioso e ingênuo. A ingenuidade está na premissa, na crença inquestionada que o que importaria ao homem seria acessível à intuição (*Anschauung*) e a uma intuição (*Anschauung*) a distância de uma consciência pura, neutra e transcendental. Está na premissa ou a crença que o sujeito teórico, para o qual a realidade estaria entre parênteses e que teria se retraído dela, segundo Husserl, pudesse defender todo o sujeito humano e se implicar no todo do conhecimento (*Wissen*), ou que o passível de conhecimento fosse realmente o que vale a pena conhecer (*Wissenswert*). O próprio método significa um estreitamento com um tipo de objetividade (*Gegenständlichkeit*), que pode ser encontrada nessa redução.

Antes que eu me volte à provocação feita pelo principal aluno de Husserl a ele, chego ao prometido assunto pessoal: “Que tipo de pessoa era Husserl?”. Isso tem que ser tratado, de certa maneira, de forma anedótica, o que provavelmente será uma alternância bem-vinda às complexas linhas de pensamento apresentadas aqui. Eu já tinha dito que a impressão que Husserl provocava como professor era forte, mas envolvia também certos traços peculiares. Primeiramente, posso afirmar que Husserl foi um professor universitário alemão como os descritos em livros. Seus ensinamentos eram de natureza monológica. Sua verdade era fixa, e, a partir do momento em que ele a estabelecia, uma real discussão com outros não era mais possível, além de lhe ser completamente desinteressante. A concentração totalmente unilateral e inabalável dedicada à verdade que ele deveria oferecer era a sua força e a sua fraqueza, um traço quase solipsista que ele compartilhava com certos filósofos alemães, mas que, para ele, tinha algo de impassível através do *pathos* moral que se relacionava com a sua crença na própria verdade. Determinados traços que conferiam uma espécie de ortodoxia, algo judaico em seu completo desprendimento de todos os elementos da cultura judia, eram inconfundíveis. Em seu período na cidade de Göttingen, que precedeu sua estadia em Freiburg, ele era chamado por seus estudantes de “o rabino de Göttingen”.

O professor catedrático alemão tinha a obrigação de ministrar seus cursos obrigatórios, também sobre assuntos que ele não escolhia. Uma dessas disciplinas obrigatórias era sobre a história da atual filosofia. Nada era mais distante de Husserl do que a história da filosofia, pois a verdade não estava interessada nos equívocos do passado. Porém, a disciplina sobre a atual filosofia a partir de Descartes era especialmente dramática e permanece inesquecível para mim. O assunto principal era a abordagem de cada um desses filósofos desde Descartes, que eram especialmente interessantes para Husserl por serem filósofos da consciência, por ele os aproximar da consciência do homem, o sujeito do conhecimento, ao centro do interesse filosófico. A abordagem de cada pensador, seja Descartes, Locke, Barth, Hume, sempre se concluía com a frase estereotípica: “Apenas a atual fenomenologia apresenta a real resposta à essa pergunta ou consegue ver o objeto corretamente”. Nunca ‘eu’, ‘eu’ não existia, mas havia uma doutrina que era verdade e que, coincidentemente, se encaixava com o que ele tinha para falar. Ele dizia, portanto: “Apenas a nova fenomenologia”. Ele era completamente ingênuo no que dizia respeito a isso. Tratava-se da ingenuidade decorrente da certeza na própria convicção, a completa ignorância de todo o resto e a alienação do mundo (*Weltfremdheit*).

Um dos meus amigos perguntou a Husserl em uma conversa filosófica sobre seu método e a exigência da justificação de cada afirmação, de cada conceito, em uma verdadeira intuição (*Anschauung*): “E quanto a Deus como objeto possível de reflexão filosófica?”, e Husserl respondeu: “Sim, se ele for um fato, então o descreveremos; se ele não for um fato, ele simplesmente não será objeto”.

Sua ingenuidade estendia-se também a áreas para além da filosofia. Quando um de seus alunos lhe contou na década de 1920 sobre a vida noturna de Berlin (aqueles entre vocês que também vivenciaram ou observaram algo dela nos anos 1920, poderão imaginar alguma coisa a respeito), e mencionou a prostituição, Husserl interrompeu-o com: “Mas não é possível na cidade de Hegel e de Schleiermacher”. Revela-se a completa inocência do filósofo, também nos assuntos políticos. Ele era antiquado e de um patriotismo ou nacionalismo alemão ingênuo e inquestionado. Após ser estabelecido que ele era um professor universitário alemão com um lugar próprio, e contando com apoio na vida universitária para o bem do espírito alemão, não foi mais permitido qualquer questionamento. Após o Tratado de Versalhes, ele dizia sem pudor que os franceses eram uma nação maldita.

Uma vez, um estudante americano, que veio dos Estados Unidos a Freiburg para estudar com Husserl e que, mais tarde, se tornou divulgador da fenomenologia nos Estados Unidos, fundador da Associação Fenomenológica e da revista sobre fenomenologia – professor Marvin Faber –, lhe disse que passaria o feriado de Pentecostes em Paris, para conhecer a cidade. Husserl replicou: “Não vá para aquela cidade horrorosa”. E Berlim era a cidade de Hegel e Schleiermacher, onde não havia prostituição. Toda essa inocência, ingenuidade infantil e alienação da realidade eram fundidas a uma grande pureza, uma pureza verdadeira e um compromisso com o ideal do pensamento. Tratava-se de uma combinação que não seria possível em qualquer outro lugar e, provavelmente, não será mais possível. Tanta ignorância e inocência não são mais sustentáveis, até mesmo na mais rígida auto-alienação de um teórico.

Entre aqueles que aderiram a Husserl e que demonstraram talento, havia um que estava determinado a provocar um grande choque na filosofia, e aqui eu não me refiro somente à filosofia alemã, mas à filosofia europeia. Ele queria, ao mesmo tempo, provocar um choque humano nos filósofos, abalando a crença na influência enobrecedora da filosofia: tratava-se de Martin Heidegger, que procurou Husserl já como jovem filósofo. Ele não era originalmente seu aluno, mas o de von Ritter, na cidade de Heidelberg; porém chegou a Husserl e se formou com ele em Freiburg durante a Primeira Guerra Mundial. Não é possível imaginar uma oposição maior, no entanto demorou muito tempo para que Husserl mesmo a percebesse.

Heidegger encontrou algo em Husserl que o estimulava provisoriamente, o apelo da coisa (*Ruf zu den Sachen*), o rigor implacável da investigação, a consciência fenomenológica, como se pode chamar, a saber, a audácia de lidar com as coisas. Isso comoveu Heidegger. No entanto, ele não vinha da tradição humanista da *ratio*. Ele era de origem germânica e rural do sul da Floresta Negra. Originalmente destinado à profissão de padre, ele abandonou o seminário eclesiástico e tinha uma natureza meditativa, investigativa e inquieta. Algo sombrio o marcava. Husserl era transparente; não havia nada de oculto em Husserl. Heidegger era e continua sendo enigmático. Husserl era indulgente e, de certa maneira, inofensivo. Até mesmo em seu filosofar, não havia quaisquer questionamentos dos pressupostos decisivos do pensamento ocidental, eles deveriam ser apenas renovados e fundamentados em uma base mais segura, melhor e mais estável.

Heidegger oferecia uma provocação a toda tradição humanista e racional do pensamento ocidental desde os gregos. Tratava-se de um acontecimento elementar, não um prosseguimento ou uma regeneração da tradição, como em Husserl, mas uma subversão da própria tradição e com uma extensão muito mais profunda do que a de Husserl. Para Heidegger, o sujeito teórico (*theoretischer Subjekt*) não é o homem real. O sujeito teórico é secundário, [...] [sic], derivado, irreal (*uneigentlich*). O real sujeito é o homem aspirante, desejoso, preocupado consigo, temeroso de si, um ‘eu’ ameaçado pela morte, e não o ‘eu’ transcendental da consciência pura. O veículo real do conhecimento do saber não é a intuição (*Anschauung*), não a intuição fria, objetiva e distanciada, mas a resolução (*Entschlossenheit*), o engajamento em situações de decisão. O interessante no filosofar não é o que é válido para todos, o impessoal da razão, mas o altamente pessoal; não o ser ideal, mas o *Dasein* existencial.

Ainda assim, Heidegger começou sua carreira acadêmica como discípulo de Husserl e foi estimulado por ele. A sua primeira grande obra, destinada a subverter a filosofia, *Ser e tempo*, foi publicada em 1926 e dedicada em testemunho de admiração e amizade a Husserl. E o professor, que não lia os escritos dos outros, mas que, de qualquer maneira, lia as dedicatórias e pelo menos entendia o suficiente para perceber que um dos seus alunos era importante e o amava como um filho, imaginava: este é o que vai dar continuidade à minha obra.

Foi uma senhora em Freiburg, Senhora Eucken, a nora do conhecido filósofo Rudolf Eucken e esposa de um professor da Universidade de Freiburg, o filho de Eucken, e que era amiga de Husserl, quem permaneceu fiel a ele enquanto outros o abandonaram. Foi ela quem lhe disse no final dos anos 1920 ou começo dos anos 1930: “Mas, Senhor Husserl, o homem está completamente contra o senhor, se opõe a tudo o que o senhor quer”. Foi por isso que Husserl se sentou e se empenhou em estudar *Ser e tempo*. Sucedeu-se a tragédia – que também foi relatada – que, em uma reunião de esposas de professores, a Senhora Husserl, esposa do professor a essa altura emérito, disse à Senhora Heidegger, esposa do sucessor de Husserl à cátedra filosófica em Freiburg: “Meu marido diz que o seu marido deveria retornar a ele na Escola”. Mas tudo isso é inofensivo.

Os antecessores espirituais de Husserl eram Platão, Descartes, Kant. Os de Heidegger eram Agostinho, Kierkegaard, Nietzsche. Com a menção ao nome de Nietzsche, os senhores irão perceber que aqui algo estava em jogo, era

simultaneamente algo que estava preparado para, ou ao menos tinha a possibilidade de, se identificar com o violento, que não recusaria o terror, mas talvez o admitiria como algo grandioso, como o apelo do destino, como algo para espíritos fortes. Para tanto, insere-se a filosofia da resolução. A existência resoluta (*entschlossene Dasein*) é o real *Dasein*; é o irresoluto *Dasein* que é o *Dasein* irresoluto ²⁵⁷ [sic]. O *Dasein* observador e contemplador, o *Dasein* em espera é o irreal (*uneigentliche*); o *Dasein* que se compromete com seu destino conquista a si mesmo.

No entanto, o conteúdo dessa resolução não está de modo algum predeterminado nesse filosofar, já que o campo dos valores objetivos, que poderia ser derivado da razão, já não é mais o reconhecimento, trata-se da própria resolução (*Entschlossenheit*), é a certeza (*Entschiedenheit*) em si mesma. Trata-se da disponibilidade ao destino em si, que leva à existência real e, assim, à conquista da verdade do homem. Ou melhor, enquanto para Husserl o conceito de verdade é a própria verdade, a legitimação como vimos, para Heidegger a verdade está na resolução (*Entschlossenheit*), é algo que se manifesta como destino, não é algo que pode ser descoberto através da contemplação, que se acessa ou ao qual nos submetemos.

Veio o ano de 1933, e Heidegger filiou-se ao movimento nacional-socialista. Ele já manifestava simpatias ocultas, como seria revelado mais tarde. Sua esposa já era declaradamente nacional-socialista há alguns anos; ela vinha de certo grupo do movimento da juventude alemã e frequentava celebrações de solstício e comemorações semelhantes. A Senhora Heidegger era extremamente desagradável com um grande número de estudantes judeus que rodeavam seu marido – afinal os judeus também entendiam que algo importante estava se desenvolvendo ali –, e Heidegger também se tornou desagradável.

Em 1933, Heidegger declarou-se publicamente e foi promovido ao cargo de reitor da Universidade de Freiburg pelos nazistas. Ou seja, ele não se tornou reitor seguindo o procedimento correto ou foi nomeado pelas autoridades acadêmicas, mas chegou à reitoria pelo princípio do *Führer* e foi indicado diretor da Universidade de Freiburg. Como tal, ele queria contribuir para a regeneração da universidade alemã.

²⁵⁷ No original: : “Es ist das entschlossene Dasein, das das eigentliche Dasein ist, ist das unentschlossene Dasein, das das unentschlossene Dasein“.

No que diz respeito à sua relação com seu antigo professor, o conceituado e já idoso Husserl, que o tinha indicado à sua cátedra como sucessor, desde a sua tomada de poder em diante, Heidegger não via mais Husserl, não o cumprimentava na rua, não direcionava mais a palavra a ele em Freiburg – cidade que ficara famosa pela filosofia por conta de Husserl. Heidegger o deixou sozinho, até que, em 1938, o velho professor veio a falecer também solitário.

Um de seus atos como reitor foi publicar um decreto que proibia o acesso às instalações universitárias e a utilização da biblioteca a Husserl e a outros não arianos. Agora, para sermos precisos já que se trata de acusações sérias, Heidegger afirmou posteriormente em uma conversa privada que fora utilizada uma assinatura de carimbo no decreto, como de costume, e que ele não soubera de nada antes da emissão. Isso é possível. No entanto, é um fato que Husserl adoeceu e faleceu em 1938. Ele tinha, se não me engano, 79 ou 78 anos. Inacreditavelmente foi a Senhora Heidegger, originalmente nacional-socialista, que falou ao seu marido: “Martin, você precisa visitar o velho senhor, ele está doente e vai falecer”. E Heidegger, Martin, foi acometido por uma doença que se tornou sua fuga. Ele adoeceu com febre e ficou acamado até depois da morte de Husserl e de seu enterro. E desde a cadeira filosófica da Universidade de Freiburg, o filósofo titular, aluno de Husserl, e seu sucessor, não disse uma palavra sobre o fato de que a figura mais importante na vida filosófica da Alemanha da geração anterior havia falecido. Esses fatos são trágicos.

Os documentos a respeito das atividades de Heidegger nos anos de sua reitoria estão agora disponíveis em livro. Não foi publicado na Alemanha, mas na Suíça. Vou ler para vocês duas declarações de Heidegger: “Estudantes alemães!” (de novembro de 1933, ou seja, no novo ano acadêmico que iniciou no primeiro ano após a chegada de Hitler ao poder²⁵⁸). “Estudantes alemães! A revolução do nacional-socialismo leva à perturbação completa de nossos Daseins alemães. Compete-vos, onde isso for próprio, serem e permanecerem aqueles que vão sempre à frente, que estão sempre prontos; aqueles que são sempre tenazes e que não deixam de crescer. A vossa vontade de saber procura experimentar o que é

²⁵⁸ Hitler chegou ao poder em janeiro de 1933, mas ainda não havia conquistado todo o parlamento; houve uma “eleição” em novembro, na qual o partido de Hitler concorria apenas com os “permitidos” pelo Nacional-Socialismo. O discurso de Heidegger aos estudantes, e depois à população de Freiburg, é um convite ao voto no *Führer* para a consolidação dos nazistas.

essencial, simples e grande. Tarda que façais face tanto ao que constrange no imediato como que ao que compromete ao longo prazo. Sêde firmes e exigentes em suas demandas. Permanecei lúcidos e seguros do que recusais. Não perverteis o saber que adquiristes em vã posse pessoal. Preservai-o como a necessária primeira posse de um homem que dirige em cada função popular do Estado. Não podereis mais ser simples ouvintes, imponde-vos o dever de participar, pela ação comum, da criação da futura universidade em que se formará o espírito alemão. É preciso que cada um comece por pôr à prova e justificar cada dom natural e cada vantagem social. Isso acontece graças à potência com que se empenha sem tréguas a luta de todo o povo por si mesmo. Que diariamente, hora a hora, se fortaleça a fidelidade da vontade de obedecer. Que cresça em vós incessantemente a coragem de vos sacrificar para salvar o essencial e fazer com que se eleve a força mais íntima do nosso povo no seu Estado. Que os dogmas e as ideias não sejam as regras de vossa existência (*Dasein*) – o título de um dos livros de Husserl era “Ideias” e estava relacionado a Platão – que os dogmas e as ideias não sejam as regras de vossa existência (*Dasein*), o próprio *Führer*, e apenas ele, é a realidade alemã presente e futura, e a sua lei. Aprendei vós a conhecer cada vez mais profundamente, a partir de agora, tudo exige decisão e todas as ações, responsabilidade. *Heil* Hitler! M. Heidegger, Reitor”.

Há também um boletim: “Concessão de descontos a estudantes da escola superior Badischen Hochschule – aos estudantes que integraram, nos últimos anos, as organizações SA, SS ou grupos paramilitares em conflitos para elevação nacional, mediante apresentação de certificado de seus superiores, deve ser dada consideração especial na concessão de benefícios, isenção de taxas, bolsas de estudo etc. Os estudantes do item discriminado acima são estudantes de origem não-ariana, no sentido do parágrafo três do decreto para a restauração do funcionalismo público, entre outros. A proibição da concessão de descontos também será aplicada aos estudantes de origem não-ariana que tiverem pelo menos um dos pais e dois avôs de origem ariana e cujos pais lutaram na Guerra Mundial no front pelo *Reich* alemão e seus aliados. Da proibição são apenas exceção aqueles de origem não-ariana que lutaram, eles mesmos, no front ou cujo pai faleceu na Guerra Mundial no lado alemão”.

Minhas senhoras e meus senhores. Tudo isso é muito triste e se tornou público de muitas formas. Permitam-me, no entanto, ainda concluir com dois

pontos que se referem especificamente ao nosso assunto, isto é, a Husserl e a Heidegger. O primeiro relaciona-se a Heidegger pessoalmente. O mesmo Heidegger que, aliás, pouco tempo depois rompeu com os nazistas. Ele era um homem obstinado e recusou uma proposta de seus editores na reedição de *Ser e tempo* nos anos 1930, a então a sugestão de seu editor Niemeyer, em Halle, de retirar sua dedicatória a Edmund Husserl “Em testemunho de admiração e amizade”. Esse é um dos paradoxos. Muito embora tenha se comportado de maneira abominável – de maneira abominável em todos os aspectos com relação a Husserl –, ele expressou de novo a espécie de teimosia e de orgulho ao afirmar: “Não, essa é, afinal, parte da minha biografia. Eu, Heidegger, publiquei este livro no ano 1926 com dedicatória a Husserl em testemunho de admiração e amizade. Foi impresso desta forma e, da maneira que foi impresso, deverá permanecer, independente de hoje ser conveniente ou não”. Também é necessário narrar esse lado.

E agora, de novo, o lado negativo. Depois de 1945, quando aqueles – aqueles interessados em que Heidegger pudesse continuar atuando como filósofo na Alemanha, que sua potência filosófica não fosse calada com a queda do nacional-socialismo – quando eles lhe recomendaram, sobretudo por conta da consciência, não só por causa da avaliação de que ele agora deveria prestar uma declaração pública, uma retratação pública, ele também se recusou a fazê-lo. Assim como tinha se recusado a cortar a dedicatória a Husserl, ele também rejeitou negar qualquer coisa que ele já tivesse dito ou que já tivesse sido publicada. E no decorrer do desenvolvimento de sua filosofia, que já não era mais a de seu tempo, ele sempre fez questão de tentar provar de maneira forçada o que sempre tinha afirmado, que não haveria nenhuma contradição com nada que já tivesse dito. Tudo isso está em *Ser e tempo*, vocês simplesmente não perceberam, mas eu sempre soube. Tudo segue na mesma direção.

É peculiar que aqui está um homem que, à sua maneira, se manteve alheio à realidade do século XX, no qual forças demoníacas estavam em ação; que, a seu modo, abriu dimensões de percepção que talvez não fossem acessíveis sem tanta maldade e desumanidade; que, a seu modo, novamente manifestava essa obstinação solipsista que Husserl demonstrou de forma muito mais digna e inocente. Também Husserl afirmaria que todo o desenvolvimento de seu pensamento seria apenas uma progressão consistente de seu início, a partir do ponto que ele alcançou em 1900 com suas investigações fenomenológicas.

O outro ponto que eu tenho a complementar ao assunto é mais relevante. Para aqueles que enxergaram Heidegger como um evento decisivo para a filosofia e para a possibilidade do filosofar, a atuação de Heidegger no período nazista não é algo fácil de ignorar, e não tanto como decepção humana. Muitas pessoas erraram, e também pessoas inteligentes. O que não dá para relevar é que se trata de uma tragédia da filosofia, ou melhor, uma vergonha da filosofia. Pois havia a noção, quero dizer, de Platão a Husserl, que a dedicação ao espírito, que a aspiração da verdade, que o descobrimento e a orientação pelo ser verdadeiro melhoraria a alma, que a dignificaria, que impediria que as pessoas chegassem ao mais baixo, ao horror. Heidegger forneceu a prova que nunca antes tinha sido ofertada, que ali algo estava errado, que se pode ser um pensador e, ao mesmo tempo, um homem vil. Como isso é possível, minhas senhoras e meus senhores, esse enigma eu ainda não solucionei, mas trata-se de um enigma horrível que Heidegger nos deixou.

47 17-3-3

HUSSERL UND HEIDEGGER

Meine Damen und Herren,

Das Thema, wie Sie wissen, ist HUSSERL UND HEIDEGGER. Dies ist aber keine akademische Vorlesung ueber die Lehre zweien Philosophen, sondern eine zum Teil aus persoenlicher Erinnerung geschoepfte Erzählung von dem Verhaeltnis zweier Gestalten jenes geistigen Deutschlands, das in der Hitler-Macht und nicht ohne Zutun des einen von ihnen zugrunde ging.

Lassen Sie mich jetzt etwas ueber meine eigene persoenliche Verbindung mit diesen Personen sagen. Ich begann die Philosophie unter Husserl in Freiburg zu studieren und setzte meine philosophischen Studien unter Heidegger in Marburg fort, unter dem ich auch mein Doktorat erhielt. Diese beiden Figuren waren die entscheidenden Einfluesse in meiner philosophischen Entwicklung, wenigstens unter den lebenden Philosophen. Ich fuege noch eine persoenliche Tatsache hinzu, die mich besonders mit dem einen der beiden verbindet, obwohl ich mich philosophisch zu dem andern geschlagen hatte, naemlich zu Heidegger, wie es so viele Husserl-Schueler in einer bestimmten Zeit taten.

Als Husserl im Jahre 1938 starb, fiel es mir zu, in Jerusalem an der Hebraeischen Universitaet eine Gedaechnisrede auf Husserl zu halten, ferner eine kuerzere Rede am Jerusalemer Sender zu der gleichen Gelegenheit, und ich erlaube mir, aus der letzteren, nicht auf Hebraeisch, sondern auf Deutsch, den Anfang vorzulesen, der auch Anfang dieses Vortrags sein soll:

Anfang Mai starb Edmund Husserl, einer der Grossen der Philosophie unserer Zeit. Er starb in Freiburg, an dessen Universitaet er

Conferencia
Husserl und
Heidegger 28.
(2)

7.28

Carta ao primo Gerald Jonas, 1941²⁵⁹

Pal/8119

Gnr. JONAS H.

1º Pal. Ltd. A.A. Bty. R.A.

FORÇAS DO ORIENTE MÉDIO

Querido primo,

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

Primeiramente, espero que aceite minhas desculpas. Andei muito ocupado de fato, e estava frequentemente cansado demais ou com preguiça demais para embarcar na grande empreitada da escrita de uma carta que quando chegasse meses após ficaria estagnada e obsoleta, e na qual eu poderia de qualquer forma apenas contar uma fração do que há para ser contado. Mas agora creio que já seja hora de superar esses obstáculos externos e internos. Na verdade, já durante algum tempo sinto o forte impulso de prestar contas a alguém dos motivos subjacentes, a *raison d’être*²⁶⁰ de minha atual existência, e tenho um pressentimento de que esta carta que vou escrever – para meu e para seu benefício – se tornará um assunto longo. Para que possa compensar tantas cartas que fiquei devendo a você no passado.

²⁵⁹ Tradução André Stock, direto do original do Arquivo Hans Jonas – Konstanz Universität.

²⁶⁰ *Raison de ser*, em francês no original. N.T.

A notícia mais importante – embora agora já com nove meses – a respeito de minha vida pessoal está contida no endereço de remetente acima. Em outubro passado me alistei nas forças armadas britânicas, na defesa antiaérea. Minha unidade é a Primeira Bateria Leve Palestina Antiaérea, Artilharia Real. É composta completamente de voluntários palestinos. A língua oficial é, claro, o inglês, mas nossa língua social é o hebraico. Em minha opinião, é um grupo muito bom de indivíduos. Sou um dos mais velhos, tendo completado em maio passado o 38º ano de minha agitada vida. Como tenho minhas amizades selecionadas de longa data de outra geração, e de um nível social completamente diferente do de meus camaradas atuais, não encontrei entre eles exatamente amigos no sentido pleno do termo. Mas sou bem independente disso, e me dou bem com aqueles com quem tenho de compartilhar minha vida e meu trabalho. Você me conhece bem, embora já sejam 8 anos desde que nos vimos, e não vai ficar surpreso com o rumo que tomei. Para mim estava claro desde o início, ou mesmo desde muito antes, que eu não continuaria sendo mero espectador desta guerra que está sendo travada por tudo o que faz a vida valer a pena ser vivida por nós, e contra tudo o que mais detestamos – e tememos. Posso dizer que bem antes, e talvez de modo mais agudo que a maioria de meus concidadãos, percebi que esta é nossa guerra no sentido mais fatídico e inescapável: seja lutando ou não, para nós a vitória de Hitler significa total destruição – não só aqui, mas em todo lugar – a derrota dele é nossa única chance de sobrevivência. Apenas por este motivo, estamos irrevogavelmente unidos pela causa das Democracias, ainda que não compartilhemos ideais comuns. Quanto a isso, todos já percebem agora que elas vão muito além do mero escopo de uma forma de governo ou regime social: atingem a própria raiz de nossa civilização, as concepções básicas que moldam a estatura dos homens em nosso mundo. Nossa existência espiritual, não menos que a física, está em risco. E “nossa” nesta instância significa não a de um judeu separado, mas a que temos, em parte através de nossa própria contribuição histórica à herança ocidental, em comum com a Humanidade Europeia formada pelas tradições da antiguidade e do Cristianismo. Considerando estas questões mais amplas envolvidas – que valores estão em perigo e por quais contra-valores – chego ao ponto de chamar esta de uma guerra religiosa no sentido radical da palavra, apesar de forças sobrenaturais não estarem contestando isto. De qualquer maneira, o mundo em que eu como um ser moral sou capaz de respirar, está sendo desafiado totalmente, e em perigo mortal. Caso ele esteja condenado e

caia, não desejo sobreviver a ele – no evento improvável de que eu seja fisicamente permitido. Mas essas considerações não são para os muitos para os quais a ameaça material é suficiente: o caso sendo, para nosso povo, terrivelmente simples a este respeito.

Por esses motivos sempre me pareceu um imperativo de honra e também de interesse para nosso povo tomar parte integralmente nesta luta – e de maneira visível; e insuportável o pensamento de deixar outros lutarem nossas batalhas sem nós. Nada atormenta mais meus pensamentos, na primeira fase lenta e arrastada da guerra, que o medo de que isso possa acontecer – talvez não por nossa culpa, contra nosso desejo e vontade, e mesmo apesar de nossa declarada prontidão, mas não obstante para nossa vergonha indelével, pois o julgamento da História não considera intenções, mesmo que boas, mas apenas fatos, e pouco se interessa pelo que impediu as pessoas de voltarem-se uns contra os outros. De modo que pelo menos ao primeiro nada falte ou para que tenha voz suficiente, tentei desde o primeiro dia de guerra, junto com alguns amigos que pensam como eu, começar um movimento para máxima participação na guerra das gerações mais jovens de judeus deste país aos quais tivemos algum tipo de acesso, ao mesmo tempo tentando mobilizar as instituições públicas para a causa. Foi um assunto bastante solitário, e devido a nossos poucos recursos, não contou com muita publicidade. Além disso: não exatamente um empreendimento popular na atmosfera austera deixada pelos anos anteriores de problemas com a herança de decepções e desconfiança deles. Em um tempo futuro será possível para mim contar minhas não desinteressantes experiências nesta “campanha”, que serviu mais para ensinar a mim mesmo algumas verdades duras e sóbrias sobre as chances da iniciativa privada em nossos versáteis e bem-organizados tempo e sociedade. Além disso, havia duas partes para negociar, uma das quais inteiramente fora de nosso alcance, e esse fato deu um aspecto de certo modo irreal a nossos esforços. De todo modo, estávamos então à frente da opinião geral, creio que em ambos os lados, e tivemos a satisfação de ver, embora de forma alguma causar, ela vindo gradualmente para o lado do nosso ponto de vista. Pessoalmente, tive que esperar mais de um ano até que chegasse minha chance, ou seja, quando foi formada uma unidade aberta a pessoas de minha idade e não muito longe de minhas inclinações. Juntei-me a ela no dia de sua formação, e nem por um minuto me arrependi dessa decisão.

Incidentalmente, eu estava melhor preparado para a nova tarefa do que você pensaria, considerando minha vida e ocupação anteriores: “tecnicamente” pelo fato de que nos anos anteriores, durante os “tumultos” que eram na verdade uma guerra menor, eu tinha participado das atividades de autodefesa judaica como guarda especial, etc. e mentalmente pelo fato de que eu estava esperando esta guerra com crescente certeza durante todos esses anos problemáticos, procurando a tempestade nas nuvens que escureciam cada vez mais, e me preparando para o estouro a qualquer momento. Estava convencido de sua inevitabilidade, conhecendo como conhecia a natureza dinâmica das forças ameaçadoras. Via também de modo mais ou menos claro o confronto que se aproximava já na perspectiva geral para a humanidade que esbocei acima, sendo guiado por uma percepção anterior do que significa o nazismo espiritualmente, o desafio que ele contém para todo o nosso mundo. Na verdade, eu estava errado apenas em esperar que viesse muito antes do que aconteceu, provavelmente devido à impaciência de meus sentimentos. Pois não vou esconder que por minha parte eu realmente esperava pela oportunidade de ajustar as contas com a Alemanha. Vou ser bem franco com você sobre isso. A partir de 1933, tenho queimado com um desejo ardente de vingança, e não tenho vergonha de confessar que com a progressão do pesadelo monstruoso ano após ano, com o sofrimento crescente de nosso povo perseguido, afiado pelo humilhante senso de impotência, esse desejo de revidar e acertar as contas com os detratores de nossa dignidade humana se tornou a paixão dominante de minha vida. Confesso este sentimento prontamente, pois nunca compartilhei o preconceito de meus contemporâneos de coração mais suave ou refinado contra ele. Acho que é não só perfeitamente natural, mas também um motivo honroso e até mesmo moral contanto que esteja pronto para enfrentar seus próprios riscos e fardos. Sua veemência é uma medida da profundidade do ferimento e a vigilância da honra que recusa a deixar passar sua violação de modo impune. O sutil desprezo com o qual a “vingança” é encarada por tantas pessoas eu sempre suspeitei que vem mais da fraqueza, seja de sentimento ou de resolução, que de uma real superioridade. Não questionarei a atitude do verdadeiro cristão, a qual no entanto poucos realmente seguem, e muito menos aqueles que a usam para encobrir sua morosidade ou para evitar inconvenientes. A isso, pelo menos, prefiro a força emocional, e a fidelidade requerida para um ódio firme e durável que não se deixará adormecer no conforto de um porto seguro.

Sentimentos rasos da alma são como pequenas ondas na superfície de um lago, sem profundidade para ser movidas: daí vem muito da prontidão para “perdoar e esquecer” (da qual apenas o último elemento é verdadeiro) que gosta de se fazer passar por nobreza. Mas um senso de justiça mais agudo não consegue escapar dos sentimentos tão facilmente. Tenho certeza de que o amor é maior em quem também sabe odiar – onde estiver certo. O último elemento é um compromisso com a ação. Dar-se ao luxo de sentimentos passivos, “nutrir um sofrimento” é estéril. E também é barato, evidentemente, o mero regozijo com a visão ou o pensamento do inimigo caído derrotado por outros. Mas esperar sua hora, nunca esquecer, sempre manter a ferida aberta, a dor viva, e viver para o dia do ajuste de contas - assim como para uma chance de lutar ao invés de um triunfo garantido – é outra coisa. Em essência não passa do modo particular de enfrentar o desafio enquanto se é compelido pela hora de adiar o ajuste verdadeiro. Verdade, o adiamento forçado pode trazer à tona os perigos da atitude: há veneno nele se o sentimento acumulado cozinhar demais em seu próprio caldo, sem ser liberado em forma de ação. Porém mais venenoso, e mortal para o autorrespeito, seria o curso alternativo de abandono. Afinal, existem erros que exigem retribuição caso o mundo queira ser aceitável de novo ao que foi injustiçado. Há feridas cujo causador deve ser destruído, se a pessoa ferida der algum valor à sua vida. É “ele ou eu” na ordem moral assim como física das coisas. E cabe ao próprio injustiçado arriscar sua vida e felicidade contra a continuação da existência do mal que lhe negou ambas. Ter escapado pessoalmente, ter sido preservado, é apenas uma obrigação de enfrentá-lo em termos melhores quando a ocasião surgir. Nenhuma alma que tenha orgulho aproveitará a trégua conquistada dessa maneira para uma felicidade sem consciência de si próprio que só pode ser roubada enquanto o desafio persistir e as contas não forem acertadas – e a propósito quem poderia realmente aproveitar a doçura da vida na atmosfera pesada daquele período de pré-guerra no qual a doença ia crescendo e se espalhando e atingia até mesmo os próprios lugares de refúgio, mesmo nossa nova pátria, um lembrete constante aos esquecidos de que não há segurança para nós enquanto essa força ainda tiver poder na terra? Nós aqui tivemos nossa lição local com os tumultos. Em outros lugares a ameaça tomou outras formas, outros disfarces. Em toda parte, foi a mesma força hostil visando nossa aniquilação, visando usar-nos como o primeiro cartucho a ser queimado para seus objetivos maiores. Esse foi o ponto em que

vingança e autopreservação, honra e interesse coincidiram: o que a memória de sofrimentos passados pode ainda não ter atingido por si foi contribuído liberalmente pela ameaça por demais real a nosso presente e futuro.

Estou lhe dando uma imagem em retrospecto do estado mental nos anos pré-guerra quando o ódio pela Alemanha às vezes me perseguia em meus sonhos. Mas a imagem seria incompleta – e acho que de certa forma injusta para mim – se permanecesse confinada a estes elementos altamente emotivos ou especificamente nacionais. Na verdade, tive motivos de ordem superior para estar ansioso pela guerra com um tipo de desejo impaciente. Foi o aspecto mais amplo das coisas, as necessidades inerentes à própria situação do mundo, que foram os maiores advogados da guerra, e contra uma “paz” que nas circunstâncias só poderia ser uma rendição vergonhosa. A questão era se a ordem histórica ameaçada à qual todos pertencemos estava disposta a lutar por sua existência dado que apenas a luta poderia garantir sua preservação. Em outras palavras: se ainda se valorizava o suficiente para fazer o supremo sacrifício. Nesta pergunta tudo o mais estava contido. Lá se encontrava o critério para a atual vitalidade, sim a sinceridade, de seus ideais professados e, portanto, para o direito daquele sistema existir. Não conseguir estar à altura desse critério teria sido equivalente a um veredito histórico em favor das novas ideias e forças, desta maneira sancionando todas as suas conquistas maléficas, por motivo de uma abdicação voluntária com o título de direito histórico superior. Pois em testes desse tipo, os sucessos de facto e de juris coincidem no fim – se a derrota de um lado ocorrer, mesmo parcialmente, por ele ter perdido a fé em sua própria causa (o caso da França). Mas isso nunca deve vir a ocorrer, para que um milênio de esforço humano não tenha sido em vão. À luz desta consideração, a questão de guerra ou paz se resolve naquela sublime ainda que terrível simplicidade que somente crises históricas extremas ocasionam. De todo o tumulto do pensamento confuso emergiram incrivelmente claras estas verdades axiomáticas: que nosso mundo desafiado teria que se posicionar mais cedo ou mais tarde se não quisesse abdicar ignominiosamente: e melhor cedo que tarde pois cada atraso gerava outro por consequência, o que só comprometia mais a posição já precária para a luta futura, e por isso custava caro demais; que a oportunidade de virar a maré passaria inapelavelmente; a estrada da paz ilusória também minava o próprio espírito da resistência, deveria finalmente levar a uma rendição

vergonhosamente iludida. Em uma palavra: ver que mais terrível que a própria guerra com seus horrores e perigos, mas também com sua oportunidade, era a alternativa de que poderíamos antecipar os piores resultados de derrota sem nunca termos contestado o assunto – e dado honra e alma à barganha na qual mesmo a derrota após uma luta valorosa salvaria ambas para um retorno posterior, ou pelo menos para uma saída de cena digna: ver tudo isso constituía um caso perfeito para guerra como jamais houve: e para a guerra enquanto havia tempo. Do modo que estava, o caso era para ser considerado bom mesmo em face de um duro pessimismo quanto à declaração de guerra (na época uma possibilidade remota) que era bom lembrar em alguns dos momentos mais negros e aparentemente sem esperança da eventual guerra em si.

Como a maioria das pessoas, adquiri a lucidez final nos dias de Munique, quando a paz ilusória celebrava seu pior triunfo. Mas eu já tinha percebido antes, no início do rearmamento de Hitler, quando a interdependência da política interna e externa dele se tornou evidente. Para citar uma data [posterior]: desde o movimento dele para a Renânia (março de 1936 – aquela grande oportunidade perdida para intervenção francesa de baixo custo) o essencial do quadro geral estava pronto, e tinha formado com os normais altos e baixos do pensamento humano, meu credo político desde então. Claro, ele pressupunha a percepção de que o nazismo não era o pequeno movimento de classe média pelo qual ele frequentemente se fazia passar (por nossos abençoados socialistas), não para um paraíso de lojistas, mas para a dominação mundial a qualquer preço – um apocalíptico libertar dos demônios. Durante minha estada na Renânia, no outono e inverno de 1937 (essa quietude invernal antes da tempestade como ficou claro em seguida – para mim pessoalmente uma pausa nos problemas da Palestina) tive chance, conversando com muitos turistas da Europa Central, de comparar minhas deduções com desenvolvimentos de verdade “em casa” e as considerei essencialmente confirmadas. Geralmente, Rodes foi uma oportunidade para mim, a primeira em anos, de ter contatos e trocas fora da esfera judaica. Foi certamente tudo encoberto pela política. Lembro de muitas conversas com “arianos” germânicos por um lado e com “ocidentais” por outro. Entre os últimos estava um casal inglês do Cairo (Douglas – posso ter mencionado eles, com ou sem nome, em uma de minhas cartas para casa na época) com quem mantive contato por um tempo após sua partida: foi

em uma carta para eles a propósito de um artigo do Sr. Garvin no “Observer” que eles me tinham enviado (aprovando-o) que eu previ de modo bem preciso o principal desenrolar de eventos que seguiria: o sacrifício vão da Tchecoslováquia (advogado pelo próprio Garvin) e o inevitável confronto com o império britânico pela dominação mundial: e ainda lembro de ter tido a sensação de estar me movendo em solo fantástico com essas extravagantes declarações; assim como sem dúvida meus correspondentes. Eu não tinha resposta. Então veio a primavera de 1938 e o grande declínio europeu começou. Na época, você já estava fora da Alemanha e do velho continente, e com sua jovem esposa na jornada em busca da nova terra. Não sei se vocês dois, distantes em sua linda ilha oceânica, envolvidos em construir uma vida nova, sofreram as mesmas agonias que nós no velho mundo à vista da grande retirada que ocorria e durante todo 1938, com o perverso júbilo sobre Munique – “É a paz para nosso tempo” – como ponto mais baixo²⁶¹. Não havia fim à capitulação? A enchente inundaria a Europa sem oposição? O único raio de esperança no escuro, na confusão, foi Winston Churchill, cujos escritos eu devorei na época, mas que era então um mero profeta no deserto. Contra este fundo, o estouro da guerra em setembro de 1939 veio como verdadeiro alívio. Isso soa blasfemo à luz dos horrores e destruições não contados que esta guerra trouxe, e vai trazer mais até o amargo fim (e amarga será mesmo a vitória com esse preço). E ainda assim, mantenho meu sentimento daquela hora agora, como mantive mesmo na hora em que a derrota parecia próxima. Deus sabe que não havia leveza na afirmação com a qual eu recebi essa trágica decisão. Uma geração que despertou sua consciência na última guerra e estava imbuída profundamente do espírito de “nunca mais” não é presa fácil para a febre de guerra. Todos tivemos nossas lutas para romper com o admitido pacifismo daquele período. Além do mais, eu não alimentava ilusões em relação a uma vitória fácil nem certa; embora ninguém pudesse ter previsto o imediatismo dramático e a extensão cataclísmica das catástrofes que vieram. Mas mantive que mesmo no caso de uma derrota que aquele que se submete aos infortúnios da batalha possa sofrer como uma possibilidade, é melhor cair lutando que deslizar para o abismo sem resistir. Tenho por crédito que tudo isso não é sabedoria após o fato: nos primeiros dias da guerra escrevi um panfleto, nas mesmas linhas ideológicas desta carta, que era um apelo a meus jovens

²⁶¹ Só encontra paralelo e só é superado por junho de 1940 no colapso da França

concidadãos, que circulou em algumas de nossas cidades e foi assunto de muito debate. Para minha surpresa, a presunção básica da identidade do judeu e do interesse (“Aliado”) geral nesta guerra provou-se um terreno polêmico naquele estágio; defrontei-me inesperadamente com o lado paroquial do patriotismo local – com o qual volto à “campanha” mencionada anteriormente nesta carta, um sinal de que devo dar um basta em meu monólogo e nesta carta que se estende.

Ao relê-la, percebo até que ponto leva as marcas de sua gênese – sendo composta e escrita em pedaços em muitas noites, às vezes com grandes intervalos – e que em sua dispersão, suas muitas repetições etc. é tudo menos um documento conciso. O que é mais importante, temo que muito de seu conteúdo que possa ter sido fresco e original (mais ou menos) alguns anos atrás, soe trivial hoje. Mas este é um relato inteiramente pessoal, algo da natureza de uma confissão, que ainda pode interessar a você por motivo de sua simpatia pessoal pelo escritor. De qualquer modo, tive que escrever para me livrar da obsessão de anos passados ao colocar tudo ante aquele cujo entendimento mútuo nos uniu nos dias anteriores. Que foi uma obsessão, você deve ter sentido nesta mesma carta, seja lá o que mais ela transmita a você, e você entenderá que isso às vezes interferiu seriamente em meu trabalho, repetidamente distraindo meus pensamentos do mundo antigo. Acrescente a isso a ocupação efetiva de tempo e energia pelos tumultos locais durante os três anos que precederam a guerra, e terá o motivo pelo qual minha empreitada literária não atingiu seu ápice em estágio impresso, embora sua parte de pesquisa tenha sido finalizada anteriormente. O único período de produtividade sem interrupções que tive foram os meses em Rodes durante os quais eu quase, mas não totalmente, terminei o segundo volume. Falta escrever o capítulo sobre Plotino que no plano original era para ser a joia da coroa. Sua substância foi, entretanto, subsequentemente para minhas palestras na universidade sobre “Neoplatonismo e a filosofia de Plotino”, durante todo um curso de verão. Para os propósitos de meu livro, teria que ser reescrito de modo apropriado, além da tradução (re-tradução na verdade) do hebraico. Mas nunca completei este último passo: a conexão com a editora alemã foi então rompida, o que tirou muito incentivo de meu esforço e, além disso, como mencionei, não estava envolvido de coração naquele último estágio antes da tempestade que se aproximava. Concentrar-me em 2000 anos atrás...e ainda, por outro lado, quão pontual para nosso próprio período tumultuoso é aquele

mundo do fim do império romano, o mundo do declínio da civilização antiga com suas grandes crises sociais e espirituais, sua contínua fermentação, seus conflitos de ideologias, sua anarquia e niilismo, sua mistura de refinamento e rudeza, sua luta entre sistemas de pensamento racionais e “irracionais”, entre valores espirituais estabelecidos e novas forças – e a decaída final da “doce racionalidade” ante o insurgente radicalismo sinistro de uma nova era. “Declínio e Queda” ... que instinto subconsciente me levou a este período de precária transição no início de meus estudos e me fez escolhê-lo como assunto principal de minha pesquisa. A significância moderna dele, que não estava presente em minha mente quando escrevi o primeiro volume, me foi sugerida por alguns dos revisores. A propósito, uma revisão muito interessante e completa, na verdade um ensaio completo (em francês) de não menos que 50 páginas sobre meu livro que chegou a mim pouco antes da guerra de um periódico canadense. Se a pertinência daquela história passada para nosso tempo também se estende a sua prognose – como pensava Spengler – é uma questão vasta demais para abordar aqui. Devo de fato chegar ao fim, visto que a oportunidade de usar uma máquina de escrever logo terminará.

Então, após todas as generalidades, alguns breves assuntos pessoais. Primeiro, a morte de sua mãe ano passado sobre a qual soube apenas um ano depois. Por favor, não me julgue demasiado por não ter escrito na época uma carta de pêsames. Você, e ainda mais seu pai, têm meus profundos sentimentos. Quanto à sua mãe, repito o que disse a mim mesmo quando meu pai morreu: que ser levado embora desta confusão infernal, ao ser preso em uma terra nazista, é para nosso antigo povo nestes tempos uma boa saída, em muitos casos uma verdadeira libertação. Aqueles que ficam receberão ainda mais nosso cuidado. A este respeito, você em um país (ainda) neutro, tem mais sorte que eu. Ouvi do tio Leo que há boas perspectivas para você de levar seu pai para aí. Uma história semelhante ouvi há pouco de Heine S. a respeito de seus pais que podem conseguir levar a irmã dele para Nova York. Fico ainda mais chateado por não poder fazer nada por nossa querida Rose, que não tem ninguém para ajudá-la, e que vai ficar totalmente sozinha após a iminente partida de seu pai. Mas minhas mãos estão completamente amarradas: não há visto de imigração para a Palestina durante a guerra, nem mesmo promessas de permissão posterior a ser obtida que possa ajudá-la a obter admissão imediata em algum país neutro (como sugerido pelo Leo); não há possibilidade de

enviar dinheiro ao exterior devido à restrições sobre dinheiro efetivo em toda a área Sterling. A última circunstância bloqueia um caminho que de outro modo seria o mais simples e mais natural: que ela devesse ir com seu pai aí onde você está até que as condições permitissem que ela viesse à Palestina, enquanto eu arranjaría os meios de mantê-la por aqui. Se você fosse rico eu ainda sugeriria esta ação contra minha promessa de reembolsá-lo após a guerra, com todas as provisões, testamentárias e tudo o mais, de salvaguardá-lo. Mas sei que você está com dificuldades – e por isso não posso ver nada que eu poderia fazer. Enquanto isso, tenho até medo de que Rose tenha um sentimento de ter sido abandonada por nós aqui. Mas tenho certeza de que você a fará entender melhor como as coisas estão. O que infelizmente não deixa as coisas mais fáceis para ela. Tudo isso é muito perturbador.

Agora uma novidade mais pessoal que talvez será a maior surpresa de todas para você: Irmão Georg também se alistou, e alguns meses atrás, foi aceito pelo Corpo de Pioneiros da Palestina e saiu quase imediatamente da zona de ação. Como sempre acontece com ele, levou muito tempo para se decidir, e eu cuidei para não o influenciar (exceto automaticamente por meu exemplo) apesar da ansiedade dele para que eu o aconselhasse. Mas no final, após todas as hesitações, ele ficou genuinamente feliz com a decisão e com o fato de ter sido aceito. Nunca o vi de uniforme, tão rápido que tudo aconteceu. Tenho boas embora esporádicas notícias dele. Ele trabalha pesado, em condições climáticas e outras muito difíceis, e parece enfrentar essas condições surpreendentemente bem. Acontece que ele sem querer pegou uma situação bem mais difícil que a minha. Que paradoxo: eu estava desde o início querendo “a coisa real”, sempre em busca de trabalhos expostos – e de algum modo nunca os consegui. Em 1939/40 eu queria ir para a França de qualquer jeito; em 40/41, já estando no serviço, aprendi grego moderno para o novo e bastante promissor fronte lá - e nada de nada. Talvez foi tudo pelo melhor. Mas aqui estou, muito mais abrigado do que seria de meu gosto – e há Georg, sempre tímido e irresoluto, e ele entrou bem na parte pesada. O endereço dele é: Nº 14263 Pte. JONAS G., 609 Coy., PAL. PIONEER CORPS, FORÇAS DO ORIENTE MÉDIO.

Finalmente, você certamente gostaria de ouvir algo mais concreto sobre minha vida no exército. Por razões óbvias não posso entrar em muitos detalhes. Mas

se tiver que resumir diria que gosto de ser soldado. É uma vida difícil²⁶² e o sacrifício do conforto, liberdade e acima de tudo de privacidade que vem junto não é sempre fácil para um homem de meus hábitos e gostos, para não mencionar idade. A artilharia é um assunto interessante em si, de fato uma ciência com várias ramificações. Tentei desde o início combinar com nosso treinamento e instrução prática um entendimento geral da teoria (que envolveu uma útil lembrança de meus conhecimentos de matemática e física) e até me aventurei sozinho em alguns pequenos problemas de balística. Por estranho que possa parecer a você: tenho o mesmo prazer na pesquisa e descoberta dela que tinha em meu próprio campo de pesquisa. Talvez isto mostre a você mais que qualquer coisa o quanto eu mergulhei de corpo e alma nesse negócio de guerra. Mas é claro que a falta de tempo e de meios de instrução colocam um limite estreito a essas empreitadas. Além disso, a artilharia A.A. (especialmente A.A. leve) não oferece muito escopo à aplicação da verdadeira arte da balística, já que é principalmente tiro direto. Este é um motivo pelo qual eu gostaria muito mais de estar na Artilharia de Campo. O outro motivo é aquele ao qual me referi, que nossa vida é estacionária demais para meu gosto. É verdade que estivemos em ação muitas vezes no que acredito ser descrito como ataques aéreos moderadamente pesados (dois deles durando de três a quatro horas da noite). Confesso que gostei imensamente, se é que não vai me achar louco. Incidentalmente, disseram que fizemos “um bom espetáculo”. Mas – apenas ficar sentado esperando o inimigo chegar – e passar a maior parte da guerra nessa espera – ao invés de ir procurá-lo onde ele está não é muito de meu gosto. Ai, a artilharia de solo é a coisa mais verdadeira. Mas uma vez que você tenha se alistado em um certo exército e unidade, você fica preso a ela “enquanto dure”. Não pode fazer do seu jeito na vasta maquinaria de um exército.

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

²⁶² (de lápis: fácil). N.T.

nosso titre d'honneur²⁶³ para essa época. Nossa resposta deve ser na linha de batalha.

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

²⁶³ “*Título de honra*”, em francês no original. N.T.

July / August 1941

 Pal/ 8119
 Gnr. JONAS H.
 1st. Pal. Lt. A.A. Bty. R.A.
 MIDDLE EAST FORCES.

My dear Cousin,

surely you must have given me up for lost, so long have I left you without news. Last summer you received my greetings through Mr. Schocken personally, and I had a letter from you. The complete silence which since then has settled down on me I am only in part responsible. Once meantime I wrote to my uncle Leo in Santiago de Chile which was meant as a letter for family consumption, i.e. to be forwarded to you. I was at the time too much absorbed by my new life and work to be able to write correspondence. Only recently I learnt from a letter that this message never even arrived at its first port of call. I think it did or will after that. Anyway I will assume that you know nothing and will begin from the beginning.

First I hope you will accept my apologies. I had a very busy time indeed, and I was often too tired or ~~somehow~~ too lazy to embark upon the major enterprise of writing a letter which would be stale and obsolete when arriving months later, and in which I could anyway tell you only a fraction of what there is to tell. But now I deem it high time to overcome these external and internal obstacles. In fact for some time past I feel the strong impulse to render account to somebody of the underlying motives, the *raison d'être*, of my present existence, and I have a feeling that this letter which I am going to write - for my as well as for your benefit - will become a rather long affair. So it may make up for many a letter I owe you in the past.

The most important news - though by now already nine months old - concerning my personal life is contained in the above given sender's address. October last I joined H.M. Forces as an Anti Aircraft Gunner. My unit is the First Palestine Light Anti Aircraft Battery, Royal Artillery. It is entirely made up of Palestinian volunteers. The official language is, of course, English, but our social language Hebrew. In my opinion it is a very fine ~~fine~~ crowd of fellows. I am one of the oldest of the lot, having completed last May the 38th year of my eventful life. As I have my chosen and long established friendships in another generation, and in an entirely different walk of life than that from which my present comrades come ~~from~~, I have not exactly found friends in the ~~deeper~~ sense of the word among them. But then I am fairly independent from that, and I am on good terms with those I ~~share~~ share my life and work with. - Knowing me as you do, though it is now ~~almost~~ 8 years since we last saw each other, you will hardly be surprised at the course I have taken. For me it was clear from the outset, indeed long before that, that I would not remain a spectator in this war which is being waged for all that makes life worth living for us, and against all we detest - and fear - most. I may say that earlier and perhaps more ~~acute~~ than most of my fellow-citizens I realised that this is our war in a most fateful and inescapable sense: Whether fighting or not, for us Hitler's victory means utter destruction - not only here but everywhere - his defeat the only hope of survival. For this reason alone we are irrevocably bound up with the cause of the Democracies, even if we were not so ~~already~~ by common ideals. As to the latter, everybody realises by now that they go far beyond the scope of a mere form of government or social regime: They reach to the very roots of our civilisation, to the basic conceptions which shape the stature of man in our world. Our spiritual no less than our ~~physical~~ ^{physic} existence is at stake. And "ours" in this instance means not a separate Jewish one but that which we have, partly through our own historic contribution to the western heritage, in common with European Humanity as furmed by the traditions of Antiquity and Christianity. Considering these wider issues involved - what values are imperilled and by what countervalue - I even go so far as to call this a religious war in the radical meaning of the word although no supernatural faiths are this time contesting the ground. At any rate the world in which I as

 CARTA pze
 seu primo,
 do Front

● 10

8

Arquivo Hans Jonas Doc.

1. HJ 1. 4. 1. Votos para Lore Jonas, 1988.
2. HJ 1. 4. 6. Conferência sobre “Ser e Tempo”, 1967. 6
3. HJ 2. 17. 56. Resposta a um erudito, sobre a Gnose.
4. HJ 3. 2. 1. Jornal da New School, sobre polêmica na Drew University.
5. HJ 3. 20. 2. Carta para um amigo sobre a polêmica na Drew University.
6. HJ 5. 2. 6. Resenha francesa sobre a Gnose, 1979.
7. HJ 5. 3. 3. Discurso de Cidadão Honorário de Moechengladbach.
8. HJ 6. 3. 75. Entrevista na Itália sobre Heidegger, 1991.
9. HJ 7. 10. 5. Matéria no NY Times sobre a polêmica na Drew, 1964.
10. HJ 7. 12. 4. Introdução de James. M. Robinson para a segunda edição de
“Augustin und das paulinische Freiheitproblem”
11. HJ 9. 10. 4. Carta de Heidegger, 1971.
12. HJ 9. 15. 18. Obituário sobre o sociólogo e filósofo Alfred Schutz, 1959.
13. HJ 9. 10. 5. Avaliação oficial de Heidegger da tese de Jonas, 1928.
14. HJ 9. 10. 5. Carta para Heidegger, 1972.
15. HJ 10. 3. 30. Estudo sobre sentença grega.
16. HJ 11. 1. 4. Plano de estudo: “Man in (modern) society”.
17. HJ 13. 4. 2. Citação de Theodosio.
18. HJ 13. 9. 2. Documentos da Gestapo sobre Hans Jonas.
19. HJ 13. 18. 19. Anotações sobre a palavra grega *kronos*.
20. HJ 13. 27. 17. Transcrição de palestra de Heidegger, 1925.
21. HJ 13. 40. 2. Carta de Bultmann, para Jonas sair da Alemanha em 1933.
22. HJ 13. 40. 38. Carta do front para seu primo Gerald Jonas, 1941.
23. HJ 13. 40. 17. Carta da Armada Britânica em resposta ao pedido de
alistamento de Jonas.
24. HJ 15. 2. 3. Texto de Culiani sobre a Gnose.
25. HJ 16. 8. 1. Carta de Remi Blague sobre Leo Strauss.
26. HJ 16. 15. 7. Carta a Adolph Lowe sobre ideias.
27. HJ 17. 3. 3. Conferência “Husserl und Heidegger”.
28. HJ 17. 27. 1. Conferência sobre “Ser e Tempo”, 1966.

29. HJ 19. 6. 2. Plano de seminário sobre o pensamento grego, “The first époque of greek philosophy”, 1950.
30. HJ 19. 6. 3. Plano de aula sobre Atomistas.
31. HJ 19. 7. 13. Verbete sobre Gnose para Enciclopédia de Filosofia, 1967.
32. HJ 20. 2. 1. Plano de aula sobre Pascal.
33. HJ 20. 2. 1. Plano de aula sobre Epicuro.
34. HJ 20. 2. 2. “Human self-interpretation in this atheistic atmosphere”.
35. HJ 20. 2. 6. Plano de aula sobre Agostinho e Pascal e Nietzsche.
36. HJ 20. 2. 7. Plano de aula sobre Platão.
37. HJ 20. 2. 7. Plano de aula sobre Aristóteles.
38. HJ 22. 1. 11. Texto escolhido de Nietzsche entre seus papeis.
39. HJ 24. 2. 1. Resenha Italiana crítica sobre a Gnose de E. Buonaiuti, em Religio, Rivista studi religiosi 11, 1935.
40. HJ 24. 2. 4. Resenha americana sobre a Gnose de Shirley Jackson no The Journal of Religion , Chicago University, 1935.
41. HJ 24. 2. 6. Resenha francesa sobre a Gnose de 1935, de D.B. Reynders, da Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale de 1936.
42. HJ 24. 2. 12. Resenha belga especial sobre a Gnose, com crítica de L. Cerfaux, da Revue d'histoire eccléastique 35, 1935.
43. HJ 24. 3. 3. Certificado de Seminário Teológico em Heidelberg, 1926.

9

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T.W. *Kierkegaard*. São Paulo: Unesp, 2010.
- _____. *Le jargon de l'autenticité de l'ideologie allemande*. Paris: Payot, 2018.
- ARENDT, H. *La ilustración y la politica judia*. Barcelona : Paidós, 2009.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatán, 2008.
- _____. *Métaphysique*, 7. Traduction et commentaire René Lefebvre. Paris: Ellipses, 199.
- ASSMANN, J. *La distinción mosaica, o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006.
- _____. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008.
- BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*. Paris: La découverte, 2010.
- _____. *Il momento messianico di Marx*. www.consecutio.org
- BANON, D. *L'attente messianique*. Paris: Cerf, 2012.
- BARRETO, V.P. *Dicionário de Filosofia Política*. Ed. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- BARTH, K. *Compreendre Bultmann*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.
- _____. *Esquisse d'une dogmatique*. Roanne : Delachaux&Niestlé, 1968.
- BATAILLE, G. *L'érotisme*. Paris: Les Editions de Minuit, 2011.
- BAUMGARTEN, J. *Aux origines du judaïsme*. Paris : Actes Sud, 2012.
- BAZÁN, F., TORRENT, S., J. PIÑERO, A. *Textos Gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi I, Tratados filosóficos e cosmológicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- BENDA, J. *Tradición del existencialismo o las filosofías de la vida*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1966.
- BEAUFFRET, J. *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophs de l'existence*. Paris: Vrin, 2000.
- BENJAMIN, W. *Conceptos de la filosofía de la história*. Buenos Aires: Agebe, 2011.

- _____. *Para uma crítica da violência*. In: GRAGNEBIN, Jeanne Marie. (Org.). *Escritos sobre a Linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- _____. *Franz Kafka*. In BENJAMIN, Walter. *Obras*. Madrid: Abada Editores, 2009.
- BERNSTEIN, R.J. *Freud y el legado de Moisés*. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 2002.
- BESANÇON, A. *Problèmes religieux contemporains*. Paris: Éditions de Fallois, 2015.
- BÍBLIA SAGRADA. *Tradução de João Ferreira de Almeida*. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1961.
- BOBBIO, N. *El existencialismo*. Ciudad de Mexico: Breviarios, 1949.
- _____. *O Terceiro Ausente*. São Paulo: Instituto Bovespa, 2009.
- BOULLUEC, A. *La controverse religieuse et ses formes*. Paris: Cerf, 1995.
- BREHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2009.
- BUBER, M. *El humanismo hebreo y nuestro tempo*. Buenos Aires: Ediciones Porteñas, 1978.
- BULTMANN, R. *Desmitologização. Coletânea de Ensaio*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- BULTMANN, R. & HEIDEGGER, M. *Correspondencia: 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2011.
- _____. *Creer y Comprender*. Madrid: Studium Ediciones, 1974.
- _____. *L'histoire de la tradition synoptique*. Paris: Seuil, 1971.
- _____. *Histoire et eschatologie*. Roanne: Delachaux&Niestlé, 1959.
- _____. *Teologia del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2001.
- BURRIN, P. *Hitler e os judeus*. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- CANTO-SPERBER, M. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, V. I et II*. Paris: PUF, 2004.
- CASALIS, G. *Retrato de Karl Barth*. Buenos Aires: Methopress, 1966.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CESSSELIN, F. *La philosophie organique de Whitehead*. Paris: PUF, 1950.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Librairie Klincksieck, 2009.
- CHESTOV, L. *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1952.

- CHRISTOFF, D. *Husserl*. Madrid: EDAF, 1979.
- CLARO, H.O. *Introducción a la filosofía de la existencia*. San Luiz (Argentina): Cadernos de la Escuela de Pedagogia y Filosofia, 1963.
- CUERVO-ARANGO, F. *Introducción al pensamiento de Karl Barth*. Barcelona: Nova Terra, 1970.
- CUNHA, A. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.
- CAYGILL, H. *Dicionario Kant*. Rio de Janeiro : Zahar, 2000.
- DELFGAAUW, B. *Qué es el existencialismo*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1967.
- DETIENNE, M. *Transcrire les mythologies*. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 1990.
- DERISI, O.N. *Tratado de existencialismo y tomismo. Reflexiones críticas sobre el Existencialismo y los problemas de la existencia a la luz del realismo intelectualista de Santo Tomas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1955.
- DILTHEY, W. *História da filosofia*. O Porto: Editorial Presença: 1974.
- DIP, P. *Kierkegaard. Estudio preliminar y selección de textos*. Buenos Aires : Galerna, 2018.
- DREYFUS, H. *Being-in-the-world*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- DUDLEY, W. *Idealismo alemão*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- DUNAND, F. & BOESPFLUG, F. *Le comparatisme en histoire des religions*. Paris : Cerf, 1997.
- EISENBERG, J. *Le judaïsme*. Paris : Jacques Grancher Éditeur, 1989.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ERNOUT, A. et MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. 4ª ed. Paris: Éditions Klincksiek, 1985.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 2009.
- FLAVIO JOSEPHO. *Antiquetés juifs V. I et II*. Paris: Cerf, 1995.
- FREUD, S. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Porto Alegre: L&PM, 2018.
- _____. *Uma dificuldade da psicanálise*. Obras Completas vol. 14. São Paulo:Cia das Letras, 2010.

FRIDMAN, A.V. *Mito e verdade em Freud*. Revista Estilos da Clínica, Vol.17, nº1, 2012, São Paulo. Online.

FROGNEUX, N. *Hans Jonas, La Gnose e l'esprit de l'Antiquité tardive – histoire et méthodologie de la recherche*. Louvain: Mimesis, 2017.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. São Paulo: Rocco, 1992.

GADAMER, H.G., DERRIDA, J., LACOUÉ-LABARTHE, P. *La conference de Heidelberg. Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée*. Paris: Editions Ligne, 2014.

GAFFIOT, F. *Le Grand Gaffiot, Dictionnaire Latin/Français*. Paris: Ed. Hachette, 2000.

GAGNEBIN, J.M. *Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin*. www.scielo.br.

GARDINER, P. *Teorias da história*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

GRENE, M. *El sentimiento trágico de la existencia. Analisis del existencialismo: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel*. Madrid: Aguilar, 1955.

GOUJARD, P. *Les Aufklärer : « misère allemande » ou impuissance structurelle ?* Revue d'histoire critique, V.86/2002. <https://journals.openedition.org/chrhc/1717>

GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Unijuí, 2005.

GUEROULT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz a nos jours*. Paris: Aubier, 1988.

_____. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. Artigo Revista USP. Online.

GUTTMANN, J. *Philosophies of judaism : the history of jewish philosophy from biblical times to Franz Rosenzweig*. Philadelphia : The Jewish Publication Society of America, 1964.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução Fausto Castilho. Campinas : Unicamp, 2013.

_____. *Naturaleza, História, Estado - seminário 1933/34*. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

_____. *Os conceitos fundamentais da Metafísica. Mundo-Finitude-Solidão*. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Sobre a essência do Fundamento; A determinação do ser do ente segundo Leibniz*. Tradução Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Livraria Duas Cidades, 1971.

_____. *Escritos políticos 1933-1966*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

- HUISMAN, D. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo : Martins Fontes, 2004.
- _____. *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo : Martins Fontes, 2002.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro : Zahar, 1997.
- JACOB, A. (org.) *Encyclopédie philosophique universelle- I L'univers philosophique*. Paris: PUF, 2000.
- JASPERS, K. *Jaspers, témoin de son temps, la situation spirituelle à la fin de la République de Weimar*. Org. Gilbert Merlio. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1986.
- _____. *Filosofia da Existência*. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- _____. *Autobiographie philosophique*. Paris: Aubier, 1963.
- _____. *Razão e Contra- Razão no nosso tempo*. Lisboa: Editorial Minotauro, s.d.
- _____. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.
- _____. *Filosofia, Tomo I*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1958.
- JONAS, H. *La Religion Gnostica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- _____. *Memorias*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- _____. Nossa participação nesta guerra: uma voz dirigida aos homens judeus. In: *Memorias*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- _____. *Immortality and the modern temper*. (Tradução minha, anexa) The Ingersoll Lecture, 1961. Online.
- _____. *Filosofia. Um olhar retroativo e para adiante no fim do século e Sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro*. (Traduções minhas, anexas). In : *Pour une éthique du futur*. Paris: Rivages Poche, 2008.
- _____. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Rivages Poches, 1994.
- _____. *Pour une éthique du futur*. Paris: Rivages Poche, 2008.
- _____. *Le droit de mourir*. (Tradução minha, anexa) Paris: Rivages Poche, 2010.
- _____. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- _____. *O princípio Vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. Petropolis: Vozes, 2004.
- _____. *Change and permanence: on the possibility of understanding history*. (Tradução minha, anexa) Magazine Social Research, Vol. 38, No. 3 pp. 498-528. Online: <http://www.jstor.org>
- KHAN, C. *Acerca de la lectura de Heráclito*. In : *Lectura de presocraticos I*. Traducción de Jazmin Ferreiro. Cuadernos de Filosofia de la Universidad de

Buenos Aires, Facultad de Filosofía e Letras, 2018. (*Disponíveis para compra na própria Universidade, em Flores, BSAS*).

KIERKEGAARD, S. *Textos reunidos (col. Os Pensadores)*. São Paulo : Abril, 1988.

_____. *La época presente*. Madrid: Editorial Madrid, 1998.

_____. *Prefacios y Muestrarios de escritos*. Ciudad de Mexico: Universidad Iberoamericana, 2011.

_____. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes, 2001.

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

LACOSTE, J. *Historia de la teología*. Buenos Aires: Ensayo, 2011.

LECOURT, D. *Dictionnaire d'histoire et philosophies des sciences*. Paris: PUF , 2006.

LEIBNIZ, G.W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris : PUF, 1961.

_____. *Filosofía para princesas*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

LEISEGANG, H. *La gnose*. Paris: Payot, 1951.

LEVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*. Madrid : Alianza Editorial, 2007.

LÉVINAS, E. *Difícil libertad*. Madrid: Lilmod, 2004.

_____. *Être Juif, suivi d'une lettre à Maurice Blanchot*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2015.

LIDELL & SCOTT: *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1996

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

MAC DOWELL, J.A. O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger. In: *Diálogos com Edith Stein*. MAHFOUD, M., SAVIAN, J. São Paulo: Paullus, 2017.

MAHFOUD, M. (org.). *Diálogos com Edith Stein*. São Paulo: Paullus, 2017.

MALLET, A. *Bultmann*. Buenos Aires: Editorial Fontanella, 1970.

MANCINI, I. *Novecento teológico, Barth, Bultmann, Bonhoeffer*. Milão: Celuc, 1970.

MANN, T. *Schopenhauer*. São Paulo: Martins Fontes, 1944.

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

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

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

- MARITAIN, J. *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1982
- MARX, K. *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Artigo de 1844. www.marxists.org
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MAVROGORDATO, R.S. A decisão de Hitler sobre a defesa da Itália (1943-1944). *In: As grandes decisões estratégicas. Org: EUA Department of the Army*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1977.
- MATTEI, J.F. *Encyclopédie philosophique universelle, IV Le discours philosophique*. Paris: PUF, 1998.
- MAYEUR, PIETRI, VAUCHEZ & VENARD. *Histoire du christianisme, vol.I*. Bruges : Desclée de Brouwer, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Existencialismo y Marxismo*. Buenos Aires: Editorial Deucalion, 1954
- MIRIBEL, E. *Edith Stein 1891-1942*. Paris: Édition du Seuil, 1954
- MULLER-LAUTER, W. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2011.
- NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- NICOL. E. *Historicismo y Existencialismo*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- OLIVEIRA, J. & POMMIER, E. *Dicionário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019.
- OUTHWAITE, W.& BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- PIERRE BOURETZ. *Testigos del futuro, filosofía y messianismo*. Madrid : Editorial Trotta, 2012.
- PINI, P. *Storia dell'esistenzialismo*. Roma: Edizioni Studium, 1946.
- POUPARD, P. *Dictionnaire des religions*. Paris: Presses Universitaires Françaises, 1984.
- PRADEAU, J.F. *Histoire de la philosophie*. Paris: Seuil, 2009.
- RENAULT, E. *Vocabulário de Karl Marx*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ROMANDINI, F.L. *La comunidade de los espectros*. Buenos Aires: Mino&Dávila, 2010.

- RÖMER, T. *La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d'Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1 ; 6-9*. In Cahier Semitica. Paris : Librairie Maisonneuve, 2013.
- ROUDINESCO, E. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- RUTHVEN, K.K. *O Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- SARTRE, J.P. *A imaginação*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- SCHIAVO, L. *Anjos e Messias: messianismos judaicos e origem da cristologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 2006.
- SCHNEEBERGER, G. *Nachlese zu Heidegger*. Berna: Druck, 1962.
- SCHOLEM, G. *Le messianisme juif*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- _____. *Mesianismo y nihilismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- _____. *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*. Paris: Bayard, 2007.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SOLÉ, J. *Kierkegaard, el primer existencialista*. Buenos Aires: Bonallettera, 2015.
- SOUZA, R.F. *O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo*. Revista USP, São Paulo, n.82, p. 8-15, junho/agosto 2009. Web.
- STEIN, E. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Minima Trotta, 2010.
- STEIN, E. *Cartas a Roman Ingarden*. trad J. Garcia Rojo. Madrid: Espiritualidad, 1998.
- SUAREZ, R. *Notas sobre o conceito de Bildung (formação cultural)*. Revista Kritérion, Vol. 46, nº 112. Belo Horizonte, 2005. On-line.
- TIMM SOUSA, R. *Entrevista "Rosenzweig e uma nova compreensão da ideia de sujeito"*. IN: <http://www.ihuonline.unisinos.br>
- TRAVERSO, E. *Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles*. Revue Germanique Internationale, nº5, 1996, pp.15-30. Online.
- TREVOR-ROPER, H. *The last days of Hitler*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- VASCONCELOS, T. *O Gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo: versões do niilismo segundo Hans Jonas*. Cadernos Cajuína, V. 2, N. 1, 2017, p.1195 - 204. On-line.
- VERNANT, J. P. *Aspects mythiques de la mémoire*. In : *La Grèce ancienne*. Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet. Paris : Seuil, 1991.

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

ZAC, S. *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Paris: Vrin, 1984.

ZETKIN, C. *Como nasce e morre o fascismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

WHAL, J. *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris: L'Arche, 1947.

_____. *História del existencialismo*. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1971.

_____. *As filosofias da existência*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962.

10

Textos anexos: traduções (inéditas em português)

10.1

Nossa participação nesta guerra. Uma voz dirigida aos homens judeus²⁶⁴

Nossa hora chegou, esta é a nossa guerra. É a hora que, com esperança e desespero no coração, temos esperado durante estes anos mortais: a hora em que teremos – depois de haver suportado impotentes cada opróbrio e cada injustiça, cada usurpação física e cada difamação moral de nosso povo, enfim, frente a frente com nosso inimigo mortal, com as armas na mão –, o prazer de combatê-lo; de exigir uma satisfação; de voltar a equilibrar a grande dívida pendente em nossa conta e de participar ativamente na derrota deste inimigo mundial que desde o primeiro momento foi nosso inimigo e o seguirá sendo até o final. Somente mediante esta guerra se poderá expulsar este mal que assola o mundo; se continuasse proliferando sem medidas e sem fronteiras, seu rastro seria o do nosso extermínio: por isto é esta a nossa guerra. Temos um direito primordial a ela, e também uma obrigação fundamental. Temos a obrigação de fazê-la em nosso nome, como judeus, pois o seu resultado deve restituir o nosso nome. Nossa abnegação nela não pode ser menor que a dos filhos daquelas nações que agora declararam guerra ao hitlerismo. A dignidade individual, a honra nacional e as considerações políticas colocam em idêntica proporção nossa total implicação nesta guerra. É nosso dever, e deve ser – para um homem que mereça esta denominação – uma exigência. Não queremos ouvir discursos sobre os sentimentos de cada um, que são fruto das vivências pessoais destes anos: o eclipse de nossas vidas, o sentimento que arde no mais fundo

²⁶⁴ Tradução de André Stock, doutorando em filosofia PUC-Rio. Orientador: Edgard José Jorge Filho. *A tradução deste texto é parte de minha Tese de Doutorado, e seguirá como anexo da pesquisa. Artigo publicado em alemão, no ano de 1939, na forma (como disse o Jonas) de um chamamento. Tradução compilada com edições inglesa, italiana e espanhola.*

Contato: andrestock1@gmail.com e www.colecaocalmonstock.com

de nossos corações ante as ofensas que foram perpetradas contra nós, a justa sede de uma revanche. O que queremos falar é o porquê esta guerra contra o regime hitlerista é algo que diz respeito ao nosso povo, que é coisa sua num sentido absoluto. Se houve um povo que Hitler desafiou, foi o nosso. Se há algum povo que por honra ou interesse esteja mais obrigado a empreender a luta e a combatê-lo, estando disposto ao mais alto sacrifício, esse é o nosso povo. Num grau incomparavelmente maior do que quaisquer Estados aliados que agora lutam contra Hitler, temos sido por ele atacados e ameaçados com o extermínio. Em um grau incomparavelmente maior, *tudo* está em jogo em relação a nós. No caso deles está em jogo este ou aquele interesse, este ou aquele aspecto de sua existência nacional, cultural ou imperial; está ameaçada uma *parte*, ainda que não seja essencial, de sua situação sobre a Terra. Em nosso caso o princípio nazi, que aspira converter-se em princípio universal, atenta contra o núcleo de nossa dignidade humana e, ao mesmo tempo, contra a possibilidade de nossa existência sobre a terra. Somos o seu inimigo metafísico, sua vítima escolhida desde o primeiro dia, e não nos estará permitida a paz enquanto este princípio ou nós, um dos dois, siga ainda com vida. Portanto, em nosso caso, não é uma parte, mas o todo que está em jogo. Contra nós, sim, se trata da guerra *total*. Pois *nós* temos sido radicalmente negados como *gênero humano*, sem importar nossa forma política, social ou ideológica. Aqui não há acordo, adequação possível. Nossa mera existência é incompatível com a existência do nazismo. Impera uma contradição alçada ao nível mitológico e isso somente pode acabar com o extermínio de um ou outro. Nenhum outro povo se acha *nesta* situação. Para os outros, um acordo com esta potência – ainda que possa resultar pouco simpático – cabe dentro do possível, e isso foi tentado durante muito tempo; mas agora, quando a capacidade de fazer concessões alcança o seu limite e resulta no grito “Aqui basta!”, isto nos confere, efetivamente, a oportunidade de entrar, enfim, na contenda. Se hoje em dia houvesse um Estado judeu, este teria sido o primeiro a declarar, ao lado da Inglaterra e da França, a guerra contra a Alemanha nazi. Que ele não exista, não modifica em nada o que diz respeito aos fatos fundamentais: devemos comportar-nos com a Alemanha como se estivéssemos em guerra, e não estamos eximidos da obrigação de comportarmo-nos como os cidadãos dos países em guerra, isto é, cumprir com nossa parte no *Front*. Na realidade, vivemos já seis anos em guerra, passivamente. No ano de 1933 ela nos foi declarada, e desde então tem sido perpetuada contra nós sem pausa, de um modo

cada vez mais desapietado, num raio de ação crescente e, portanto, com uma devastação também crescente. Até este momento era uma guerra *unilateral*. Vimos e suportamos, impotentes, o que fizeram a nós e ao nosso nome. Recordemos: milhões de vidas judias exterminadas, milhões de corações judeus despedaçados, milhões de pessoas judias saqueadas, torturadas, expulsas; arrastadas ao suicídio; cercadas como gado e conduzidas ao nada. Pensem nos barcos de refugiados com seu carregamento de desespero, essa visão atroz de nosso século. Pensem em Shangai. Fomos obrigados a contemplar como nosso nome era desonrado, nossos valores desonrados, nossas sinagogas queimadas, o mais sagrado para nós, profanado. Onde éramos considerados cidadãos, fomos desonrados mais que aos animais, e qualquer criança podia cuspir-nos na cara, e tivemos que suportá-lo! Inclusive as almas indefesas de nossas crianças vimos quebrarem-se na flor da vida, vítimas desse ódio verdadeiramente satânico. Esta dor permanece gravada a fogo em nossas almas e não pode ser silenciada. E não havia resistência possível, nem sequer o intento de uma luta! Estávamos à mercê do poder mais desavergonhado, que não conformado com nossa miséria, buscava o escárnio. O que se apresenta aqui como destino humano se traduz em escala coletiva como destino nacional: anos de horrores, um após o outro, em que vimos grandes comunidades judias altamente envolvidas dos países centrais da Golah (da diáspora) sendo destruídas e apagadas da face da Terra. Vimos declarada a guerra de extermínio contra *toda* a nossa existência em qualquer lugar e sempre avançando de um modo inexorável. Tivemos que ir cedendo uma posição atrás da outra ante ao inimigo implacável. Começou a criar-se um mundo em que o *judaísmo* não poderia existir, um mundo em que *judeus* não podiam viver, no qual judeus eram tampouco *dignos* de viver. A mera vizinhança com o império nazi começou a minar as bases da emancipação judia para além de suas fronteiras, e inclusive as comunidades judias mais afastadas, e seus membros aprenderam a sentir um temor que tardará muito tempo em desaparecer. Todos sentiam que o chão tremia sob os seus pés. Mas não somente o status de *emancipado*, que nenhum judeu nacionalista ou sionista pode renunciar, estava ameaçado; também um judaísmo de gueto, em cujo reestabelecimento alguns já pensavam, não teria tido um lugar num sistema como este; a volta das escolas, que o poder de Roma deixou aberto a um judaísmo golpeado politicamente, o hitlerismo triunfante não permitiu à sua vítima, dando por entendido que aqueles estavam dispostos a isto. As sinagogas incendiadas e

dinamitadas são a prova disto. O judaísmo “fariseu” e o “saduceu” são inviáveis em igual medida num mundo determinado pelo nacional-socialismo. Baixo o jugo da Gestapo tampouco é possível o florescimento de alguma forma de vida espiritual. O Estado totalitário não deixa em sua estrutura espaço para que algo pessoal possa frutificar; respeita tão pouco a alma como o corpo. Seu antissemitismo não pode, pois, significar outra coisa que não extermínio. Esse princípio de antissemitismo que rege a política interior acaba convertendo-se, necessariamente, em um instrumento de política exterior. Como um destino demoníaco, a expansão hitlerista chega precisamente nos territórios onde existem assentamentos judaicos massivos, e assim proporciona sem descanso um novo combustível para a máquina de extermínio; de maneira que o hitlerismo está *obrigado*, pela própria lei que representa, e por *todos* os caminhos de sua política planetária, a apontar para *nós* sempre, sobretudo onde temos alguma importância. Daí que procede aquilo que se disse sobre a *Golah*, e também sobre *Eretz Israel*, que tanto desejamos ver como exceção a esta trágica lei. Não nos confundamos: a *este* inimigo se tornará mais insuportável um judaísmo íntegro que um vergado; e sempre que siga a sua influência, não poderá tolerar a autossatisfação político-nacional, a expansão soberana de um judaísmo livre, o mais elevado desenvolvimento conquistado pelo próprio esforço, pois seria a refutação viva dessa imagem da indignidade judia. Também desde a perspectiva do pragmatismo político haveria de ter um choque, e a Palestina judia, longe de constituir uma exceção, teria que fazer frente, mais cedo ou mais tarde, a uma colisão total com um nazismo convertido em potência mundial. Que ninguém acredite, pois, que essa semente do nosso futuro possa prosperar ou sequer sobreviver num mundo em que o *nazismo* *houver* triunfado. Que ninguém tenha a ilusão de que na Palestina poderia perdurar um oásis de prosperidade judaica em meio ao *deserto de uma diáspora devastada* (*al churban hagaluth*) [*frente a destruição da diáspora*]: como uma ilha de independência judia que se respeitará em um mundo dominado por potências inimigas. A contraprova disto ficou clara no transcurso dos últimos tumultos, na retirada da potência mandatária ante a *ameaça ainda maior* que se avizinha. E isto não é senão a sombra remota de Hitler. O que significaria realmente para nós “Hitler no Oriente” só seria comparável ao destino dos armênios. Esse é o tipo de mundo que nos espera, se é que já não é uma realidade. Um dilúvio começou a crescer, que ao final poderá não somente submergir nossa diáspora, como também nossa existência nacional aqui

neste país. E o mais desesperador e destrutivo de tudo isso, de um ponto de vista interno, foi a consciência do absoluto desamparo ao qual fomos condenados. Nenhuma pessoa, nenhum povo pode suportar isso de forma permanente sem com isso ferir sua alma. O maltratado acaba transformando-se em pária. Muitos de nós começamos a nos acostumar à ideia de que este mal era onipresente, que nada podia deter o seu avanço. Um sentimento fatalista se havia instalado, paralisador, sobre o ânimo. Ante o terrível crescimento da pressão – a paralisia quase mágica da vítima ante a mirada do algoz –, correu uma certeza fatalista sobre a incapacidade de escapar de semelhante destino, isto é, *a fatalidade da sentença de morte imposta contra nós como povo*. Respirar tornara-se difícil em uma atmosfera carregada de ódio e rarefeitos presságios de destruição. Mas também houve outros entre nós que esperavam a hora e haviam jurado não voltar a sentirem-se acolhidos neste mundo, tampouco a alegrar-se com o nascimento de seus filhos, até que o destino lhes brindasse com a ocasião de lutar e serem compensados. Essa hora chegou. É nossa grande oportunidade, uma oportunidade política e moral ao mesmo tempo. Politicamente significa que o povo judeu, através da entrada de seus filhos na luta, pode contribuir para evitar seu destino fatal e, deste modo, combatendo no *front* ao lado das potências aliadas contra Hitler, com os mesmos riscos e vítimas, conquistar o seu direito de cidadania sobre a Terra, isto é, tanto o seu direito à vida no mundo todo, como sua especial prerrogativa sobre Eretz Israel. Moralmente supõe a oportunidade de colocar à prova nosso respeito em relação a nós mesmos e ao mundo, de demonstrar que não somos párias que, impotentes, engolem sua raiva, mas sim homens que têm a vida em suas mãos e sabem defendê-la. Nossa honra, maculada pelo nacional-socialismo, seria perdida para sempre no momento em que contemplássemos a possibilidade de que outros povos solucionassem nossos problemas e, assim, aceitássemos de suas mãos a dádiva da igualdade de direitos reconquistada ou mesmo a eliminação de nosso inimigo mortal. Esse é o sentido da entrada em cena de Herzl em nossa história e, depois dele, se tornou impossível que seguissemos concebendo uma situação de gueto, essa atitude na qual baixávamos a cabeça para evitar as tormentas dos povos, sem importar-nos com o que aconteceria a nós. Quando o sionismo proclamou a ideia de nação para o povo *em gueto*, introduziu tal ideia na arena dos povos, *comprometendo nosso povo com a arriscada empresa de levar uma existência autônoma e histórica*. E o que a situação da diáspora permitia até agora, a participação unilateral nos conflitos dos povos,

esse resto de escrúpulo decisório em questões de política exterior, o nacional-socialismo erradicou: expulsou-nos com uma determinação inaudita a *um* rincão do mundo e, deste modo, nos mostrou claramente de que parte somos e por quem vamos morrer. Nenhum conflito de lealdades, desta vez, prejudica a clareza de nossa posição como personalidade nacional. Não é a primeira guerra da era moderna na qual os judeus participam. Mas é a primeira na qual o *povo judeu como tal* combate. A diferença está clara: desde a emancipação, os filhos do nosso povo têm lutado por todos os lados e em muitas guerras entre os povos europeus. Nunca, porém, *em nossa história geral*, o povo judeu havia podido lutar através de seus filhos como totalidade, em seu próprio lado e em defesa do que é seu. Esse fato chega agora. E isto confirma a novidade e a excepcionalidade *desta* guerra. Por isso é para nós um *bellum judaicum*²⁶⁵ no sentido mais profundo da palavra, a primeira guerra desde o fim de nossa existência como Estado. Porém, em contraposição ao último *bellum judaicum*, este – esperamos – não será uma guerra da catástrofe, mas sim a guerra da nossa salvação da catástrofe judia; não Judá contra o mundo, mas Judá com o mundo contra o inimigo mundial. Esta guerra também é, em sentido figurado, a primeira guerra de religiões do mundo moderno. Esta parte *ideal* transcende todas as expectativas e cálculos dos governos em combate e se fundamenta no enraizamento das frentes em si mesmas. Necessariamente – e independentemente do grau de consciência – será uma guerra entre dois *princípios*: entre um que, sob a forma da humanidade cristã-ocidental também conduz o legado de *Israel* ao mundo, e outro que, sob o culto de um poder desumanizado, supõe a absoluta negação deste legado. O nacional-socialismo foi o primeiro a conceber isso ao qualificar o cristianismo como judaização da humanidade europeia, e incluir tal concepção em seu antissemitismo *metafísico*. As Igrejas também perceberam isso quando, pela primeira vez, consideraram esta luta contra o judaísmo como um ataque contra seus próprios fundamentos espirituais de raiz judaica. Do mesmo modo, a civilização racionalista da Europa moderna, liberada da religião, com seu domínio sobre os instintos, sua ética da consciência e seu respeito para com o homem, é ao fim e ao cabo filiada a esta grande herança espiritual, cuja fonte foi a Revelação. Em razão disto, o nacional-socialismo, como antagonista de todos estes valores, como *paganismo* em sentido profundo, trouxe consigo o paradoxo aparente

²⁶⁵ Jonas refere-se ao livro do historiador judeu Flavius Josephus, 37-100 d.c., que escreveu a obra intitulada *bellum judaicum*, sobre a história da revolta de Israel contra o Império Romano.

de que um *bellum christianum* possa ser ao mesmo tempo um *bellum judaicum*. As anteriores guerras de religião na Europa eram lutas entre cristãos, e não concerniam aos judeus; esta é uma luta totalmente anti-pagã e, em sua simplificação elementar, deixa transparecer de imediato os fundamentos comuns que irmanam nosso judaísmo com a cultura cristã-ocidental. O patrimônio histórico imemorial de nossa estirpe foi colocado como partícipe nesta guerra. Também neste sentido, pois, esta guerra é um *bellum judaicum* e clama para que ocupemos nossos postos. Em que poderia consistir nossa participação nesta guerra? No nível individual, certamente, terá lugar em todos os âmbitos que compõe direta ou indiretamente a guerra moderna. Aqui, porém, falamos do coletivo e do absoluto, ainda que seja na forma mais externa de participação: a militar. Desejamos e esperamos que apareçam *formações judias* que combatam nas filas dos aliados, justamente ali onde o encontro com *nosso* inimigo, com os exércitos do III Reich, tenha lugar diretamente. Numa palavra: queremos uma *legião judia na frente ocidental*. Em diversos países se criam legiões tchecas, polacas; seria uma vergonha eterna para o povo judeu se nós, mais afetados que qualquer outro, não fizéssemos tremular nossa bandeira junto as deles no cenário principal da guerra. Esperamos esta ação do povo judeu, a prova de sua hombridade, seu aporte ao domínio sobre seu próprio destino. Essa legião deve ser uma legião de judeus de todas as partes, isto é, uma legião do judaísmo mundial. Sua base de recrutamento é a diáspora inteira que se encontra na margem da área de influência de Hitler, sobretudo os lugares de reunião daqueles que foram deslocados pela tirania hitlerista. Se não nos equivocamos por completo acerca do pudor das pessoas judias, estas terão uma sensibilidade especial em relação a este chamamento, pois o terão esperado com impaciência e o receberão com entusiasmo. Colocamos a esperança também, em segundo lugar, na reserva maior do povo judaico, ainda intacta face aos revezes dos últimos anos no mundo: a América. Em uma legião judaica com estas características também deve estar representada a *Palestina*. Como o grupo politicamente mais maduro do judaísmo, como o único *nacionalmente emancipado*, o grupo palestino tem obrigações aumentadas nesta iniciativa e deve ser exemplo para a totalidade da nação judia. A Palestina não é o asilo da *Golah* (diáspora), senão a vanguarda da *Golah*. O sionismo não é uma questão que diga respeito somente à Palestina. Esse dever de todo o povo judeu, tem para o Jischuw (população judaica na Palestina) algo mais: não está em contradição com a defesa de nossa posição local, antes a complementa

desde um ponto de vista mais elevado. A prioridade natural da defesa local não é discutível, mas não pode ser manejada como motivo para que a força viril da Palestina judaica, nesta aliança de povos, se contente com o papel de uma mera guarnição, e que a simples espera de ulteriores ataques locais proporcione, a cada um, uma cômoda desculpa para limitar seu espírito de sacrifício. O verdadeiro front de um país pode encontrar-se, nas atuais circunstâncias, bem longe. Uma perspectiva puramente local não faria justiça nem na verdadeira implicação da Palestina nas decisões mundiais, tampouco em sua missão moral pelo judaísmo universal. Seria uma traição a uma concepção verdadeiramente nacional, uma traição da Palestina ante o sentido correto do sionismo, que diz: *chaluziuth* [existência pioneira] para Todo-Israel. A decisão sobre a Palestina também se tomará nos campos de batalha da Europa. Uma nova legitimação de nossas aspirações sobre a Palestina encontraremos somente ali. Um destacamento palestino – sobre seu tamanho não podemos precisar nada – não pode faltar na legião multi-judaica na guerra contra Hitler. Neste *kibbutz haggalujoth* [união dos judeus da diáspora] militar não pode faltar um núcleo sionista. A preocupação pela correta defesa do contingente palestino-judaico – que em relação ao todo sempre resultará menor – é assunto de instâncias responsáveis que saberão valorar o resultado deste chamamento. O objetivo do chamamento não é uma questão de decisão *pessoal* pelo posto mais *perigoso*. O indivíduo poderá apenas julgar se a fronteira está situada adiante ou atrás dele; a única coisa que deve perguntar-se é a que estou *disposto*. A sua decisão é finalmente humana, e não política. Não deixará de decidir-se pela difícil missão ante o temor de que *demasiados* farão a mesma opção. Um contingente grande é fácil de corrigir: aquele que se apresentou de forma ilimitada, sempre se deixará mandar para algo mais circunscrito. O contrário é algo mais complicado. Todavia há que se acrescentar algo para esclarecer nossa atitude interna e nossa posição externa: muito para além dos logros no terreno político em relação ao judaísmo – fins preciosos que esperamos conseguir no desenlace desta guerra, e cada qual é livre para cultivar esperanças – estes não podem *condicionar* nossa participação. Frente a quem, afinal? Nosso axioma é: que esta guerra significa, desde uma ótica totalmente judaica, a “nossa guerra”. E é por isso que não estamos em posição de *oferecer* nossa ajuda em um assunto alheio e jogar então a questão da contrapartida, mas sim que nos arriscamos num lugar, desde o princípio e na margem de toda eleição, em que *somos* os interessados. A atitude do

ut des [em latim, toma-lá, dá-cá] falsearia todos os pressupostos desta guerra como um assunto que não nos concerne, que nos é mais próprio. Devemos estar conscientes disso e também não gerar mal-entendidos: lutando não ajudamos os outros a título de compensação, mas sim ajudamos a nós próprios na prevenção de nosso aniquilamento e no reestabelecimento de nossa dignidade. Que o nosso alinhamento estivesse ligado a reivindicações, isto só faria desvalorizá-lo. De qualquer modo, nossa causa está ligada a esta guerra, e todo mundo o sabe. Com a mesma espontaneidade pelo lado pelo qual decidimos lutar, e na realidade de um modo ainda mais espontâneo, somos combatentes. Desde esse ponto de vista a situação não corresponde em absoluto ao fato de que primeiro tenhamos escolhido um lado e que em seguida tenhamos nos juntado a ele, senão ao contrário: sua declaração de guerra contra Hitler *nos* dá a oportunidade de também *fazer* efetivamente essa guerra que nos impuseram durante tanto tempo. A base de nossa aliança são as declarações do Primeiro-Ministro de que esta guerra deve durar *till Hitlerism is destroyed* (até que Hitler seja destruído): de outro modo não seria possível. A erradicação de Hitler é um fim em si mesmo – neste momento é *o* fim – e nosso *direito* de participar (e não nossa “oferta” para fazê-lo) não podemos fundamentá-lo senão em nosso interesse primordial: a eliminação de Hitler. Por isso o povo judeu como totalidade não tem outro objetivo na contenda que não esse, e a implicação não pode ser condicionada, ela deve ser incondicional. No instante em que é viável cooperar com este fim, isto é, quando este fim começa pela primeira vez a sequer ser possível, não é momento para cálculos, ainda que estes digam respeito aos nossos objetivos mais justificados. Devemos, pois, ir para a guerra sem olhar de soslaio, sem conjecturas sobre alguns de seus possíveis resultados. Somente então poderemos dizer que a primeira guerra que fez o povo judeu em sua nova era foi uma guerra *defensiva* no sentido puro. Homens judeus! Uma geração que viveu a guerra mundial com consciência está prevenida contra a possibilidade de meter-se alegremente em outra guerra, de enganar-se a respeito de sua atrocidade. Mas *com* certeza, ao que se soma o saber decorrente de seis anos de ignomínia hitlerista, juramos que esta guerra deve ser empreendida pelos judeus e que eles devem combater onde seja mais duro, e onde possamos olhar nos olhos nosso principal inimigo. Não necessitamos, tampouco, enganarmo-nos acerca da segurança de seu desenlace na hora de decidir sobre a nossa participação. Basta saber qual é a alternativa: se ganham as potências ocidentais – e nisso confiamos –

Hitler será derrubado e voltaremos a ter esperanças na vida do povo judeu. Se Hitler ganhar, isto significará a nossa destruição, aqui e em qualquer parte: então, que ao menos pereçamos combatendo. Fútil é, assim, no início de um cenário histórico tão violento, querer ver além do objetivo imediato e interrogar-se como será o mundo depois. Atendo-nos aos fatos, o objetivo imediato é mais do que suficiente: a derrota de Hitler. Comportemo-nos de tal modo que um dia nossos netos não tenham que envergonhar-se de nós.

Hans Jonas,

Palestina, setembro 1939.

10.2

Por uma Ética do futuro²⁶⁶

Filosofia. Um olhar retroativo e para adiante no fim do século Sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro

Nota.

Segue o que diz a respeito de Hans Jonas o filósofo barcelonês Montserrat Torrents, em seu prólogo à tradução espanhola de *A Religião Gnóstica*:

“Hans Jonas nasceu em 1903 no seio de uma família judia alemã. Estudou filosofia em Freiburg, onde foi discípulo de Husserl e Heidegger. No entanto, foi Bultmann, professor do Novo Testamento em Marburg desde 1922, quem o incitou a dedicar sua tese de doutorado à gnose. Em 1933, justo quando Heidegger acedia ao reitorado da universidade de Freiburg, iniciando sua etapa de universitário nazi, Hans Jonas exilou-se na Palestina, entrando no começo da guerra a serviço do Exército Britânico no Oriente Próximo”.

A primeira metade da vida de Jonas tal como descrita por Torrents – de seu nascimento até sua saída da Palestina (1903 a 1948) –, cabe na máxima segundo a qual *a etiqueta do bom gosto existencial é a clandestinidade*. Assim foi Hans Jonas em toda a sua vida: sumamente discreto, paciente, estudioso, livre, íntegro, homem de fé e, acima de tudo, homem de ação. As duas conferências que seguem revelam que Hans Jonas não se entrincheirou e lutou apenas na Europa deflagrada.

André Stock

Rio de Janeiro,

16 de novembro de 2018

²⁶⁶ Tradução André Stock, doutorando em filosofia PUC-Rio. Orientador: Edgard José Jorge Filho. *A tradução destas conferências é parte de minha Tese de Doutorado, e seguirão como anexo da pesquisa. A presente tradução teve como base a versão francesa da “Rivages Poches”, cotejada com as versões inglesa, italiana e alemã.* Contato: andrestock1@gmail.com e www.colecaocalmonstock.com

10.3

Filosofia. Um olhar retroativo e para adiante no fim do século

Devo, portanto, falar-lhes de filosofia neste século e no limiar do próximo. Intencionalmente, não digo "a" filosofia: é, com efeito, duvidoso que ela exista de forma identificável como unidade. Comparemos com as ciências da natureza. Física, química, astronomia e geologia tem cada uma o seu *objeto* bem definido, enquanto a filosofia pode estender-se a todas as coisas. Essas ciências da natureza têm, portanto, em seu conjunto, um *método* unanimemente reconhecido, o qual todos estão estritamente obrigados a observar. A filosofia, no entanto, tão inclinada a refletir sobre o método peculiar a todos os outros saberes, ainda não produziu nenhum método para filosofar ao qual seja necessário ater-se, e talvez nunca o possua.

Mas, sobretudo, qualquer ciência da natureza pode a qualquer momento indicar o que há de válido nela, e o que está definitivamente invalidado, com a certeza de que o último resultado é também, até o presente, o mais exato. O passado tem no máximo um interesse histórico. Nenhum físico hoje pode tirar o "flogisto" do esquecimento. Mas com Platão e Aristóteles, com os estoicos e epicuristas, com Hume e Kant, com Nietzsche, todo filósofo pode sempre debater ou reivindicar. Se não há mais um alquimista ou astrólogo que possa ser levado a sério, pode muito bem haver, em compensação, aristotélicos ou epicuristas que se pode levar a sério. Nós não saberíamos obter em filosofia um consenso que se comprometa com o certo e o errado, nem mesmo desejaríamos obtê-lo: seria a morte da filosofia.

É por isso que não podemos absolutamente referir-nos ao "estado" atual da filosofia, no mesmo sentido claro e direto como quando, por exemplo, nos referimos ao estado da física. É uma realidade – em parte deplorável, em parte jubilante – que existam tantas filosofias, e também pontos de vista sobre filosofia, que existam filósofos. Aqueles que me convidaram para apresentar esta conferência certamente não ignoraram isto e devem, portanto, estar de acordo que eu trace um quadro muito pessoal, talvez pouco representativo “da” filosofia neste fim de século e a tarefa que a aguarda no próximo. Em todo caso, o que tenho a oferecer é antes um complemento ao diálogo interminável que representa a filosofia do que um parecer sobre ela – no fim das contas, uma profissão de fé *pro domo*. Se possui a vantagem

de participar de tudo isso por setenta anos, tal coisa é contrabalanceada pelo inconveniente de que essa participação foi seletiva e se manteve longe de correntes importantes, mais particularmente da poderosa corrente da filosofia analítica. Meu quadro, portanto, será historicamente incompleto, porque falarei somente a partir da experiência de meu próprio pensamento. Agora, vamos ao ponto.

Para a filosofia – em seu país clássico, a Alemanha – o século não começou com os grandes golpes de fanfarra que, na física, estão ligados aos nomes de Planck e Einstein. As *Investigações Lógicas* de Husserl, cuja publicação principiou exatamente em 1900, não oferecem nada de comparável, apesar de sua importante repercussão. A influência de Nietzsche começava a se fazer sentir, descobríamos Kierkegaard, da França chegava a voz de Bergson e em Viena despertava o positivismo lógico. Mas o que predominava em toda a filosofia universitária era o interesse pela teoria do conhecimento. Essa disciplina, como tal, era quase idêntica à "teoria da consciência cognitiva" em suas diferentes variantes do neokantismo, por exemplo. Tínhamos há muito tempo renunciado à uma filosofia da *natureza*, recuando diante do poder das ciências da natureza.

Um abalo de terra se produziu na filosofia somente no seguimento da Primeira Guerra Mundial, e aqui posso deixar minha própria experiência falar, porque a ocasião de minha data de nascimento ali me lançou diretamente. Quando, em 1921, aos dezoito anos, cheguei a Freiburg para estudar filosofia, era Edmund Husserl, já grisalho, que lá reinava. A "fenomenologia" que ele pregava com paixão era um programa de autoinvestigação da consciência como lugar de aparição de todas as coisas pensáveis. Uma fenomenologia "pura" da consciência "pura" deveria se tornar a ciência fundamental da filosofia. "Pura" de que? De todas as contingências do factual e do individual, enquanto visão eidética interior capaz de isolar o que é igualmente válido para todos os sujeitos. Não podemos deixar de ter aqui um aspecto platonizante, mas trazido precisamente de uma nova maneira ao campo da subjetividade. O método consiste, por conseguinte, em ver e descrever, e não em dar uma explicação causal como na psicologia. A ênfase principal está nas funções da consciência – funções fundadoras do objeto, cognitivas e finalmente intuitivas – as mesmas que se deixam melhor apreender pela intuição. Husserl estava quase religiosamente convencido que a fenomenologia procedente de suas diretrizes finalmente tornara possível a "filosofia como ciência rigorosa", e permitiu a realização de um impulso teórico maior da filosofia moderna desde Descartes.

Falta tempo para entrar nos detalhes dessa doutrina, mas uma lembrança que trago de segunda mão é talvez característica do seu espírito. Alguém – de fora – perguntou um dia ao próprio Husserl se a fenomenologia também teria algo a dizer sobre Deus. A resposta teria sido: "Se o encontrarmos como um dado da consciência, então iremos descrevê-lo." Soa quase frívolo; mas é fato que para alguns a fenomenologia de Husserl foi um caminho para Deus, sobretudo na direção do catolicismo. Lembremos dos nomes de Edith Stein, e também de Max Scheler.

No que me concerne, pessoalmente, confesso com reconhecimento que a fenomenologia foi para o futuro filósofo uma maravilhosa escola de aprendizagem de sua profissão. O respeito pelos fenômenos, o exercício de sua intuição, o uso rigoroso de sua descrição, estabelecem critérios elevados aos quais nos esforçamos a responder. Porém, mesmo eles não puderam tornar a filosofia uma "ciência estrita" – e isto era um sonho que Husserl havia guardado desde seu início nos domínios da matemática e que ele precisou abdicar. Mas a educação da intuição constituiu um ganho duradouro para seus discípulos; e a libertou da sombra da irracionalidade que nela aderiu desde o misticismo. Por outro lado, surgiram em mim dúvidas em relação à capacidade satisfatória da doutrina, em particular quanto a limitação à consciência pura. E aqui, eu me perguntava: e a existência do nosso *corpo*? Podemos também reduzi-lo a um "dado de consciência", sem privar o dado a ser descrito de sua real importância, a saber, que o que está em jogo aqui é a existência ou não do próprio sujeito?

O conferencista aqui deve esclarecer que com o tema da "corporalidade" aborda-se um *leitmotiv* que atravessará todo o resto de nossas considerações, *leitmotiv* que vai para além do caso particular da fenomenologia e que não nos deixará até o final. O que poderia dizer a fenomenologia do tipo Husserliana diante do enunciado "tenho fome"? Supondo que haja uma fenomenologia das sensações de fome e saciedade, haveria qualquer coisa que ela pudesse me dizer sobre o que está em jogo aqui? Sobre *por que* o homem deveria comer? E *quanto*? Sobre o *porquê*, sobre o impiedoso "é necessário", é a biologia que nos ilumina, com a convergência da física e da química. E o *quanto* – céus! questões de natureza quantitativa não podem sequer ser postuladas pela intuição eidética, estritamente qualitativa; mas tem algo a ver com a magnitude real e bastante empírica de nossos corpos. E, por seu lado, o *quanto*, uma vez encontrado, nos leva a questões não filosóficas como a de saber se há o suficiente e como se obtém. E isso leva, a seu

turno, a outras questões relativas à distribuição justa ou injusta de bens, à ordem social boa ou má – diretamente então às questões candentes da época, distante das quais a fenomenologia, de acordo com a sua própria definição, teve que permanecer. Ela não precisou então fazer nenhuma observação sobre o que poderia haver de verdade, por exemplo, na fórmula insolente de Bertold Brecht, que data daqueles anos: "Primeiro a comida, depois a moral". Neste domínio, entre todos os nossos camaradas estudantes não filósofos, os marxistas estavam à nossa frente – eles que levaram a sério essas questões.

Mas não foi deles que aprendemos, nós os discípulos apolíticos da filosofia, que a "consciência pura" é pura demais para este mundo; e que o modo primário na relação entre o mundo e o eu não é "intuição". É do círculo mais próximo da própria fenomenologia que surge a boa nova: a filosofia existencial de Martin Heidegger. A publicação em 1927 de *Ser e Tempo* marca este terremoto, mencionado anteriormente, na filosofia do nosso século. Provoca o colapso de todo o modelo, quase óptico, de uma consciência principalmente *cognitiva*, e faz com que apareça em seu lugar o Eu que quer, que se esforça, necessitado e mortal. E isso não ocorreu no contexto da psicologia, mas no de uma questão ultrapassada, arrancada do esquecimento: a questão do sentido do "Ser". Ninguém aqui espera que eu faça um resumo da filosofia de Heidegger. Mas, é necessário transmitir algo do que foi a experiência deste ponto de inflexão. Tomemos a *linguagem* de Ser e Tempo, e em particular – antes mesmo de seu caráter metafórico que salta aos olhos –, a simples gramática do enunciado dos conceitos. O que notamos imediatamente é a predileção pelos infinitivos dos verbos no papel de substantivos. O Ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), o Ser-lançado (*Geworfensein*), o Ser-com (*Mitein-andersein*), o Ser-dado-a-mão (*Zuhandensein*), o Ser-em-frente-a-si (*Sich-Vorwegsein*), o Pré-correr-para-a-morte (*Vorlaufen zum Tode*). Estas palavras são principalmente compostas com o infinito "ser". O "tempo" do título da obra se torna no texto "temporalidade" e "temporalização" e, em vez de passado e futuro, é o "ter-sido" e "futuridade". Elas não representam conceitos de objetos, mas conceitos de eventos e conquistas. Não designam coisas, mas modos de ser; o modelo da substância desaparece, e tudo está, por assim dizer, sempre "em curso", e o que antes se chamava "sujeito" agora é dito "*Dasein*". Esse infinitivo, tão geral e abstrato, torna-se a designação técnica de um ser especificamente *humano*, ou mesmo do indivíduo concreto, tal como ele se apreende a si mesmo desde o interior. Lá onde está escrito "*Dasein*", pode-se

sempre introduzir "tu" ou "eu", precisamente no cumprimento de um certo modo de ser. "*Dasein*" é também uma palavra composta: o "*Da*" (aí) mostra que esse ser particular desenvolve a partir de si um horizonte no qual mergulha sua vida. É uma dinâmica, mesmo uma dramaturgia especial, que penetra com a forma infinitiva na descrição de qualquer relação eu/mundo; e essa expectativa de conteúdos de ação dinâmicos, despertada assim gramaticalmente, é preenchida pela metafórica concreta no qual são retratados – quase poeticamente – os atributos do ser. Um exemplo: "ejetado" no mundo, o *Dasein* se "pro-jeta" no futuro.

Vindo da linguagem para a coisa, consideremos a *definição* de "*Dasein*" em sua nova significação. Ela diz: o "*Dasein*" é esse modo de ser para o qual seu existir concerne ao ser. "Há algo por ele" (pelo ser): não é mais, efetivamente, a consciência transcendental do idealismo. O caráter *final* de qualquer ser-sujeito passa ao primeiro plano. Ele é essencialmente voltado para um fim e seu primeiro fim é ele mesmo. O "por (amor de)" domina toda relação mundana do "*Dasein*". A "intencionalidade" da consciência, que em Husserl designa de maneira bastante neutra o fato de ter-um-objeto como tal, se mostra agora toda prenhe de *interesse*; a vontade prevalece sobre a intuição, e o mundo está praticamente em primeiro lugar – "aí" – para o "*Dasein*". Nisto há um certo parentesco com o utilitarismo e o pragmatismo anglo-saxônicos, o qual não passou despercebido.

Mas por que o "*Dasein*" é sempre necessário para o ser e, finalmente, para si mesmo? Resposta: porque do contrário ele pereceria, porque está constantemente exposto ao nada. Assim, com o fim, com o ter-um-fim, se exprime ao mesmo tempo na definição o precário, o aspecto ameaçado do ser: porque ele é *mortal*, é preciso estar preocupado com a existência enquanto tal. Sempre deve ganhar-se da perda permanente da morte. É por isso que o modo fundamental de ser do "*Dasein*" é o "cuidado".

Com o cuidado como o modo primário do "*Dasein*" estamos no coração do que é chamado o "existencialismo" de Heidegger (ele mesmo nunca usou a expressão). Essa é a visão do cuidado: que o mundo possa se apresentar para nós como o conceito mesmo de "ser-oferecido-à-mão", e as coisas do mundo como "utensílios", como o que pode ser útil na relação meio/fim. Que o ser seja apropriadamente objeto permanente do cuidado não significa que seja o único ou o único no primeiro plano. Muitos outros elementos perecíveis são também objetos do cuidado de outras pessoas, por exemplo, no modo de "cuidado caritativo", indo

talvez até o ponto de abnegação, e mesmo elementos inanimados, como talvez a obra que deva ser terminada e para o qual o artista sacrifica sua vida. Também aí, há um ser próprio no sentido de poder cumprir-se num último sacrifício a outro ser.

Manifestamente, não há senão um passo a transpor da ontologia do “*Dasein*” para a ética do comportamento. Este passo nunca é realmente franqueado por Heidegger em *Ser e Tempo* – nem, tanto quanto eu saiba, mais tarde tampouco. Ele faz bem a diferença entre “autenticidade” e “inautenticidade” da existência, e é claro que há, latentemente, imperativos do dever fazer e não fazer. Mas Heidegger se manteve fiel ao fato de que essas são simples descrições de maneiras de ser alternativas e estados de cada “*Dasein*”. Primeiro e mais frequentemente, cada um não vive como si-mesmo, mas fala, pensa e age como “se” fala, (se) pensa e (se) age, e isso não é mais do que o “pré-correr para a morte”, isto é, a reflexão sobre sua própria mortalidade, que leva cada um, respectivamente, à resolução de seu ser-próprio, isto é, de sua existência “autêntica”. Sem nenhuma dúvida, esta última é superior a simples “cotidianidade”, mas a favor ou contra o que decida esta resolução, isto não é dito. O que é dito, por outro lado, é que ela é cercada de “angústia”; e aqui, como em outros lugares, vemos a influência de Kierkegaard, que deu à palavra “existência” esse novo sentido, aplicando-se apenas ao humano.

Eis o que deve bastar para lembrar o espírito de *Ser e Tempo*, e este livro, o mais famoso e o mais influente de seus escritos, representará aqui Heidegger em sua totalidade, embora em sua obra posterior, considerável, ele tenha ido a esse respeito muito além.

Quero fazer dois comentários aqui. Um deles retoma a pergunta já feita à Husserl. O “*Dasein*”, como “cuidado” e como mortal, está certamente muito mais próximo da dependência do nosso ser em relação com a natureza do que a consciência pura de Husserl. Em particular, o predicado “mortal” é uma referência urgente à existência do corpo em toda a sua naturalidade bruta e exigente. E, “oferecido-à-mão”, o mundo só pode ser para uma essência que tenha mãos. Mas o corpo foi alguma vez nomeado aqui? O “cuidado” não foi sempre ligado como uma preocupação com a nutrição simplesmente como necessidade *física*, por exemplo? Fora de toda a interioridade, consegue expressar-se esse lado da nossa essência pelo qual, muito exteriormente, pertencemos nós mesmos ao mundo vivido e somos, de uma maneira grosseiramente objetiva, dele um pedaço? Não que eu saiba. A filosofia alemã com sua tradição idealista era de sorte demasiado nobre para isso.

Portanto, Heidegger tampouco permitiu que a filosofia se ocupasse do enunciado: "estou com fome". Em última análise, foi uma mortalidade muito abstrata a que teve de ser levada em conta aqui para incitar que se levasse a sério a existência. Ao ignorar seu fundamento concreto, essa interpretação da interioridade se proibiu um importante acesso, conferidor de conteúdos, a *ética* em si – que na ausência de tal acesso permaneceu prisioneira de um vazio decisionismo.

Mas no fundo havia, para além de qualquer particularidade de Heidegger, uma velha parcialidade de que a filosofia padecia: um certo desprezo pela natureza da parte do espírito, que se sente superior a ela. Esta era a herança do dualismo metafísico que, desde seus primórdios platônico-cristãos, havia polarizado o pensamento ocidental. A alma e o corpo, o espírito e a matéria, vida interior e mundo exterior, eram, se não inimigos, pelo menos estranhos uns aos outros, e apenas a muito custo poderiam ser unidos em teoria. A linha divisória passava pelo homem, mas os pensadores estavam de acordo sobre o lado que deveria ser o seu. Para este lado foi que se dirigiu o olhar, e havia lá um mundo para descobrir que o olho não vê e que a mão não apanha. A este longo reinado do dualismo marcado por este tipo de olhar, devemos ao Ocidente a investigação do império da alma, na verdade o aprofundamento da alma mesma em uma incansável reflexão – ganho inestimável, exemplificado por nomes como Santo Agostinho ou Pascal; mas o custo foi elevado: era o distanciamento recíproco das partes de um todo tornando-se estranhas uma a outra. A forma mais recente disto havia sido a divisão da realidade entre "extensa" e "pensante" em Descartes; e o extenso, matematizável – todo o mundo físico então puro de qualquer interioridade – havia sido confiado como posse exclusiva da ciência física em formação. Ainda era um ato de filosofia, mas pelo qual ela renunciou qualquer envolvimento nos assuntos da natureza, e se reservou apenas o direito de cultivar o campo da consciência. É nesta metade salva da herança dualista que floresceu o idealismo alemão. Desde então, a filosofia nunca tratou com a totalidade. O todo do saber foi dividido pela Universidade em ciências da natureza e ciências do espírito, e a filosofia, evidentemente, se achou entre as últimas – quando deveria ter se colocado acima desta clivagem. Assim, na minha experiência alemã, o adepto da filosofia estava dispensado de tomar qualquer conhecimento sobre a evolução das ciências físicas. Somente no mundo anglo-saxão, para onde a emigração me levou, conheci nos filósofos um vivo interesse pelas ciências da natureza e pela integração de seus

resultados nas disciplinas humanas (contentemo-nos em citar aqui o nome do grande Whitehead). Para Heidegger, por outro lado, se não me engano, a física não era mais do que a mãe da técnica sem alma, que ele deplorava.

E, no entanto, este "*Dasein*" tão complicado nasceu do "diante-da-mão" (*vorhanden*), aparentemente neutro, desse mundo exterior que a ciência nos revela, outrora na evolução das espécies e de maneira incessantemente repetida em cada concepção e nascimento. O que deveria dizer algo sobre a natureza objetiva que faz que isto seja assim, e que nós sejamos. É necessário, por assim dizer, interrogar acerca deste nós. O próprio Heidegger, no seguimento de *Ser e Tempo*, considerou necessária uma mudança na questão do Ser, que chamou a "virada". A questão não mais pergunta então o que significa o "mundo" para o *Dasein*, que nele se encontra, mas sim o que significa "*Dasein*", isto é, o homem para o mundo que o contém – tu e eu – nele mesmo? Em um caso é o "homem", no outro é o "Ser" o fundamento da relação. Mas esta questão sobre o Ser, por exemplo, no modo como ela contém e mantém o homem e o que revela sobre ele mesmo, nunca é posta em relação por Heidegger com o balanço físico-biológico na evolução. No lugar desta maciça base material que, no entanto, resolve o enigma, conjura-se uma grandeza altamente espiritual chamada "o Ser" (*das Seyn*), como fundamento sustentador. Mas isso, como já o silêncio sobre o que concerne ao corpo, significa apenas que a questão do Ser não foi tocada por toda a impetuosidade da inter-relação entre o homem e natureza que, nesta época precisamente, de maneira ainda despercebida, entrou em uma nova fase, crítica. Aqui se detêm meu primeiro comentário, tomando já distância do pensamento do meu grande mestre.

Meu outro comentário deve primeiro justificar seu lugar nessas considerações. Relaciona-se com o comportamento de Heidegger em 1933. Isso diz respeito à filosofia? Eu estimo que sim. À diferença de qualquer outra ciência, a filosofia responde desde os tempos antigos à ideia de que serve não apenas ao conhecimento de seus servidores, mas também a seu comportamento, e isso no sentido do Bem, que interessa tanto ao conhecimento. No mínimo, a sua escola, ao aprender a discernir valores, deveria ser à prova de contaminação da opinião pública. A imagem de Sócrates, que iluminou a filosofia desde o início, fez com que a crença em uma força tão enobrecedora nunca desaparecesse. Assim, o alinhamento do pensador mais profundo da época no passo cadenciado dos batalhões marrons não só representou uma decepção pessoal amarga, mas

igualmente, aos meus olhos, uma *débauche* da filosofia: foi seu fracasso, e não apenas o de um homem. Sua auréola sempre fora tão ilusória? Ela recuperaria algo do brilho conferido pelas esperanças de outrora? O excepcional calibre do personagem fez da Queda um evento histórico.

O contraexemplo que vou acrescentar aqui levanta uma nova questão. Eu havia contado entre meus mestres Julius Ebbinghaus, um kantiano distinto e rígido, cuja importância não podia ser comparada àquela de Heidegger. Ora, ele, gloriosamente, superara a prova; ouvi falar disso, e vim visitá-lo em Marburg, em 1945, a fim de prestar-lhe homenagem. Ele me olhou nos olhos como sempre, com o fogo da absoluta convicção, e disse: "Mas você sabe, Jonas, sem Kant eu não teria sido capaz." Isso me fez sobressaltar. Neste caso, a doutrina e a vida eram uma só. Em quais mãos a filosofia estava, então, mais protegida? Com o grande criador, a quem a profundidade da mente não preservou da traição no momento de decisão, ou com o homem sem originalidade, mas basicamente correto, que permaneceu puro? Até agora, não me arrisquei a responder tal questão. Mas acredito que, mesmo não resolvida, ela tem um lugar neste olhar retrospectivo de um século de filosofia.

Como em muitos outros campos, a Segunda Guerra mundial foi também para a filosofia um divisor de águas. A realidade da experiência vivida e as tarefas que ela legou conquistaram uma audiência. Do céu dos pensamentos imutáveis, o reflexo de sua desordem desceu sobre esta terra de forças em luta e interferiu no curso das coisas. Foi o final da nobre distância em relação aos acontecimentos diários. Política e sociedade passaram para a vanguarda do interesse filosófico. O compromisso moral impregnou a pesquisa teórica. Tardamente, o marxismo finalmente aceitou a palavra filosófica, palavra que lhe havia sido por tanto tempo recusada nos anfiteatros do Ocidente. Na Alemanha, o principal exemplo dessa abertura aos problemas de uma sociedade entregue ao medo e atormentada pela culpa foi a Escola de Frankfurt, que retornara do exílio com sua "teoria crítica", cujo elemento ético não pôde ser ignorado na segunda geração, representada por Habermas e Apel. Houve fenômenos paralelos na França. Mas, junto com isso, reapareceu como uma nova potência no continente, com os vencedores anglo-americanos, a filosofia analítica nascida em Viena, com sua orientação em direção a uma pura teoria do saber. Suas áreas altamente especializadas equivalem em verdade a ciências particulares, e são tão pouco afetadas quanto as matemáticas na

atualidade. O grande nome que convém mencionar aqui é o de Ludwig Wittgenstein.

Mas entre os eventos da época figurava Hiroshima, e esse choque, perpetuado pela corrida armamentista atômica que se seguiu, foi o primeiro desencadeador de uma nova reflexão, angustiante, sobre a técnica no mundo ocidental. Com esta última, conseguimos vencer, é claro, mas também desembocamos no perigo permanente da auto-aniquilação coletiva. Assim, desde seu nascimento, a crítica filosófica da técnica apareceu marcada pelo signo de angústia (por exemplo, em Günther Anders), e desde então não perdeu mais seu aspecto apocalíptico. Mas ao medo de uma catástrofe brutal logo se juntou o conhecimento do aspecto positivo que constituem os triunfos tecnológicos, colocando questões muito incomuns à filosofia. Avanços na biologia e na medicina, por exemplo, conduziram a uma nova cooperação entre filósofos e representantes das ciências da vida, com vistas a esclarecer as questões levantadas pelos novos processos. Aqui não é mais possível, como a propósito do problema das armas nucleares, responder com um simples sim ou simples não; ao contrário, vemos abrir-se um campo de transições fluidas, avaliações sutis e decisões problemáticas. Nenhum combate de tipo maniqueísta entre Bem e Mal aparece nesse domínio; não há nenhuma vontade de prejudicar, mas somente a vontade de ajudar. E, no entanto, a arte de criar a serviço do bem-estar do homem se revela frequentemente em conflito com a dignidade humana. Dilemas totalmente inéditos, uma complexidade crescente e um refinamento das nuances foram introduzidos pela biotecnologia no reino da moralidade, e necessitam ser examinados pela filosofia, a qual frequentemente tem a oferecer apenas compromissos entre princípios antagônicos. Aí reside um aspecto importante da síndrome tecnológica: a potência dada ao pensamento, anteriormente ignorada, confronta precisamente esse pensamento com novas tarefas, antes desconhecidas.

Isso ocorre, de forma aguda, no caso do impacto que toda a técnica atual da humanidade exerce sobre o ambiente natural. Com efeito, ao fim e ao cabo, esse fenômeno (a saber, a ameaça que fazemos pesar sobre a ecologia do planeta) veio à luz no curso da segunda metade do século, para finalmente encontrar seu lugar no campo da filosofia – entretanto, uma das questões mais antigas desta filosofia, qual seja, a da relação entre o homem e natureza, mesmo entre o espírito e matéria, portanto a questão primordial do dualismo, foi (re) colocada brutalmente e de uma

maneira completamente nova. E isso não na pacífica luminosidade da meditação teórica, mas em meio a lampejos de anunciação de uma crise que se aproxima, a qual nos incumbe afastar, nós que somos causa involuntária dela. Em suma, um dever que se alargou na escala do mundo. É sobre esse aspecto terrivelmente prático que a reconciliação de nosso Ser, tão temerariamente separado do todo no qual vivemos, se coloca no centro da preocupação filosófica. Eu vejo isso como uma tarefa urgente da filosofia para o instante presente e para o século porvir, portanto, me permitam consagrar a este tema a sequência de minha exposição.

Está estabelecido que a filosofia apenas pode tratar sua nova missão mantendo o mais estreito contato com as ciências da natureza, pois elas nos dizem o que é esse mundo corporal com o qual nosso espírito deve consumir uma nova paz. Perguntemo-nos então: que lições da física, da cosmologia e da biologia a filosofia deveria ter em vista se está ela vinculada ao lugar do espírito no todo do Ser? Eu me limitarei a algumas indicações sumárias.

Desde Copérnico, no nível do saber que é o nosso, não é mais o universo, mas unicamente o globo terrestre a morada da vida. Nada, no resto do imenso universo, garante que exista necessariamente um lar. Então, temos de considerar nós mesmos e toda a vida circundante como uma feliz coincidência – rara no cosmos – que de maneira excepcional permitiu a realização de uma possibilidade oculta no seio da matéria, e que, como regra geral, deve permanecer nela oculta. Por outro lado, nos ensinou Darwin, a conquista beneficiada de condições planetárias particulares pôde, de uma só vez, provar sua força ontológica no curso de um devir desdobrado num tempo infinito, marcado de vicissitudes pela ausência de qualquer plano, tornar-se sem meta, ao mesmo tempo criativa e devoradora, povoando com suas formas imprevisíveis a biosfera disponível. Em comparação com o espetáculo oferecido pela Terra, com suas figuras terrivelmente complexas, todo o resto do universo manifesto parece primitivo e monótono. Mas é a mesma substância primeira espalhada pelo espaço cósmico em galáxias, sóis e planetas, que produziu igualmente a vida, o prazer e a dor, a vontade e o medo, o ver e o sentir, o amor e o ódio. Um materialismo simples como o encontrado na versão da física nunca o entenderá. Contudo, a todo dualismo opõe-se o testemunho monista da evolução, o que nenhuma doutrina filosófica do Ser me parece apreciar suficientemente. Este não pode ser o caso das próprias ciências físicas, que estão precisamente ligadas à constatação física. Ora, esta última, considerada em si

mesma, não requer nada que vá além do minimalismo da causalidade mecânica – nenhuma força vital particular ou qualquer coisa do tipo –, para explicar a complexidade mais sutil das estruturas e das funções orgânicas, e mais ainda seu nascimento através da evolução das espécies. Ainda maior é o enigma da subjetividade, que aparece com os estágios avançados da história física, e que vai expressar uma linguagem completamente diversa. O especialista em ciências da natureza só pode permanecer surdo a essa linguagem, mesmo acusá-la de mentira, porque ele fala de objetivos e finalidades. Mas ela, a filosofia, não pode encontrar qualquer descanso diante desse enigma, é preciso que ela compreenda as duas linguagens, a do exterior e a do interior, que as una em um discurso sobre o Ser apto a fazer justiça à totalidade psicofísica da realidade. Estamos muito longe de uma doutrina do Ser assim desejada, e não sabemos se alguma vez será nossa. Esforçar-se para consegui-la significa já arriscar-se a abandonar a segurança cartesiana do conhecimento exato pela incerteza das conjecturas metafísicas. Eu não acho que possamos evitá-las a longo prazo.

Em segundo lugar, na evolução do vivo, nos encontramos a nós mesmos, o homem. É tardiamente, durante um tempo muito curto, que ele apareceu. Sua entrada no processo constituiu para a história da vida um acontecimento de consequências inauditas, e ainda não é possível saber se ele mesmo é proporcional a essas consequências. Com o homem, a potência do pensamento interveio na evolução ulterior, e colocou fora do jogo os mecanismos de equilíbrio biológico que regulavam até então os sistemas ecológicos. A partir de então, não houve mais modelos de comportamento geneticamente determinados lutando entre si pela respectiva porção de espaço vital, quase invariável no resultado final; foi, ao contrário, o dom da livre invenção do *Homo Faber*, respondendo à demanda do instante, que começou a ditar unilateralmente, sempre de novo e cada vez mais rapidamente, as condições de uma simbiótica continuada. Da época paleolítica à técnica científica, o percurso é certamente longo do ponto de vista da história humana, mas muito curto do ponto de vista da história da evolução, e, desde a expansão das modernas ciências da natureza no século 17, o processo se acelerou de modo exponencial. O que estamos vivenciando hoje é o paradoxo desse sucesso formidável, que ameaça se reverter em catástrofe pela destruição de sua própria base natural.

E a filosofia, o que ela tem a ver com isso? Até então, ela colocava a questão da vida justa para o indivíduo, para a boa sociedade, para o bom Estado. Ela sempre se ocupou da ação humana, desde que se tratasse de uma ação do humano para o humano, mas ela pouco se interessou no homem como uma força atuante no seio da natureza. Ora, vejamos que chegou o tempo. É preciso para isso que o homem seja compreendido de uma nova maneira na unidade de seu corpo-espírito, em virtude do qual, por um lado, ele mesmo é um ser natural, enquanto por outro transcende a natureza. Não dissimulemos a este respeito que o uso prático do espírito, portanto da maneira como este dispõe do corpo, se acha desde o começo e por longo tempo a serviço desse corpo de maneira quase exclusiva, para melhor satisfazer suas necessidades, para atendê-las de maneira mais ampla, assegurá-las por mais tempo – e aumentá-las constantemente com novas necessidades a ser acumuladas. A serviço do corpo, o espírito atormenta a natureza. Por outro lado, ele constantemente agrega a isto suas próprias necessidades, de uma dignidade superior às do corpo, mas carentes de substância como estas: todas as despesas físicas de uma cultura superior, que multiplica ainda mais as agressões que uma humanidade já excessivamente numerosa infringe a natureza terrestre, que vai se reduzindo. Efetivamente, o espírito fez do homem a mais voraz de todas as criaturas. E isso no ritmo de uma progressão onde a espécie inteira se acha hoje pressionada a consumir não apenas a receita capaz de se regenerar, mas o capital único do meio ambiente.

Esse gênero de conhecimento é de um novo tipo, assim como a situação em si. Mas aqui a instância do conhecimento é o mesmo espírito que provocou a situação. Então, o futuro ainda não está decidido. Nós o reconhecemos, apesar do inquietante equívoco que agora pesa sobre o reino do espírito. Sigamos ainda mais longe.

Ao despertarmos de uma orgia de pilhagem e de uma embriaguez de vitórias tecnológicas que duram por mais de um século, com todas suas utopias de felicidade para a raça inteira, eis que descobrimos uma anteriormente insuspeita tragédia no dom do sexto dia da Criação, aquela que confere espírito a um ser de necessidade e instinto. No espírito, nobreza e fatalidade se encontram. Ele, que em seu valor intrínseco, eleva ao nível metafísico o Ser do homem, torna-se em seu valor de uso o instrumento do êxito biológico mais brutal. Em si, o espírito realiza a destinação do homem, ao redor de si, espalha a corrupção. Nele culmina o "sim" do Ser a si-mesmo, que se fez ouvir com a primeira emoção da vida sensível e mortal – e aqui

está o que mina a base que o sustenta. Sobre os cumes do triunfo exterior, o espírito posiciona a espécie adornada por ele num parapeito diante do abismo. Mas que comece a discernir este abismo, eis o que tal coisa lhe oferece o lampejo de uma chance de evitar a queda. Pois o espírito, reconhecendo-se aqui como um destino fatal, não é somente uma inteligência instrumental feita para exercer qualquer poder que seja sobre as coisas; na verdade, ele antes tira suas próprias motivações originais da percepção dos valores. Nele são fomentados os conceitos de Bem, do dever e da falta. Ele se glorifica de sua liberdade de escolha e se declara, assim, responsável por suas ações. E como sua ação ameaça agora o todo, ele está igualmente em condições de conhecer sua responsabilidade na manutenção desse conjunto.

Preservar e desenvolver esse conhecimento torna-se uma das tarefas da filosofia. Primeiro no papel da mosca picadora, à qual Sócrates comparou sua intervenção: a problemática não deve ser extinta em outro momento, e é preciso que as consciências se mantenham constantemente em alerta. E convém imediatamente trabalhar a ideia de uma paz entre o espírito e a natureza, uma paz pelo amor da qual a presunção do homem renuncie às muitas coisas as quais o hábito parece lhe conferir um direito. A isto acrescenta-se a tentativa propriamente filosófica de fundar o dever de responsabilidade tão racionalmente quanto possível numa interpretação global do Ser, a fim de tornar o absoluto de seu imperativo tão convincente quanto o permita o enigma da Criação.

As cláusulas mesmas de uma paz possível só podem ser elaboradas a partir de máximas competências, então de jeito nenhum pela filosofia. Todas as ciências da natureza e do homem, da economia, da política, e da sociedade devem conjugar seus esforços para estabelecer um balanço do planeta, com propostas de um plano equilibrado entre o homem e a natureza. É possível chegar nesta matéria a um acordo pelo menos teórico? Eu não sei, e sei menos ainda se o acordo mais bem fundamentado tem objetivamente qualquer chance de poder ser posto em ação. Talvez isso venha a se regular não com projetos, mas por improvisações como que arrancadas, de tempos em tempos, pela angústia crescente do gênio inventivo da humanidade. A propósito disso, eu não sei – e mais ninguém, sem dúvida. Eu apenas descubro com uma clareza desconcertante o grande *Dever*, e que só o espírito, o grande gerador do perigo, pode eventualmente ser o salvador que desta situação

aparecerá. Nenhum deus salvador o desencarregará da obrigação que lhe impõe seu lugar na ordem das coisas.

Do fundo do abismo que nesta hora aparece, surgem perguntas que jamais colocáramos antes. Eis, a guisa de conclusão, uma escolha de algumas entre elas. Pode a natureza suportar o espírito que ela fez brotar em seu seio? É necessário que, demasiadamente assediada por ele, a natureza, em contrapartida, o elimine de seu sistema? Ou então: está o espírito em condições de se tornar, no fim das contas, suportável para a natureza ao perceber que ela não mais o suporta? É a paz possível, já que foi a guerra o primeiro elo nesta relação? Ou foi imediatamente a tragédia o sentido do nascimento do espírito? Malgrado seu desfecho trágico, a peça merece, por seu desdobramento, o esforço de representação? E como podemos fazer para que ela mereça seu preço, seja qual for o desfecho? Qual parte deste preço nós podemos pagar com alguma chance de evitar o desastre? Temos o direito de nos tornarmos inumanos para que os seres humanos subsistam na Terra? E assim por diante.

Essas são as questões que Wittgenstein proibiu de se colocar, porque elas não podem encontrar uma resposta demonstrável. Mas nos tornam conscientes da situação que nos impõe e, ao mesmo tempo, nós mesmos na qualidade de efetivamente interpelados. Então descobrimos que não é a ruminação metafísica em si (que certamente tem sua própria legitimidade), mas a responsabilidade angustiada a respeito da coisa ameaçada que constitui a alma mais íntima dessas questões. Daí provém as respostas da ação, quando elas não existem no campo do saber. Assim, o frisson da derradeira questão, a de uma desumanização com vistas a salvar a humanidade, pode fortalecer a filosofia em seu papel de guardião vigilante daquilo que não podemos renunciar, no momento em que ela mesma se vê obrigada a se fazer intérprete de grandes renúncias.

Pensando de novo na ideia de responsabilidade e da extensão até então impensada do comportamento de toda a espécie vis-à-vis à natureza como um todo, a filosofia dá um primeiro passo a serviço de uma tal responsabilidade. No momento de pedir licença, vou desejar à filosofia que siga nessa direção, sem se permitir desencaminhar por todas as dúvidas justificadas sobre a questão de saber se ela atingirá algum êxito no que seja. O século porvir tem direito a isso.

10.4

Sobre o fundamento ontológico de uma ética do futuro

"A ética do futuro" não designa uma ética *no* futuro – uma ética futura concebida hoje para nossos futuros descendentes – mas uma ética de hoje que se preocupa *com o* futuro, e quer protegê-lo *para* nossos descendentes das consequências de nossa ação presente. Tal necessidade se impôs porque a nossa ação de hoje em dia, sob o signo de uma globalização da técnica, se tornou tão grande no futuro, no sentido ameaçador da palavra, que a responsabilidade moral impõe levar em consideração, sob o critério de nossas decisões cotidianas, o bem daqueles que ulteriormente serão afetados por elas sem terem sido consultados. A *responsabilidade* nos incumbe, sem que a desejemos, em razão da dimensão do *poder* que exercemos diariamente a serviço do que é próximo, mas que deixamos involuntariamente repercutir à distância. Essa responsabilidade deve ser da mesma ordem de grandeza que este poder e, *como este*, engloba, pois, todo o futuro do homem sobre a terra. Jamais uma época dispôs de um tal *poder* – aumentado constantemente e necessariamente ativo – nem carregou uma tal *responsabilidade*. Esta última não pode, portanto, ser exercida senão estando ligada a um saber.

O saber que aqui é necessário é duplo: objetivamente, um conhecimento de causas físicas; subjetivamente, um conhecimento dos fins humanos. A ética do futuro, eminentemente presente nos seus mandamentos, e que não constitui em si um tema da futurologia, necessita desta futurologia – projeção ao longe, de acordo com um método científico, de modo que o nosso agir de hoje *possa* conduzir o encadeamento de causa ao efeito –, para se ocupar do futuro não na cegueira, mas mantendo os olhos abertos. A futurologia da *imagem ideal* é conhecida por nós sob o nome de utopia; no que concerne à futurologia da *advertência*, devemos começar a aprendê-la para conseguir a auto-regulação de nosso poder desenfreado. No entanto, ela só poderia servir como advertência para aqueles que, para além da ciência das causas e efeitos, cultivem igualmente uma *imagem do homem* que, não só os comprometam moralmente, mas também que sintam como confiada a seu cuidado.

É necessário que o dever seja experimentado para ser respeitado, mas ele existe também sem ser experimentado – de onde a necessidade de que ele tenha seu

próprio fundamento independente. Tal é o objetivo visado pelo recurso ao termo pouco corrente retomado no título: "ontológico". Começemos, então, dizendo algumas palavras sobre o que se entende por "fundamento ontológico". Suponhamos, por exemplo, duas afirmações que tenham fundamentos lógicos diferentes e, conseqüentemente, apresentem graus diferente de verdade: "Nós devemos comer", "Para comer, nós devemos trabalhar". A necessidade de comer tem um fundamento ontológico, a saber, em nossa constituição ontológica (ela-mesma) enquanto seres metabolizadores, isto é, somente existimos em virtude de uma troca contínua de matéria com o mundo externo. O fato de que devemos trabalhar para comer tem fundamentos variáveis e exteriores às circunstâncias mesmas deste mundo externo (natureza e sociedade), em meio a qual o alimento é colocado à nossa disposição. Enquanto a necessidade ontológica de comer é absoluta e não sofre de exceção, a necessidade circunstancial de trabalhar admite notadamente exceções: o privilégio ou a riqueza, e regra geral, "rendimentos adquiridos sem trabalho", podem liberar as pessoas.

Chamaremos fundamento ontológico (como a obrigação de comer, em nosso exemplo) o recurso a uma qualidade que pertence indissociavelmente ao *Ser* da coisa, como o metabolismo para o organismo, onde a qualidade pertence exclusivamente à coisa, e a nenhuma outra – onde a fórmula "Todos os organismos são metabolizadores" se aplica tão bem quanto "Todos os seres metabolizadores são organismos". A diferença pode ser ilustrada a propósito de somente uma e mesma qualidade. Que Sócrates seja mortal porque todos os homens são mortais, aí está um fundamento de ordem empírica, cuja certeza leva à segurança de que abarca "todos" os homens, no passado e no futuro. Que Sócrates seja mortal porque a mortalidade faz parte do ser do homem é fundamento de ordem ontológica, que vale a priori se o "ser do homem" que se considera é conhecido de maneira correta. (A diferença não coincide com aquela que existe entre juízos sintéticos e juízos analíticos).

Há, portanto, estados de coisas fundados ontologicamente e, por conseqüência, justificações ontológicas para a enunciação de estados de coisas. Mas um dever é também um estado de coisas? Pode um "tu deves" corresponder a um "é isso!?" O valor de um mandamento à verdade de um saber? Faz sentido falar de um valor em si e de sua força de obrigação? Em suma, existe uma justificação ontológica para o *conceito* de responsabilidade e para a *legitimidade* de sua

exigência para conosco? A resposta a estas perguntas, cujo desafio é finalmente saber se existe logicamente uma posição que conduza o Ser ao dever e, portanto, a uma objetividade da moral, sem dúvida restará para sempre objeto de controvérsia.

Com essa simples concessão, todavia, já está a questão admitida, mesmo imposta, para que o debate continue e que a questão não seja arquivada prematuramente – ou seja, antes do fim dos tempos. Assim prevenido, tanto contra a esperança desarrazada quanto com a decepção inevitável, eu avanço com uma certa alegria sobre o terreno tornado deserto, pronto para encontrar a metafísica tantas vezes declarada morta, pois mais vale se deixar guiar por ela em direção a uma nova derrota do que não mais ouvir seu canto. Para fundar uma ética do futuro, confessarei primeiro minha crença metafísica: o Ser, tal como ele testemunha a si (mesmo), não manifesta apenas o que ele é, mas igualmente o que devemos a ele. Também a ética tem um fundamento ontológico. Este fundamento apresenta vários estratos: antes de tudo, situa-se para nós no ser do homem, mas, além disso, no fundamento do Ser em geral. Começemos por nós.

O homem é o único ser conhecido por nós que pode ter uma responsabilidade. *Podendo* tê-la, ele a *tem*. Ser capaz de responsabilidade significa já estar situado sob o comando desta: o próprio poder impele consigo o dever. Mas a capacidade de responsabilidade – capacidade de ordem *ética* – repousa sobre a faculdade *ontológica* do homem de escolher, consciente e deliberadamente, entre alternativas de ação. A responsabilidade é, portanto, complementar à liberdade. É o *fardo* da liberdade devida a um sujeito ativo: eu sou responsável por meu ato como tal (assim como por sua omissão), e pouco importa neste caso que haja alguém que me peça para responder agora ou mais tarde. Portanto, a responsabilidade existe com ou sem Deus, e mais ainda, naturalmente, com ou sem tribunal terreno. Todavia, além do fato de que se trata da responsabilidade de algo, é também *diante* de algo – diante de uma instância que obriga, à qual é preciso prestar contas. Esta instância – dizemos decerto quando não se acredita mais em qualquer instância divina – chama-se consciência. Mas isso equivale apenas a remitir a questão para a seguinte, a de saber de onde a consciência tira seus critérios, de quais fontes se autorizam *seus* decretos. Diante de quem ou diante do que, então, somos responsáveis em nossa consciência? Procuremos saber se, na responsabilidade, o "do que" não permite precisamente deduzir também o "diante do que".

Que então sou responsável é, naturalmente, consequência de minhas ações – na medida em que elas afetam um ser. Então, o objeto real da minha responsabilidade será este ser afetado por mim. Mas isso só ganha um sentido ético se esse ser tem qualquer valor: diante de um ser de valor indiferente, eu poderia responder tudo, o que significa que não preciso responder nada. Mas se (e a qualquer momento que seja) existe a pressuposição – de novo ontológica – de que o ser tem um conteúdo de valor, então o Ser *dele* estará acompanhado a meu ver de uma exigência; e como através desta particularidade o conteúdo de valor do Ser na sua totalidade me interpela, esta totalidade aparece não somente como aquilo de que eu me *torno* a cada vez responsável particularmente por minha ação, mas também como aquilo *diante do que* já sou sempre responsável com todo o meu poder de agir – por que seu *valor* possui um *direito* sobre mim. O que equivale a dizer que pode vir do Ser das coisas em si, e não primeiramente da vontade em relação a elas de um Deus criador pessoal, um mandamento que me visa, a *mim*.

"Destinado a mim" e "direito sobre mim" representam de saída, e muito geralmente, uma exigência em relação a minha percepção e, além disso, da minha atenção (do meu respeito). Somos todos moralmente obrigados para com todo valor pela nossa percepção: melhor dizendo, já como sujeitos contemplativos. Mas o "valor" – isso está incluído em seu conceito – contém de maneira imanente uma pretensão da realidade: ele diz que é melhor que ele *seja*, em vez de que não seja. Está tudo simplesmente implicado no sentido do "Bem" em si, e o *reconhecimento* abstrato do direito prioritário deste valor do Ser representa precisamente a primeira coisa que ele exige de mim quando o percebo. Mas a exigência de um Ser de valor torna-se concreta ao endereçar-se precisamente a mim como sujeito prático, [a] se esse Ser é um Ser vulnerável, como é o vivo por essência em sua fragilidade, sempre; e [b] se ele emerge como tal da minha esfera de ação, se encontra exposto ao meu poder – seja por acaso ou, o que faz o engajamento maior, por minha própria escolha. Então, produz-se que o chamado geral de todo Ser dotado de valor precário me visa muito presentemente e torna-se para mim um mandamento. Exposto ao meu poder, aqui ele é ao mesmo tempo entregue a ele (ao meu poder). Com isso, ele está naturalmente submetido à *hierarquia* de valores, assim de imediato uma escolha entre estes precisa ser feita (a favor e contra), e é o caso que se apresenta quase sempre em condições reais. Agindo, nós nos tornamos também, forçosamente, culpados.

A responsabilidade, portanto, terá que se ver ainda e sempre com o Ser, entendido não somente no sentido passivo, como o objeto mutante do meu fazer, mas também no sentido ativo, como o sujeito permanente de um chamado que me obriga a um dever. O Ser disto ou daquilo é o *porquê* do ato particular se envolver em uma responsabilidade; e o Ser em sua integridade constitui a instância diante da qual ele tem a responsabilidade em questão. Mas o ato em si pressupõe a liberdade. A liberdade humana e o conteúdo de valor do Ser, tais são, portanto, os dois polos ontológicos entre os quais se acha a responsabilidade enquanto meditação ética. Complementar a uma e à outra, ela é função comum de ambas. Aí está o que é fundamental quanto ao que é em sua essência a responsabilidade, tal como eu a entendo.

No que concerne à sua magnitude – tudo o que comporta – é ela uma função do nosso *poder*, e é proporcional a ele. Pois a grandeza de nosso poder determina até que ponto podemos afetar a realidade – e efetivamente conseguimos fazer isso, agindo. É assim que com o poder, aumenta do mesmo modo a responsabilidade.

Mas a extensão do poder é igualmente a extensão de seus efeitos no *futuro*. Disto decorre que: somente podemos *exercer* a responsabilidade maior que *temos* em cada caso, quer queiramos quer não, na condição de também aumentarmos em proporção nossa previsão das consequências. Idealmente, a duração da previsão deve equivaler à extensão da cadeia de consequências. Mas semelhante conhecimento do futuro, por muitas razões, é impossível no âmbito do homem e da vida. Certamente, o aumento do poder já contém em si o aumento do conhecimento, pois ele é o resultado e a aplicação deste último, se bem que, com ele, melhoram igualmente a acuidade e o escopo da presciência. Mas não no mesmo ritmo que o raio de *ação* do poder como tal; e, quando se trata de projeção para o futuro, resta sempre (ainda mais que temos tendência sempre a antecipar) um excesso de consequências que tal poder carrega consigo em relação ao cognoscível e ao previsível. Talvez tenha sido sempre assim, mesmo com um poder bem mais modesto, e sem dúvida essa modéstia é precisamente a razão que permitiu supor, adivinhar e apostar no desconhecido. Ora, tal não é mais o caso. Hoje, o poder humano *e seu excedente* em relação a todo o pré-conhecimento das consequências tomou tal dimensão, que o simples exercício cotidiano de nosso poder, que constitui a rotina da civilização moderna – na qual todos vivemos – torna-se um problema ético.

Chegamos agora à situação atual e aos deveres de uma ética do futuro que seja adaptada a ela. A partir de então, nosso discurso se fará mais concreto. O poder real referido acima era naturalmente da tecnologia moderna. Quantitativamente e qualitativamente supera sem comparação tudo o que o homem foi capaz de fazer até aqui com a natureza e consigo mesmo. Não há necessidade de deter-se neste ponto. Nem sobre o fato de que a técnica apresenta uma dupla face, que ela pode dirigir tanto para o bem quanto para o mal – ou que é mesmo da natureza de seu bem próprio se transformar apenas pelo crescimento em um mal; e que, por ordens de grandeza, tal precisamente ocorra com todo o destino dos homens na terra até um futuro distante. Nós tomamos consciência dessa realidade desde pouco tempo somente, mas com uma nitidez que não cessa de se fortalecer. Para fundar uma ética do futuro, tal como esta evolução tornou necessária – uma ética, portanto, assumindo a responsabilidade do porvir humano – segue-se que do que precede existem dois ângulos de ataque ou duas tarefas preliminares: 1) maximizar o *conhecimento* das consequências de nossa ação, na medida em que possam determinar e colocar em perigo o futuro destinado ao homem; e (2) elaborar, à luz deste saber, isto é, da novidade sem precedentes que *pode* advir, um conhecimento ele mesmo novo do que convém e do que não convém, do que é preciso admitir e do que é preciso evitar. Em suma, de um modo positivo, um conhecimento do *Bem*, do que o homem deve ser: a isso pode precisamente contribuir uma visão antecipadora do que *não* é permitido, mas que doravante aparece pela primeira vez *possível*. Um decorre de um saber factual, outro de um saber axiomático. Precisamos de ambos para nos assegurarmos de uma bússola para o futuro.

Sobre o primeiro ponto, o imperativo de uma máxima *informação* sobre as eventuais consequências tardias de nosso agir coletivo, permito-me reenviar ao que já disse repetidas vezes, e me contentarei em sublinhar aqui que a cientificidade da dedução deve se combinar com a vivacidade da imaginação, a fim de que a coisa emane à distância sua força em nosso comportamento. É preciso de saída que a previsão do alcance de nossas ações, suscetíveis de escapar-nos, tenda a coincidir com o nosso poder, e que a partir de efeitos longínquos submetamos a uma crítica seus objetivos imediatos, mesmo que eles possam não ser, em si, fonte de erro. Assim, qualquer *futurologia* séria, tal como exige o objetivo da responsabilidade, torna-se um ramo de pesquisa que convém cultivar em si mesmo e incansavelmente, suscitando a cooperação de numerosos especialistas dos mais diversos domínios.

Confrontando nosso poder com a síntese de seus efeitos futuros, tal método vai contribuir para desembriagar o conhecimento de sua embriaguez, e protegê-lo de si mesmo.

Passar do que vemos para o motivo que determina a ação carece da ponte do sentimento, que suscita em nós a representação do que está por vir. A visão do porvir a serviço da ética do futuro, portanto, estabelece uma função intelectual e uma função emocional; ela deve instruir a razão e animar a vontade. E o perigo a ser evitado deve aparecer, o medo que ele inspira deve nos despertar, a compreensão das causas para deduzi-lo deve servir para contorná-lo. Nós temos ainda que voltar ao papel do sentimento neste campo.

A outra tarefa preliminar interfere com a problemática ontológica à qual este estudo é consagrado, uma doutrina do *homem* que nos indica o que é o *Bem* em termos humanos: o que o homem deve ser, o que está em jogo se é ele em questão, o que serve a ele – mas da mesma forma, igualmente, o que ele *não* tem o direito de ser, o que o diminui e o desfigura. Precisamos desse conhecimento para garantir que o Bem humano – sempre ameaçado por sua própria natureza – não seja a vítima da vaga da evolução tecnológica. Novos são os perigos, mas antigo o Bem.

É à *essência* do homem que se faz necessário emprestar nosso conhecimento do Bem humano. Dispomos para isso de duas fontes: a *história* e a *metafísica*. A história nos ensina o que o homem pode ser, a extensão de suas possibilidades; tudo o que nele deve ser preservado ou corrompido. Pois, em sua história, "*o homem*" já se mostrou com seus altos e baixos, sua grandeza e sua miséria, seu sublime e seu ridículo. Face a todos os sonhos utópicos de um homem "autêntico" e "verdadeiro", que se tratasse de esperar ou construir, ou permitir, mesmo impor – sonhos político-antropológicos de ordem escatológica, levando-nos forçosamente ao infortúnio – é conveniente opor que "o homem" sempre esteve lá, com toda essa hierarquia do que é necessário evitar e impossível de ultrapassar. Este é o lugar onde podemos aprender o que vale a pena para o homem: *que* ele mesmo vale a pena, e que nossa essência é digna do porvir – a saber, digna da oportunidade sempre renovada que representa a *possibilidade* do Bem (não podemos fazer melhor do que assegurar *isso*).

Mas sobre o *fundamento* do humano no sentido verdadeiro, e do *dever* ser do homem, somente a metafísica nos instrui, com o conhecimento totalmente diferente que ela tem da essência, um conhecimento não fenomenológico, mas

ontológico. Filosoficamente, a metafísica em nossos dias caiu em desgraça, mas não podemos prescindir dela; assim temos que nela nos arriscar novamente. Pois somente ela é capaz de nos dizer *por que* o homem deve ser e que ele não tem, portanto, o direito de provocar sua desapareição do mundo, ou de permiti-la por simples negligência; e também *como* o homem deve ser a fim de honrar e não rejeitar a razão em virtude da qual ele deve ser. O "porque" que obriga a humanidade à existência proíbe antes de tudo o suicídio físico da espécie (pois nenhum imperativo biológico se opõe a isto); a mesma razão, como razão do "como" que obriga a humanidade a certa *qualidade* de vida – e, portanto, encarrega de uma significação, qual seja, o fato puro da existência –, proíbe ao mesmo tempo a desertificação moral desta. Mas o progresso cego da tecnologia nos ameaça com dois perigos. Onde a necessidade renovada da metafísica, que deve, por sua visão, nos armar contra a cegueira.

Contudo, ter *necessidade* da metafísica ainda não significa *ter* metafísica em si, que permanece mais distante do que nunca do nosso pensamento positivista. Eu mesmo não a possuo, desnecessário dizer. Um começo modesto que abra uma via poderia, no entanto, ser tirado, me parece, do princípio que colocamos com nossa tentativa de situar o fundamento em nós mesmos. Este princípio foi enunciado da seguinte maneira: o homem é o único ser conhecido por nós que *pode* ter uma responsabilidade. Imediatamente, reconhecemos nesse "poder" mais do que uma simples constatação empírica. Reconhecemos aqui um critério distintivo e decisivo da *essência* humana na sua dotação em Ser. Temos, portanto, neste dado, um princípio apontando para a antropologia filosófica, isto é, para ontologia da essência "homem" e, desta maneira, precisamente um princípio da metafísica – antes de tudo um princípio de uma metafísica do homem. Vejamos como continuar a partir daí. Por exemplo, desta maneira: não menos imediatamente que sua *essencialidade*, reconhecemos por intuição, na distinção ontológica do homem que é sua capacidade de responsabilidade, um *valor* cuja aparição no mundo não aumenta meramente de um valor suplementar o horizonte do *Ser*, anteriormente já rico em valores de vida, mas excede por uma transcendência genérica tudo o que existia até então. Isto representa uma melhoria qualitativa no conteúdo axiológico do *Ser em geral*, em direção à *qual*, dissemos, somos finalmente obrigados por nossa responsabilidade. Mas, por conseguinte, a capacidade de responsabilidade como tal – além do fato de que detê-la determina seu exercício caso a caso, de acordo com os objetos variáveis

da ação – devém ela mesma *seu próprio objeto*, dado que sua detenção obriga a perpetuar *sua presença no mundo*. Essa presença está relacionada a existência de criaturas semelhantemente qualificadas. Em si, a capacidade de responsabilidade obriga, a cada vez, então, seus detentores a tornar possível a existência de outros futuros detentores. Para que a responsabilidade não desapareça do mundo – tal é o seu mandato imanente – é preciso haver igualmente humanos no porvir. É assim que, por detrás de todos os seus objetos contingentes sempre outros, a responsabilidade dispõe constantemente dela mesma como um objeto *ontológico*, embora este somente se atualize em caso de ameaça ôntica. Por conseguinte, é preciso que ela faça seu valor de representação no mundo, para si mesma e para sua própria presença no Ser, seu objetivo essencial. A primeira condição deste valor de representação é a existência física dos seres humanos, portanto, de uma humanidade: de onde resulta precisamente, em primeiro lugar, a interdição do suicídio físico da humanidade, ou o imperativo de evitar esse suicídio. Porém isso é apenas o começo. Com efeito, embora a capacidade ontológica de responsabilidade não possa ser perdida, a abertura psicológica desta última resta como uma conquista adquirida historicamente, precária, suscetível de ser novamente perdida coletivamente, mesmo quando a razão calculadora e o poder que a *desdobra* sobrevivam com o sujeito biológico. É por isso que a responsabilidade dessa capacidade de responsabilidade, em relação a si mesma e a sua sobrevivência no mundo, inclui – além do Ser-aí (*Être-là*) dos humanos por vir – seu Ser-assim (*Être-ainsi*), de sorte que o *estado* dessa existência não permita que a capacidade de responsabilidade (ligada à liberdade do sujeito) perca a consciência de si mesma. Veríamos então entrar em vigor o princípio anteriormente invocado, segundo o qual o "como" da existência não deve contradizer o *fundamento* da obrigação moral de existir. Que tal coisa possa acontecer, desde o exterior ao interior, é o que ilustram anti-utopias como *Admirável Mundo Novo* de A. Huxley, onde o homem, desprovido de sua nobreza, continua a viver não sem um extremo conforto. B.F. Skinner, em *Além da Liberdade e da dignidade*, prega mesmo a favor deste tipo de utopia.

No que precedeu, tentamos deduzir metafisicamente um dever determinado de responsabilidade, a saber, em relação ao futuro do homem a partir do fenômeno da responsabilidade mesma, "argumento ontológico" aparentemente circular, tirando da essência formal uma afirmação da existência: neste caso, da capacidade

de responsabilidade um dever de responsabilidade, destinado a manter a capacidade de responsabilidade em si, esta última sendo ela mesma o dado original da experiência.

É precisamente este fato da experiência fundamental que salva o nosso argumento do círculo lógico enganador constituído pela célebre "prova ontológica" da existência de Deus: a saber, que do simples *conceito* de Deus, se infere a existência necessária (não contingente) em sua essência: que da "essência" abstrata, portanto, resulta necessariamente a existência efetiva. Pelo contrário, a capacidade de responsabilidade sobre a qual se edifica nosso argumento é primeiramente *dada* como um fato na experiência; e se de sua essência pode ser deduzida outra coisa, em particular o dever de perpetuar sua própria existência, isso leva a concluir da essência à existência *exigida*, mas sem o raciocínio circular da essência à existência *dada*. Portanto, nosso argumento não é vazio. Mas ele não constitui tampouco uma prova. Pois está ligado a certos pressupostos axiomáticos não demonstrados: neste caso, que a capacidade de responsabilidade seja em si um *bem*, portanto, algo cuja presença é superior à ausência; e que existem em geral *valores em si*, ancorados no Ser – isto é, que este último é objetivamente portador de valores.

É em particular para o primeiro axioma que temos apelado à intuição imediata. Mas a validade de uma tal intuição pode ser contestada, ou mesmo negada por cada indivíduo no que lhe concerne. E todos permanecem livres para considerar *em geral* "os valores" como preferências puramente subjetivas, condicionadas seja pela biologia, seja pelas circunstâncias, e em particular o senso de responsabilidade (igual a qualquer forma de crença em um dever) como uma dotação finalizada, favorecida pela evolução e benéfica para a sobrevivência da espécie – dotação que, como tal, não confere naturalmente à espécie mesma uma qualificação mais elevada de sobrevivência do que qualquer outra dotação finalizada de qualquer outra espécie animal. Certamente o indivíduo *não deve obediência alguma* ao "imperativo" de tal programação biológica – não mais do que ao imperativo de outras heranças da evolução, como por exemplo, o instinto sexual ou a pulsão de agressão –, e é ainda menos verdadeiro que essa disposição, com a qual tantas outras entram em disputa, engaje o homem em direção à ideia de uma existência humana que se perpetue depois dele. Trata-se aqui de um determinante entre outros, e as determinações *de facto* fazem sua obra ou não fazem. Deduzir um dever é impossível.

Essa combinação de um biologismo e de um subjetivismo de valores (aos quais se alia sem esforço o relativismo histórico) não é em realidade recusável. No máximo, podemos objetar que *também ela* repousa em premissas axiomáticas não demonstráveis, que não posso expor aqui. As minhas, parece-me, são um pouco mais bem elaboradas e fazem mais justiça ao fenômeno do "homem" em sua totalidade, assim como ao Ser em geral. Mas, em última análise, meu argumento não pode ir além de fundamentar razoavelmente uma *opção*, que ele apresenta com sua própria força persuasiva à escolha do espírito reflexivo. Eu não tenho infelizmente nada melhor para oferecer. Poderá acaso uma metafísica futura fazê-lo?

Mas voltemos ao nosso assunto. A macrotécnica esconde em seu interior duas ameaças que já mencionamos: a aniquilação física e o depauperamento existencial. A primeira, graças a seu potencial de catástrofes propriamente negativas (como a guerra atômica), a segunda por seu potencial de manipulação positiva, que pode por sob uma tutela ética, por exemplo, através da automatização, todo o trabalho, o controle psicológico e biológico dos comportamentos, formas de dominação totalitária, até mesmo através de uma modificação do rearranjo genético de nossa natureza. No que concerne à destruição do *meio ambiente* através de uma técnica totalmente pacífica, em si a serviço do homem – um apocalipse progressivo no lugar de um apocalipse nuclear repentino – se dirá que a ameaça física mesma torna-se aqui existencial, quando, no final das contas, se anuncia uma angustia global, não deixando nada subsistir senão o imperativo de sobrevivência puro e simples, ele mesmo desprovido de qualquer responsabilidade. Aqui estamos então de volta a outro elemento necessário para fundar uma ética do porvir sob o signo da técnica, isto é, o saber *factual* da "futurologia", que abordamos brevemente. Afirmamos a seu propósito que ele deveria despertar em nós um *sentimento* adequado que nos incitasse a agir no sentido de responsabilidade. Convém juntar algumas palavras a propósito desse aspecto emocional da visão do porvir moralmente exigida.

Se, como a ideia se impõe, pensamos primeiro aqui sobre o destino da natureza planetária condicionada pelo homem, um destino que nos encara desde o futuro, revela-se que o sentimento adequado é um misto de medo e culpabilidade: medo porque a previsão nos mostra justamente realidades terríveis; culpabilidade, porque estamos conscientes do nosso próprio papel na origem de seu

encadeamento. Essas realidades terríveis – que não poderão atingir a nós mesmos, mas atingirão somente as gerações posteriores – poderão verdadeiramente nos inspirar medo? Ninguém ignora que o espetáculo da tragédia é certo, e a comparação com a cena permite ajuntar a esse "medo" a "piedade" prévia vis-à-vis da posteridade condenada antecipadamente – mas sem a proteção da pura ficção conhecida como tal, proteção que provavelmente garante o teatro, mas que recusa o realismo da advertência futuroológica. No entanto, é antes toda acusação que comporta esta advertência, mostrando os seres do futuro como nossas vítimas, que moralmente proíbe o distanciamento egoísta do sentimento, geralmente justificado pela distância considerável do objeto: "Não pode ser! Não podemos admitir isso! Nós não temos o direito de fazê-lo!" nos brada aos ouvidos o pavor sentido diante da visão. Aqui estamos assaltados pelo medo desinteressado pelo que advirá muito tempo depois de nós – melhor, pelo remorso antecipador por isso, e pela vergonha por nós mesmos, puro reflexo da honestidade assim como da comunidade genérica, inclusive na ausência de qualquer sanção metafísica. Esta última, no entanto, é pressentida no reflexo e encontra nesses sentimentos espontâneos os aliados naturais de sua exigência. Apenas por esta razão o balanço sombrio da futurologia científica deve ser amplamente divulgado. Finalmente, é o "imperativo ontológico" claramente reconhecido ou obscuramente pressentido do dever ser do homem que nos proíbe absolutamente um "depois de nós, o dilúvio" – já desprezível em si. Sob a autoridade desse imperativo (a propósito do qual muitos sem dúvida provavelmente concordarão, mesmo sem justificativa), a responsabilidade de nosso poder se converte em uma lei vinculante.

Em todo esse contexto, o poder joga um papel complexo e em parte paradoxal. Fonte do temível infortúnio, ele é ao mesmo tempo o único meio de preveni-lo, ocasionalmente, porque requer precisamente a mobilização sem reservas deste mesmo saber do qual deriva tal poder funesto. Ao combater o efeito, reforçamos a causa. Ao orgulho natural que antes acompanhava a posse, o prazer e, acima de tudo, o crescimento auto-gerado de nosso poder, sobrepõe-se diante dele a angústia. Não é mais como outrora a natureza, mas precisamente nosso poder sobre ela, que doravante nos angustia – pela natureza e por nós mesmos. Primeiramente a nosso serviço, tal poder finalmente se impôs como nosso senhor. É preciso que venhamos a conseguir exercer um controle sobre ele, o que não conseguimos até agora, embora esse poder seja inteiramente obra do nosso saber e

de nossa vontade. O saber, a vontade e o poder são coletivos e, portanto, igual deve ser seu controle: somente os poderes públicos podem exercê-lo – por consequência, será político, e isso necessita de um amplo acordo de base.

Mas que tipo de acordo seria e como obtê-lo? Este acordo equivaleria a consentir com medidas restritivas severas em relação aos nossos hábitos de consumo desenfreados, a fim de diminuir o padrão de vida “ocidental” do período recente, cuja voracidade, com os dejetos que acarreta, aparece como particularmente culpado pelas ameaças globais que pesam sobre o meio ambiente. Se trataria, além disso, de consentir com o empobrecimento econômico, pelo menos temporário, o que resultaria numa contração do consumo; mas também com uma intervenção pública na esfera das mais privadas, a da procriação, a qual poderia coibir o problema demográfico. Tudo isso se tornará inevitável, e quanto mais tardarmos, mais difícil será, em razão da clara verdade segundo a qual uma terra cuja superfície é limitada não é compatível com um crescimento ilimitado – e que a terra tem a palavra final. Mesmo que seja fácil compreender isso, subsiste um ponto que ainda permanece enigmático, a saber, o modo como poderíamos obter o apoio necessário a estas restrições, e como mantê-las em tempos difíceis. As coisas são tais que é claramente mais fácil fundar em teoria uma ética da responsabilidade coletiva face ao futuro, como tentamos fazer, que indicar os meios de sua realização. Contudo, o apelo ao despertar que configura o fundamento desta ética, além da formação da consciência e da educação do sentimento que podem decorrer da futurologia praticada sob tal signo, representa um primeiro passo.

Até aqui, com os vetores do perigo para o porvir planetário inerentes ao poder técnico, tínhamos em mente principalmente os efeitos deste último sobre o *meio ambiente*, sobre as *condições* exteriores da vida futura – portanto repercussões que afetam o próprio homem apenas indiretamente e podem tornar-se catastróficas a partir do momento em que o atingem globalmente. Diretamente, esse poder tem somente a ver com *coisas* não humanas (como demonstra qualquer técnica, exceto a medicina); e às estimativas dadas na transformação crítica de seu estado geral na Terra – por exemplo, onde se acham os limites críticos, até onde ainda é permitido ir mais além, aqui ou lá. A essas estimativas, portanto, o papel principal concerne às considerações *quantitativas*, com as quais geralmente tateamos ainda na obscuridade. Mas existem desde pouco tempo tecnologias que também tem por objeto o *homem diretamente*, e que dizem respeito ao ser das pessoas. É aí que

aparecem questões *qualitativas*, onde cifras não têm papel nenhum, e nas quais a decisão não precisa esperar por algo como uma ciência integral do meio ambiente, em que precisaríamos responder com competência real às questões quantitativas de ecologia. Em se tratando de nosso próprio Ser, o conhecimento essencial do homem, disponível em todos os momentos, é suficiente e nos diz o que é o *bem* humano, ou o que vai seguramente a seu encontro. Pensamos principalmente na evolução no campo da *biologia humana* com suas últimas perspectivas práticas, que ela abre em particular para a medicina. As "viabilidades" que se atualizam ou que começam a se manifestar, e que dizem respeito ao começo e ao fim de nossa existência, a nossa vinda ao mundo, a duração de nossa vida e da nossa morte, e até mesmo nossa constituição hereditária. Elas tocam nas questões últimas de nossa humanidade: a noção de *bonum humanum*, o sentido de vida e morte, a dignidade da pessoa, a integridade da imagem humana (em termos religiosos: a *Imago Dei*). À estas questões, é preciso que respondamos à luz de uma imagem *válida* do homem (e não somente da que está em vigor no momento), e para isso precisamos novamente da metafísica – não de uma metafísica pura e simplesmente formal, como a que se tentou anteriormente, aquela que nos diz por que o homem deve ser – e porque também assumimos responsabilidade –, mas desta vez de uma metafísica de conteúdo material, protegendo o Ser, que deve por assim responder a deformações bem concretas. Sob esta luz, podemos igualmente abordar *por antecipação* as questões da tecnologia humana, de uma forma categórica, desimpedidos pelo hipotético jogo de cifras e causalidades que amalgamam o mundo, que dominam em grande escala os efeitos de nosso agir. Lá onde o paradigma isolado deve já dizer toda a sua verdade partindo da essência, o encontro de uma ética do futuro com a técnica pode se produzir já em antecipação às capacidades técnicas atuais, e assim conduzir a entendimentos que comprometam. A simples regra aproximativa de uma "heurística do medo" – dar ouvidos, em caso de prognósticos incertos, àquele dentre os quais tenha um valor de advertência – cede lugar aqui ao julgamento seguro, totalmente independente do cálculo de *grandeza* das consequências: o julgamento segundo o qual esta ou aquela coisa (seja em grande ou pequena escala) não tem mais razão de ser. Se, por exemplo, brincar com a substância hereditária do homem é em si um crime, isso será na primeira e única tentativa, e não somente durante a aplicação em massa, a qual geralmente é determinante na tomada em consideração dos desastres tecnológicos e dos riscos

biológicos. Mas então *a pesquisa* já não possuiria a liberdade de levar a cabo tais experiências, mesmo ter como objetivo uma transformação genética (isto é, para começar o estudo dela) no ser humano – e a *liberdade da ciência* tão altamente prezada se chocaria aqui com uma barreira, tanto sob o ângulo do fim como dos meios.

Tocamos aqui no destino da liberdade, na previsão sob a qual opera nossa ética do futuro. Sua discussão, à qual não podemos escapar, parece suscitar mal-entendidos. O prognóstico sob a forma de advertência, segundo a qual a pressão crescente de uma crise ecológica mundial implica o sacrifício não apenas dos padrões materiais da vida, mas também das liberdades democráticas, até finalmente somente subsistir uma tirania fingindo fazer a obra da salvação, me valeu a acusação de pensar sobre a ditadura para melhor resolver nossos problemas. Eu posso ignorar o que neste caso é uma confusão entre advertência e recomendação. Não obstante, eu disse efetivamente que tal tirania seria sempre preferível ao desastre, e assim a assenti moralmente para o caso em que esse tipo de alternativa se apresentasse; mas este ponto de vista, que continuo a professar, devo defender agora diante do tribunal de Justiça que eu mesmo instituí através do argumento principal desta exposição.

Pois não é se contradizer desejar a sobrevivência física ao preço da liberdade? Não declaramos que a liberdade representa a condição da capacidade de responsabilidade – e que esta última é uma razão pela qual a humanidade deve continuar a existir? Não violamos, admitindo a tirania como alternativa à aniquilação física, o princípio estabelecido por nós mesmos: a saber, que o como da existência não suprime o porquê? Podemos, no entanto, fazer esta assustadora concessão pelo primado da sobrevivência física, na convicção de que a *capacidade ontológica* da liberdade (ela, que é inseparável da essência do homem) não se deixa verdadeiramente apagar, mas somente exilar temporariamente do espaço público. Essa convicção pode se apoiar sobre uma experiência bem conhecida. Temos experimentado que, mesmo nos sistemas coercitivos mais totalitários, a faculdade de liberdade dos indivíduos se anima invencivelmente e que vivifica nossa fé no homem. Nesta fé, temos o direito de esperar não sem razão que – por quanto tempo sobrevivam os *seres humanos* – a imagem de Deus igualmente continuará a viver com eles, na espera secreta de sua hora por vir. Tendo essa esperança – que aqui tem prioridade sobre o medo – podemos até mesmo aceitar, como preço necessário

para a salvação física uma pausa da liberdade nos assuntos exteriores da humanidade.

Trata-se aqui, notemos, de levar em conta o caso que figure o mais pessimista, aquele em que a responsabilidade, nesse instante da história universal, tem justamente como tarefa suprema *não* permitir, conjurar. É, com efeito, um dos primeiros deveres auto-referenciais do princípio da responsabilidade impedir, pela ação corrente em liberdade, futuras restrições que imponham a não-liberdade, a fim de assim deixar largamente aberta margem de jogo para nós mesmos, e também para nossos descendentes. Mas há mais do que isso. É uma questão de continuação do conjunto deste prodígio que é a criação terrestre, da qual faz parte nossa existência de homens, e diante da qual a piedade humana se dobra mesmo sem "fundamento". Aqui também a fé pode, então, preceder, e a razão seguir. Mas a fé reclama esta última (*fides quaerens intellectum*), e a razão – no melhor de suas forças – acude, em sua ajuda, com explicações, sem saber ou mesmo sem perguntar como a determinação da ação depende de seu sucesso ou seu fracasso. É por essa profissão de fé que concluiremos nosso ensaio ontológico.

10.5

O direito de morrer²⁶⁷

Introdução

A primeira reação ao título desta investigação deveria ser o espanto. “O direito de morrer”: como é singular o fato de que tenhamos de falar hoje de um direito de *morrer*, quando todo discurso sobre os direitos esteve desde sempre referido ao mais fundamental dentre eles: o direito de *viver*. De fato, cada outro direito que nunca se tenha avaliado, exigido, concedido ou recusado pode ser considerado como uma extensão desse direito primeiro, visto que todo direito particular diz respeito ao exercício de alguma faculdade vital, ao acesso a alguma necessidade vital, à satisfação de alguma aspiração vital.

A vida em si não existe em virtude de um direito, mas de uma decisão de natureza: que eu esteja vivo é um fato puro e simples, que deve sua única força natural ao equipamento que representa as capacidades inatas de auto conservação. Mas, entre os humanos, o fato, uma vez presente, requer a sanção de um *direito*, pois viver significa apresentar exigências ao mundo circundante e, portanto, depende de sua aceitação por esse último. Na medida em que o mundo circundante é o dos homens e que a aceitação que ele permite comporta um elemento de vontade, semelhante acordo, de caráter global, como fundador de toda vida em comunidade, conduz ao reconhecimento, pela maioria, do *direito* de viver do indivíduo e, evidentemente, ao reconhecimento, pelo indivíduo, desse mesmo direito para todos os outros. Reside aí o germe de toda a ordem jurídica. Qualquer outro direito, repartido de maneira igual ou não, dependente do direito natural ou positivo, deduz-se desse direito originário e de seu reconhecimento mútuo pelos sujeitos aos quais concerne. É, então, com toda a razão, que a vida é citada em primeiro lugar, na Declaração de Independência Americana, entre os “direitos inalienáveis”. E na verdade, a humanidade teve desde sempre (e tem ainda hoje) suficientemente a

²⁶⁷ Tradução André Stock, doutorando em filosofia PUC-Rio. Orientador: Edgard José Jorge Filho. Supervisão: Camila Lima. A tradução destas conferências é parte de minha Tese de Doutorado, e seguirão como anexo da pesquisa. A presente tradução teve como base a versão francesa da “Rivages Poches”, cotejada com as versões inglesa, italiana e alemã.

Contato: andrestock1@gmail.com e www.colecaocalmonstock.com

fazer com a descoberta, a definição, a defesa, a obtenção e a proteção dos múltiplos direitos nos quais se particulariza o direito de viver.

É, portanto, extremamente curioso que nos encontremos ocupados recentemente com a questão de um direito de morrer! É ainda mais curioso que busquemos comumente os direitos para promover um bem e que a morte seja tida como um mal, ou ao menos como uma realidade a qual é necessário resignar-se. E isso é também uma vantagem se pensamos que com a morte não apresentamos nenhuma exigência referente ao mundo, onde pode ser levantada a questão de um tal direito, mas que, pelo contrário, renunciemos então a toda exigência possível. Como a ideia de “direito” pode, ela apenas, aplicar-se também aí, enquanto sempre implica forçosamente o reencontro de várias partes?

Mas o que dizer quando, em razão de circunstâncias particulares, minha morte ou minha não morte adentra a esfera da escolha? E se, fora de um direito de viver, pudesse também ser preceituado por mim um dever de viver? Então, outros (sob a forma da “sociedade”) poderiam ter não apenas um dever face ao meu direito-de-viver, mas ainda um direito de fazer valer contra mim mesmo meu dever-de-viver e, por exemplo, impedir-me de morrer mais cedo do que eu sou forçado, mesmo se minha vontade é tal. Em suma, o que ocorre quando a morte de um ser humano está submetida ao controle dos homens, e sua própria voz (quando exprime o desejo de morrer) não é, talvez, a única que deve ser ouvida na circunstância? É então que um “direito de morrer” se torna uma questão real, merecendo exame e sujeita à controvérsia. Assim foi desde sempre, efetivamente, para a religião e para a moral na matéria do suicídio (“*Freitod*”: morte livre), em que o elemento de escolha se apresenta mais claramente, e também em muitos regimes jurídicos, para a lei pública, que aprova a intervenção, impedindo esse que é o mais privado entre todos os atos, quando não o ordena expressamente (proibindo ao mesmo tempo a assistência a tal ato), e que pode chegar até mesmo a fazer do suicídio, muito regularmente, um crime relevante para o direito penal. Haveria aqui a negação mais clara de um direito de morrer passível de ser invocado. No entanto, não é com o suicídio, com o gesto de um sujeito ativo, que o “direito de morrer”, agitando hoje os espíritos, guarda relação, mas com a paciente espera de uma doença mortal, que está passivamente entregue às técnicas da medicina moderna, visando a retardar a morte. Embora certos aspectos da ética do suicídio adentrem também essa problemática, a existência da doença mortal enquanto causa propriamente dita de

óbito nos permite operar uma distinção entre não-resistir-à-morte e matar-se, e igualmente entre deixar-alguém-morrer e provocar-a-morte.

Eis, então o problema de um gênero novo que se apresenta: a tecnologia médica moderna, mesmo quando não pode curar ou aliviar a dor, ou buscar um prazo suplementar de vida que valha a pena, por mais curta que ela seja, está, no entanto, habilitada a retardar, em diversos aspectos, o fim, para além do ponto em que a vida, assim prolongada, guarda ainda seu preço para o próprio paciente, até mesmo para além do ponto em que este último é ainda capaz de julgamento. Isso designa em regra geral (abstração feita da cirurgia) um estado terapêutico em que a fronteira entre a vida e a morte coincide totalmente com a que fica entre a continuação do tratamento e a cessação deste: em outros termos, uma etapa em que o tratamento se limita a manter o organismo em funcionamento, sem melhorar seu estado em sentido algum (para não falar, absolutamente, de cura). Contenta-se em adiar a morte, prolongando o estado de sofrimento ou o estado mínimo existente. Esse caso do paciente que sofre sem esperança é apenas o caso extremo no campo da arte médica, a qual – associada ao poder institucional do hospital e apoiada pela lei – cria situações em que não se sabe mais se os direitos próprios do paciente (tipicamente impotente e de alguma maneira “prisioneiro”) são preservados ou violados, um direito de viver estando presumidamente incluso nisso. Além disso, quando o tratamento se confunde continuamente com um manutenção em vida, vê-se surgir para o médico e para o hospital o espectro do homicídio pela interrupção do tratamento; para o paciente, o espectro do suicídio pela reivindicação de tal cessação; para outros, o espectro da cumplicidade, em ambos os casos, por consentimento misericordioso. Deixemos para mais tarde esse aspecto da questão, cuja solução puramente ética se mistura a coerções e temores jurídicos. No que concerne aos direitos do paciente, parece realmente ter surgido, com os desenvolvimentos da medicina que evocamos, um novo “direito de morrer”; e, em razão dos novos tipos de tratamento que se limitam a “manter a máquina em funcionamento”, esse direito ingressa manifestamente no direito geral de aceitar ou recusar o tratamento. Começaremos por explicar esse novo direito, quase nunca contestado, que em caso de recusa inclui sempre, embora de uma forma menos direta na maior parte do tempo, a morte como um resultado possível – e talvez inelutável – de sua própria escolha. Aqui, como em toda a nossa reflexão, teremos de distinguir entre direitos legais e direitos morais (sem esquecer os deveres).

O direito de recusar o tratamento

Legalmente, numa sociedade livre, não resta dúvida de que cada um (exceto os menores e os mentalmente incapazes) permanece inteiramente livre para requerer ou não os conselhos e os cuidados médicos para cada tipo de doença, e que é do mesmo modo livre para abandonar um tratamento a qualquer momento (salvo em pleno meio de uma crise crítica²⁶⁸). A única exceção é o gênero de doença que representa um perigo para outras pessoas, como é o caso das doenças contagiosas e de certos transtornos mentais: o tratamento e o isolamento podem ser tornados obrigatórios, e também medidas de prevenção, tais como a vacinação. Fora de tal implicação direta de interesse público, minha doença ou minha saúde permanecem inteiramente assunto privado meu, e eu contrato os serviços da medicina por livre contrato. Tal é, assim me parece, a situação *legal* aqui e geral em todo Estado não totalitário. Moralmente as coisas não são tão claras. Posso ter a responsabilidade por outras pessoas cujo bem-estar depende do meu; por exemplo, a título de apoio da família, enquanto mãe de crianças pequenas, ou como autoridade encarregada de uma tarefa pública, e se esse gênero de responsabilidades não restringe legalmente minha liberdade de recusar a ajuda clínica, ele a limita moralmente. Encontram-se aí, essencialmente, as mesmas precauções tais como as que limitam, também moralmente, meu direito ao suicídio, mesmo se, sob esse prisma, nenhuma interdição religiosa conta para mim. Com certos tipos de tratamento, como a diálise por insuficiência renal, a recusa corresponde, por seu resultado, ao suicídio. No entanto, há aí uma diferença maior com o ato de “impor as mãos contra si mesmo”, isto é, suprimir-se de maneira violenta: outras pessoas, incluindo a potência pública e, na verdade, todo o meio social têm o direito (largamente considerado ou permanecendo como um dever) de fazer malograr uma tentativa *ativa* de suicídio por uma intervenção tempestiva, que não exclui a violência. Admitiremos que se trate aí de uma intromissão na liberdade estritamente privada do sujeito, mas de

²⁶⁸ Uma fase “crítica” seria, por exemplo, o intervalo entre duas operações metodicamente ligadas, ou um tratamento pós-operatório, ou outras situações semelhantes, nas quais apenas a sequência terapêutica completa tem um sentido clínico. Ela deve, então, ser considerada como um todo indivisível e estabelecido por contrato. O médico e o hospital não teriam de maneira nenhuma iniciado os primeiros procedimentos se o paciente não estivesse igualmente comprometido com os seguintes.

uma intromissão momentânea apenas, e a longo prazo, de um ato efetuado em nome dessa liberdade mesma. Pois a ingerência apenas restabelece o *status quo* de um sujeito agindo livremente, para quem ela fornece a ocasião de uma nova reflexão, na qual poderá revisar o que foi talvez a inspiração de um instante desesperado – ou, ao contrário, ele irá obstinar-se nessa via. A obstinação irá, finalmente, arrebatá-lo e só terá sido impedida a precipitação eventual. A intervenção limitada pelo tempo trata o ato limitado pelo tempo como um acidente, a partir do qual se pode supor que a vítima tem por desejo próprio ser salva dele, ainda que a contragosto, esse desejo sendo mais durável, e mesmo temporariamente ocultado (ele se trai precisamente como tal, muitas vezes, pela dissimulação imperfeita da tentativa de suicídio, sem o que a intervenção não seria possível). O sobrevivente detém o meio de rejeitar a imputação em questão. Um suicida resoluto tem sempre a última palavra. Não examino, aqui, a ética da “morte livre” em si, mas unicamente os direitos (ou os deveres) que outros têm de intervir em tal matéria. E o que conta, em nosso presente debate, é precisamente o fato de que a antiviolação exercida no instante da violência suicida não obriga a pessoa a continuar a viver, mas se limita a permitir-lhe reabrir a questão.

É evidentemente outra coisa forçar o doente que sofre desesperadamente a continuar a submeter-se a uma terapia de conservação, acarretando-lhe uma existência que ele julga indigna de viver. A isso, ninguém tem o direito nem o dever, por mais forte que seja a razão, de obrigar alguém pela negação prolongada da autodeterminação. Certo freio, uma temporização, se impõe, a fim de proteger o irrevogável contra a precipitação. Mas, para além de um breve retardamento desse gênero, apenas o motivo interior da responsabilidade – “é preciso que eu me poupe por tais e tais pessoas” – pode reter o sujeito *por um efeito de sua vontade própria* e impedi-lo de fazer o que ele escolheria por si próprio.²⁶⁹ Não obstante, esse mesmo tipo de reflexão, devemos acrescentar, pode igualmente levar à conclusão oposta: “o tratamento (inútil de todo modo) é financeiramente ruinoso para minha família, e renuncio a ele em nome do interesse dela”. Se se pode afirmar um dever – que,

²⁶⁹ Por razões relativas à sua fé religiosa, o paciente pode também rejeitar “por sua própria conta” a escolha da morte, porque incide sobre a categoria do pecado do suicídio. Contestarei, de bom grado, que ele nela incorra, pois submeter-se ao julgamento já tomado pela doença incurável é também, de certa forma, um suicídio, que para um condenado à morte o faz parar de requisitar indulto e graça. Mas só consideramos aqui a ética secular dessas questões, deixando em aberto seus eventuais aspectos teológicos.

no caso, não se poderia impor à força – de continuar a viver para os outros contrariamente ao seu próprio desejo, então se deve admitir, também, ao menos um direito de morrer por eles, mas de maneira nenhuma um dever de fazê-lo! As duas direções opostas do motivo da responsabilidade não têm o mesmo peso moral, como podemos tomar consciência assim que indagamos em que sentido alguém, tendo exigências no que diz respeito à pessoa, pode honestamente pleitear em relação a ela: certamente porque ela permanece viva, nunca porque ela concorda em morrer. Dentre todas as escolhas possíveis, é necessário que a da morte seja a que menos exerça influência; a vida pode, sem dúvida, ter seus advogados, mesmo que estes sejam inspirados pelo egoísmo, certamente quando o são é por amor. Todavia, mesmo a causa da vida não tem de ser defendida de maneira tão rígida em tal alegação. É necessário que o amor, precisamente, reconheça contra a voz do interesse pessoal que nenhum dever-de-viver – quando ele pode, inclusive, calar em mim o *desejo* de morrer, a ponto de eu recusar este último – suprime realmente meu *direito* de escolher, nas circunstâncias aqui presumidas, a solução da morte. Quaisquer que sejam as exigências do mundo para com a pessoa, esse direito é (fora da religião), moralmente e juridicamente, não menos inalienável que o direito de viver, embora a realização de um ou de outro direito possa ser sacrificada a considerações diferentes segundo a escolha da pessoa – *contanto, apenas*, que essa seja uma escolha livre. O emparelhamento dos dois direitos contrários assegura a um e outro que nenhum dentre eles possa ser transformado em dever absoluto: nem de viver nem de morrer²⁷⁰.

O direito público tem um lugar nisso tudo? Certamente, e duas perspectivas o apoiam: primeiramente, é preciso que a lei, em conformidade com sua tarefa de proteção perante o direito de viver, sancione também o direito ao tratamento médico, oferecendo, em princípio, a todos, igual acesso a este; em segundo lugar, é preciso que essa mesma lei, diante da limitação real dos recursos médicos, estabeleça critérios equitativos de prioridade para esse acesso. Essa última função de controle público pode conduzir – como é bem sabido, em se tratando, por exemplo, da diálise – a decidir quem deve viver e quem deve morrer; e entre as

²⁷⁰ Aqui se põem de acordo a ética secular e a ética religiosa. Nenhuma religião, por mais que possa proibir severamente o suicídio como pecado, porque considera a vida como um dever para com Deus, não faz da conservação de si um dever absoluto – o que conduziria, na verdade, a horribéis consequências morais.

prioridades que regem essa decisão podem figurar as responsabilidades e os papéis que um indivíduo assume para outros que dependem dele e que, *ceteris paribus*²⁷¹, passarão eventualmente essa pessoa, na ordem de seleção, na frente de outra que não tenha ninguém. O que tínhamos, então, levantado anteriormente como uma contrapartida *interior* ao desejo e ao direito de uma pessoa recusar a ajuda médica, essa mesma realidade, a saber, a dependência de outrem em relação à pessoa em questão, aparece agora no *exterior* reforçando a exigência de tratamento – as expensas do direito de viver de um terceiro. Mas o que a autoridade pública pode dar, ela pode também retomar posteriormente, segundo o mesmo princípio da equidade e da “justiça retributiva”, em favor de uma exigência melhor. Voltaremos a falar acerca disso, vendo aí um meio legal indireto para reforçar o direito de morrer.

O exemplo da diálise é um exemplo extremo. Geralmente, o direito de recusar o tratamento ou de ignorar o conselho médico não implica o direito de morrer (exceto num sentido muito abstrato e muito remoto), mas o de assumir riscos, de jogar um pouco com sua saúde como num jogo de azar, de confiar na natureza e desconfiar da arte médica; ou bem esse direito quer dizer simplesmente que estamos prestes a aceitar, por acréscimo, danos posteriores, e mesmo uma esperança mais curta de vida, em troca de uma liberdade em relação a um regime de vida restritivo; ou ainda implica apenas o direito de evitar incômodos. Escolhemos o exemplo da diálise porque, nesse caso, o prolongamento do tratamento equivale a um manutenção em vida, ao passo que a cessação significa uma morte certa, a opção da recusa não representando “um risco que se pode incorrer”, mas uma resolução de morrer inequívoca e imediatamente efetiva.

No entanto, esse ainda não é o tipo de caso em que o “direito de morrer” aparece como o problema torturante que ele veio a tornar-se recentemente, pois o doente em diálise está, geralmente, dentro de sua capacidade mental para decidir por si próprio e permanece fisicamente capaz o suficiente para agir e liberar-se da máquina, sem que ninguém possa lhe obrigar a retornar. Seu direito de morrer não envolve, assim, a cooperação de outra pessoa e pode ser exercido plenamente por ele apenas. A mesma observação vale para outras terapias de manutenção em vida, como o uso de insulina por diabéticos. Nos casos semelhantes subsiste a

²⁷¹ Expressão latina que significa: “mantidas inalteradas todas as coisas” ou “tudo o mais é constante” [N.do Tr.]

capacidade de tomar a decisão tão bem quanto executá-la, e o direito de morrer não é nem seriamente contestado nem eficazmente obstruído pelo exterior, não importa qual seja sua ética interior. Os casos "torturantes" são os dos pacientes mais ou menos "aprisionados" (por exemplo, no hospital), que atingiram o estágio final de uma doença mortal, cuja incapacidade física atribui a outras pessoas um papel de auxiliar para realizar sua escolha da morte e, nos casos extremos, até mesmo um papel de substituto para efetuar essa escolha.

Iremos examinar dois exemplos: o paciente *consciente* que sofre, no estágio final de uma doença como o câncer, e o paciente *inconsciente* de maneira irreparável, em um coma irreversível. O segundo passou seus últimos anos de forma repetida, em razão do drama legal que é vinculado a ele, nas manchetes da imprensa cotidiana e na ocupada imaginação pública, mas o primeiro é, quanto ao fundo, mais essencial, mais frequente, e suscita muito mais problemas.

O paciente consciente, incurável, que atingiu o estágio terminal

Suponhamos a seguinte cena. O médico diz, talvez após uma primeira ou uma segunda operação: "É necessário operar mais uma vez." O paciente: "Não." O médico: "Então você morrerá com certeza." O paciente: "Assim seja." Considerando que uma operação requer o consentimento do doente, essa resposta parece dar por encerrada a questão e não suscitar nem problemas de ordem ética nem problemas de ordem legal. Todavia, a realidade não é tão simples assim. A recusa do paciente, antes de qualquer outra coisa, deve ser fundada na mesma condição qualificante que seu consentimento: para ser válida, é necessário que ele esteja bem-informado. E, de fato, também um consentimento só será bem-informado a partir do momento em que a pessoa que se decide conhece, além dos "prós", igualmente os "contras", os aspectos desfavoráveis e os riscos, que podem justificar um "não". Portanto, o direito de morrer (quando deve ser exercido pelo próprio sujeito competente e não por um suplente que o substitui) não se dissocia de um direito à verdade e é efetivamente anulado mediante a mentira. Ora, esse gênero de mentira constitui quase um elemento da prática médica, e isso não apenas por razões de humanidade, mas também muitas vezes por razões diretamente terapêuticas.

Imaginemos o diálogo acima estendido pelas seguintes questões do paciente, após o médico ter declarado necessária uma nova operação: "O que ela renderá a mim em caso de sucesso? Uma sobrevida de quanto tempo e de que natureza? Como doente crônico, ou com retorno a uma existência normal? Com sofrimentos ou não? Quanto tempo até o próximo acesso de dor e da recorrência da atual situação de sofrimento?" (Notemos que estamos falando de um estado incurável, "terminal", quanto ao fundo, em que só é ainda suscetível de variar a duração do *sursis* concedido.) Todas essas questões só podem, naturalmente, referir-se a *chances* fundadas de acordo com o estado de conhecimento médico – nada mais, mas também nada menos.

Evidentemente, o paciente tem o direito a uma resposta sincera. Mas não menos evidentemente, o médico se encontra em uma situação inextricável quando a sinceridade é sinônimo de crueldade. O paciente *quer realmente* a verdade nua e crua? Ele é capaz de suportá-la? Que efeito ela irá produzir sobre seu estado de espírito para o precioso resto de seus dias contados, caso ele decida a favor ou contra um prazo suplementar? Chegará ele ao ponto de desejar, no mais íntimo de si, a misericordiosa mentira e, tormento ainda mais grave: não poderia a penosa verdade de estimativa médica autorrealizar-se minando as reservas morais, o famoso "querer-viver" graças ao qual o paciente seria suscetível de ajudar as medidas terapêuticas, a ponto de que seu "eu desisto" agrave efetivamente o prognóstico? A esperança é, no fim das contas, uma força em si e insiste sobre ele mais do que seu contrário, que serve apenas para convencer do recurso à terapia, mas sem dúvida também para favorecer as perspectivas desta. Em suma, a verdade não poderia prejudicar o paciente e a mentira, inversamente, ser-lhe útil em certo sentido, de forma subjetiva e objetiva? Eis-nos, então, confrontados, meditando sobre o direito de morrer, com uma questão muito mais antiga e bem conhecida: será que o médico deve "dizê-la"? A questão foi, na realidade, posta desde antes da situação aqui imaginada, que salienta decisões práticas. O médico deveria comunicar de imediato ao paciente que seu estado de saúde é clinicamente incurável, mesmo no "estágio terminal", no sentido em que ele só admite, na melhor das hipóteses, breves *sursis*?

Respostas demasiadamente apressadas a essas questões provariam que somos insensíveis à sua complexidade e à imprecisão de suas fronteiras. Quanto a mim, arriscarei este postulado: finalmente, a autonomia do paciente deveria ser respeitada; então, não seria necessário afastar-lhe, por meio da mentira, a

possibilidade de realizar sua própria escolha, nas melhores condições de informação, quando se trata dos últimos momentos – exceto quando o paciente *gostaria* que o enganassem. Detectar *isso* faz parte da arte do verdadeiro médico, algo que não se ensina nos cursos da formação médica. É necessário que o médico avalie com precisão a *personalidade* de seu paciente: e isso não é uma façanha da intuição. Se ele está convicto de que o paciente quer realmente a verdade (o que este afirma querer ainda não prova nada), então o médico é obrigado, por moral e por contrato, a fornecer-lhe. A mentira consoladora é justa quando o interessado a deseja visivelmente; do mesmo modo, a mentira encorajadora – que supõe em todo estado de causa uma situação em que não está ainda em causa a escolha extrema – oferece uma utilidade direta no plano terapêutico. Caso contrário, e sobretudo quando se trata de operar uma escolha, o direito da pessoa amadurece no desvelamento de toda a verdade; se esta a exige de maneira séria e crível, deveria reter, *in extremis*, a última palavra, em presença da compaixão de toda espécie de autoridade tutelar que poderia ter o médico em nome do que seria presumido como melhor para seu paciente.

Além disso, esse direito à verdade se estende para além do que requer a decisão informada, a um estado de coisas em que não há nenhuma decisão a ser tomada. O que se encontra em questão não é o "direito de morrer", problema que se situa no campo prático, mas o direito *contemplativo* à sua própria morte, estando de acordo com a dignidade humana; um problema que não se situa no campo da ação, mas no campo do ser. Isso requer algum esclarecimento. Mesmo na ausência de opções terapêuticas passíveis de pôr em jogo um direito de morrer, o direito do paciente à verdade quando ele está destinado a morrer constitui na matéria, precisamente, um direito em si, isto é, um direito sagrado, abstração feita em todos os aspectos de seu significado prático para as disposições extra-médicas que a verdade incitaria a pessoa a assumir. Algo do espírito do sacramento católico da extrema-unção é aqui transponível na ética médica: seria necessário que o médico estivesse prestes a honrar um sentido capital da morte para a vida em sua finitude – contrariamente à degradação desta em uma desventura indizível – e não recusasse a outro mortal o privilégio de construir uma relação com o fim que se aproxima – de apropriar-se dele à sua maneira, seja na resignação, na conciliação ou na revolta; em todo caso, na dignidade do conhecimento. Diferente do padre, agindo no lugar de Deus, o médico não está autorizado, em seu papel puramente secular, a impor

esse saber ao paciente, mas ele deve ouvir sua verdadeira vontade, desde que a perceba além das palavras. A verdade, como o filantropo é forçado a admitir, não é aqui (muito menos em outra parte) a tarefa de qualquer pessoa. A misericórdia pode permitir a indignidade da ignorância; mas ela não deve impor-lhe sua própria autoridade. Em outras palavras, à parte o "direito de morrer", existe também o direito de "ter" sua própria morte na consciência bem concreta de sua iminência (e não apenas através do conhecimento abstrato da mortalidade em geral): efetivamente, o direito à sua própria vida encontra aqui seu complemento, visto incluir o direito à morte compreendida como sendo sua "própria" morte. Esse direito é verdadeiramente inalienável, embora a fraqueza humana prefira, muito frequentemente, a ele renunciar – o que constitui por sua vez um direito merecendo respeito e que convém satisfazer, recorrendo à mentira de natureza misericordiosa. Mas a misericórdia não tem de se tornar arrogância. Mentir para o moribundo e não se dar conta de sua vontade manifestada de modo crível, é retirar-lhe a possibilidade de distinguir-se permanecendo ele próprio, encarando sua mortalidade de frente quando ela se prepara para tornar-se para ele um bem real. Postulo aqui que essa mortalidade representa integralmente uma qualidade da vida, e não uma afronta a esta, obra de um acaso exterior.²⁷²

Mas voltemos ao direito de morrer. Suponhamos que o paciente a par de seu estado, condenado à morte, decidiu-se contra a prolongação terapêutica deste, e tenha preferido deixar que as coisas sigam seu curso. Colocando-o em estado de, com franqueza, tomar a decisão e dando a sequência desejada a esta, respeitou-se seu direito de morrer. Mas logo surge um novo problema. A escolha do doente contra a prolongação era, entre outras, uma escolha contra o sofrimento, e isso inclui a promessa de que esse último seja evitado – quer seja através da aceleração do fim, quer seja por meio da diminuição da dor durante o prazo que resta – essa segunda

²⁷² “No que concerne ao fundamento ontológico desse "pressuposto", permito-me remeter ao que desenvolvi com frequência no tema da filosofia do orgânico – em alemão, primeiramente em *Organismus und Freiheit*: "Mas notemos bem que com a vida surgiu a morte e que a mortalidade é o preço que foi preciso pagar a nova possibilidade de ser em si... Trata-se essencialmente do ser revogável e destrutível, uma aventura da mortalidade que obtém por empréstimo – empréstimo da matéria durável e às condições desta: as condições do organismo com seu metabolismo – as carreiras finitas dos si individuais"; cf. *Das Prinzip Verantwortung*, pp 156; e finalmente "Evolução e liberdade", in *Scheidewege* 13, p. 88: "Que a vida seja mortal, isso representa sem dúvida sua contradição principal, mas faz indissociavelmente parte de sua essência, a tal ponto que não é sequer possível imaginar de outra forma. E a vida é mortal não *apesar de*, mas *porque* ela é a vida, segundo sua constituição mais originária, pois a relação entre a matéria e a forma sobre a qual ela repousa tem essa natureza irrevogável, não garantida."

solução equivalendo muitas vezes à primeira, em decorrência das fortes injeções de medicamentos que ela requer. A satisfação de tais desejos parecem estar contida no que já foi concedido ao paciente com o "direito de morrer" enquanto tal, e com a aceitação de sua decisão. A misericórdia incentiva a mesma aceitação, pois o paciente sofre de maneira aguda. No entanto, a realização de tais desejos exige uma cooperação do outro, talvez mesmo uma ação solitária, e aqui a institucionalização generalizada da morte no meio hospitalar, vindo juntar-se ao estado desesperado do paciente, cria os mais sérios problemas. O encaminhamento para cuidados domiciliares é com frequência impraticável, e é inútil insistir sobre o que se poderia cometer ou tolerar privadamente, na intimidade não supervisionada do amor misericordioso – mesmo se ocorrem fortes restrições de ordem exterior e interior. O hospital, em todo caso, coloca o doente diretamente no domínio público, sob suas normas e controles.

Quanto a uma aceleração direta do fim, completamente intencional, com o auxílio de medicamentos letais, por exemplo, não poderíamos, de forma justa, pedir ao médico que empregue qualquer recurso tendo em vista *esse propósito*, nem à equipe hospitalar para entrar em campo, "fechando os olhos", se alguém procura os meios desejados. Isso é não apenas proibido por lei (que pode ser modificada), mas ainda pelo sentido profundo da profissão médica, que nunca pode confiar ao médico o papel de um provedor da morte, mesmo se o sujeito requer. A "eutanásia" como ato médico só pode ser discutida nos casos em que se prolonga sem consciência um resto de vida mantida artificialmente, a pessoa do paciente estando já extinta (ver adiante). Mas se, isso posto de lado, excluimos a eutanásia pelo próprio médico, a fim de preservar a integridade de sua profissão, mesmo contra o direito de morrer que um paciente detém, somos forçados a acrescentar que pôr o doente em posse de um medicamento letal dificilmente vai mais longe do que administrar-lhe diretamente sob sua solicitação. No mínimo, isso iria ao encontro da condição prévia, que reserva à medicina o acesso privilegiado a tais meios, privilégio que seria ameaçado pelo abuso bem-intencionado.

Há, no entanto, uma diferença entre matar e permitir-morrer (vimos a propósito de uma primeira hipótese que uma vontade do paciente não deve ser efetivada, mas a propósito de uma segunda que ela exige sê-lo), e há outra diferença também entre permitir-morrer e auxiliar o suicídio. No caso de que falamos, o do doente consciente que sofre, permitir-lhe morrer deveria ser livre de todo temor de

represálias legais (em direito penal e civil) e até mesmo corporativas, a partir do momento em que se cede a uma solicitação constante do paciente (e não à súplica de um instante de desespero) para que seja desligado o aparelho respiratório que lhe mantém vivo, sem outra perspectiva que a de perpetuar seu estado. Do ponto de vista formal, essa solicitação é seu direito, e apenas seu, em virtude de sua posição de mandante no seio de uma relação contratual de serviço; e se nela há, juridicamente, problema, este só pode decorrer de uma quase-entrega desses direitos a uma tutela institucional, que aparece dada com a hospitalização. Mas semelhante entrega em matéria de prática médica permanece ligada à continuidade da intenção primeira do sujeito e não se estende ao direito deste de repensar esta e de efetuar outra escolha: ela não pode conduzir à sua aplicação sob tutela de fato. Ora, no que concerne (para além da situação jurídica) ao aspecto ético regendo a interrupção do procedimento de manter em vida a pedido do paciente, apenas um sofisma pode assimilar em tal caso a cessação da ação incorrida em outra ação, o fato de deixar morrer com o fato de matar. Finalmente, a incapacidade que deixa o paciente dependente da aceitação do médico não deveria enfraquecer seu direito mais do que o do paciente móvel, que pode simplesmente levantar-se e partir sem entraves. No caso de tal paciente, não se deve reprovar o suicídio (a doença é a assassina), ele também não deve ser obrigado a viver, e ninguém virá condenar essa ausência de obrigatoriedade como uma assistência ao suicídio (nem mesmo aquele que considera erroneamente como tal o comportamento do paciente). Seria injusto tanto quanto ilógico fazer expiar a impotência do paciente "cativo" privando-o de seus direitos. Quando ele diz: "basta", é necessário obedecer-lhe; e os obstáculos de natureza social que a isso se opõem deveriam ser afastados.²⁷³

Mas o que dizer quando, em vez de uma "renúncia a agir", temos de julgar um "fazer" como a administração de medicamentos analgésicos, que representa, apesar de tudo, uma ação positiva do médico? Pode acontecer nesse caso, em que dosagens prejudiciais se revelam necessárias para afastar os tormentos de um sofrimento contínuo, que o dever de atenuar este entre em conflito com o juramento

²⁷³ A atual situação jurídica nos Estados Unidos parece indicar que tal "basta!" por parte do paciente (intelectualmente competente) não pode, sem dúvida, ser-lhe recusado, mas o médico deve ser forçado, no estado atual de justiça em matéria de "negligência", a parar o tratamento, o que põe fim igualmente à estadia no hospital. Como isso privaria o paciente de assistência médica e hospitalar, da qual ele tem sempre necessidade para morrer de modo suportável, a escolha da interrupção do tratamento existindo abstratamente lhe é efetivamente vedada por essa ameaça.

hipocrático de "não prejudicar". A qual dever dar prioridade aqui? Em se tratando do paciente curável, ou sobre o qual a terapêutica pode influir positivamente, certamente ao segundo desses deveres: o médico deve recusar as dosagens perigosas. Mas o estágio terminal que não é mais acessível a nenhum tratamento médico – parece-me claro intuitivamente –, o grito reclamando o abrandamento do sofrimento faz cessar a interdição de prejudicar a vida e mesmo de abreviá-la, e ele deveria ser ouvido. Sem dúvida é preciso que o preço desse alívio seja revelado ao sofredor e aceito por ele. O transtorno do tratamento pode repercutir, como foi dito, sobre a esperança de vida e, assim, o alívio da dor corre o risco de abreviar o prazo potencial: mas isso seria em benefício desse prazo mesmo, que então ganha mais em qualidade do que perde em quantidade. Acelerar o fim dessa maneira, a saber, como o efeito secundário de um objetivo inteiramente diferente, que é o de tornar suportável, e nessa medida "digna de ser vivida" ainda, o resto de vida de alguém que não pode ser salvo, eis uma atitude moralmente justa e que a lei e a ética deveriam, igualmente, tomar por irrepreensível – embora isso acrescente à situação mortal que é dada em si um outro componente fatal. A partir de certo momento, o médico deixa de ser o homem que cura para tornar-se aquele que ajuda o paciente a morrer. Assim, a liberdade de ação que ele escolhe, cuidadosamente delimitada, não abre a porta à "morte graciosa" e não parece requerer uma legislação sobre a eutanásia, mas apenas um refinamento da noção de uma "negligência" na jurisprudência, que exclui de seu domínio de aplicação tal abrandamento da morte, realizado a pedido. Essa permuta negociada entre a qualidade suportável de um processo de morte e sua duração não poderia ser confundida com o ato de "matar", nem moralmente nem conceitualmente.

O paciente em estado de coma irreversível

Consideremos, finalmente, o paciente que atingiu o estado de coma irreversível, isto é, o caso de um resíduo de vida, prolongado por uma assistência artificial, em que não subsiste sequer a ficção de um sujeito apto a decidir, do qual um suplente poderia então executar a vontade presumida. Na ausência de tal sujeito virtual, e que o imaginemos dotado da possibilidade de escolher em tudo o que lhe concerne, um *direito* de morrer, no sentido estrito, não pode estar em discussão, pois entre todos os direitos, este supõe um detentor que o reivindique se for o caso,

estando ele próprio fora do estado de colocá-lo em aplicação. Ora, não saberíamos indicar, propriamente falando, *qual* direito seria então preservado ou violado por uma decisão qualquer: o da pessoa de outrora ou de seu resquício impessoal de hoje? (Estando dado que apenas uma pessoa pode ser sujeita de direitos, deveria sem dúvida ser a pessoa anterior da qual poderíamos realmente invocar os direitos, por assim dizer, "póstumos". Uma declaração de vontade, oficializada previamente, tendo em vista esse caso, apoiaria moralmente tal recurso, mas não juridicamente nos dias de hoje.) O que se encontra em discussão é muito mais o dever, ou mesmo o direito de outrem, de perpetuar o estado dado e, a título de alternativa, seu direito ou mesmo seu dever de pôr fim a ele, retirando o sustento artificial. A razão e a humanidade, podemos afirmar com toda a serenidade, favorecem consideravelmente a segunda solução, quer seja a título de direito ou de dever: deixe a pobre sombra disso que foi outrora uma pessoa morrer, como o corpo se prepara a fazê-lo, e ponha termo à degradação de sua sobrevivência imposta. Entretanto, fortes resistências, tanto interiores quanto exteriores, opõem-se a esse conselho da razão. Há o humano temor ante o homicídio, como pode ser interpretado aqui – erroneamente nessa circunstância – o fato de que deixo outrem morrer, já que isso implica que paro de impedir ativamente sua morte, o que representa um ato de minha parte em todo estado de causa. Há também a concepção profissional que obriga o médico a se manter ao lado da vida em todas as circunstâncias. E há, finalmente, a lei que proíbe provocar a morte intencionalmente, e que considera até mesmo violação causá-la ao omitir-se de impedi-la. Embora tudo isso não diga respeito, realmente, ao direito de morrer, e se refira muito mais, na melhor das hipóteses, a um direito de viver problematicamente entendido, nenhum sujeito estando mais lá para reclamar, a não ser implicitamente, um ou outro desses direitos, e para sentir-se lesado por sua negação, ocorreu que no debate público o caso do paciente em estado de coma permanente foi amalgamado ao "direito de morrer" e podemos ouvir menção a esse direito para apoiar a exigência de não mais apresentar obstáculo à morte. É por essa razão que incluiremos o problema em nossa reflexão.

Dois tipos de escapatórias se oferecem para sair do impasse ético-legal que acabamos de descrever. Uma é a nova definição da "morte" e de sua sintomática, segundo a qual um coma de certo nível significa precisamente a morte – trata-se da

definição da morte dita "cerebral" ²⁷⁴, a qual (estando dado que aqui a morte já é um fato consumado) afasta todo o problema do domínio da decisão e o reduz a uma mera verificação, determinando se os critérios da definição se encontram devidamente preenchidos. Se esse é o caso, resulta que a interrupção dos auxílios funcionais de natureza artificial será não apenas permitida, mas evidente e mesmo obrigatória, uma vez que o desperdício de preciosos recursos médicos em benefício de um cadáver não poderia se justificar. Ou poderia? Essa interrupção – que volta a fazer do cadáver ainda mais completamente um cadáver – não poderia significar um desperdício em outra direção? O corpo do defunto, se a circulação é ainda mantida em atividade, não é ele próprio um precioso recurso médico, a saber, como banco de órgãos para possíveis transplantes? A irrigação mantida conserva o frescor vigoroso dos órgãos e garante ao beneficiário final um transplante de valor integral, como se derivasse de um doador em vida. Considerando esse valor intacto, a declaração de falecimento de acordo com os critérios cerebrais e a continuação dos auxílios para a vida vegetativa para o resto do organismo (o aparelho respiratório, etc., em caso de duração bastante longa, igualmente a alimentação artificial) não entrariam em contradição e representariam, em vez disso, as partes harmonizadas de uma ação conjunta, com objetivos exteriores ao paciente em favor de outros ou da pesquisa médica. É precisamente esse ganho de uso externo que, entre outros, foi alegado de imediato pelos postulantes do "coma irreversível compreendido como uma nova definição da morte". Deveria, no entanto, ser evidente que a entrada em jogo de um interesse, e mais ainda do interesse de outros pacientes, não priva apenas a definição de sua pureza teórica, mas situa também sua aplicação no perigoso *chiaroscuro* de uma tentação animada de boas intenções. Em um artigo anterior, expus meus reais escrúpulos para com essa maneira de "resolver" o problema do coma, isto é, fazendo-a volatilizar-se em uma questão semântica, marcada pela definição: uma definição *ad hoc*, isto é, esposando a situação particular e seu inconveniente prático, onerado pela suspeição de um motivo de utilidade e dando através disso um fundamento aos temores relativos a um uso exterior ao sujeito, uso o qual a definição se presta – a obtenção de material fresco

²⁷⁴ A "morte cerebral" e as questões que lhe são relacionadas constituem o tema de um estudo precedente (cf. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, cap. 10). Para o leitor da presente contribuição, as consequências aqui correspondentes à "nova definição da morte", explicada em detalhe no estudo em questão, são ainda brevemente lembradas.

para o transplante de órgãos sendo apenas o aspecto mais imediato. Não é de modo algum necessário precisar que minhas advertências, muito concretas, foram vãs (embora *Against the Stream*²⁷⁵ seja reeditado com frequência em antologias de ética médica). Algo disso, justamente o mais imediato, já se tornou, nesse meio-tempo, visto o irresistível progresso, um exercício comum em toda parte: a colheita de órgãos no "cadáver doador" sob respiração artificial *contínua* para esse fim *após* a declaração de falecimento. Em um caso notório, um tanto divergente, o caso Quinlan²⁷⁶, a própria definição revelou-se insuficiente para responder ao desafio do coma irreversível: pois logo que foi cessada a respiração artificial, com a autorização da justiça, viu-se iniciar de maneira surpreendente uma respiração espontânea, de modo que, segundo os critérios da "definição de Harvard" (largamente aceita na América) caracterizando a morte cerebral, a paciente *não* estava morta, mas continuava, no entanto, encontrando-se em um coma profundo – e a questão de um manutenção artificial e prolongada das funções (por perfusão de líquido nutritivo) iria se colocar novamente em sua agudeza primeira, sem poder ser ainda agora marcada por recurso à definição *ad hoc*. O deslize do nível moral para o nível técnico reduz nossa capacidade de satisfazer a questão em seu teor existencial.

Ora, há outra escapatória para sair do impasse que a semântica definindo a vida e a morte, isto é, uma escapatória considerando de frente a questão de saber se *convém* prolongar apenas por nossos artifícios algo que – no estado de nosso saber ou de nossa ignorância – pode eventualmente chamar-se ainda "vida", mas que precisamente se limita a esse tipo de vida, e isso totalmente pela graça de nossa arte.

²⁷⁵ Segundo o tradutor da edição francesa de "O direito de morrer", Jonas percebeu um risco em uma publicação de uma comissão da Harvard Medical School, em 1968, definindo a morte cerebral de uma maneira que dava margem para compreender que se teria por objetivo facilitar a coleta de órgãos. Cf. Jonas, *Against the Stream* e Jonas "Le droit de mourir", p. 61 [N. do Tr.].

²⁷⁶ O célebre caso de Karen Quinlan, que já se estende há anos: a jovem em estado de coma profundo foi mantida em vida, uma vida orgânica, vegetativa, por respiração, alimentação, e outras assistências artificiais. A pedido dos familiares, o tribunal autorizou (sem invocar ao requerente uma definição da morte nem uma constatação de falecimento) a interrupção da respiração artificial. Então teve início uma respiração espontânea. Nesse momento, os familiares insistiram para que se prosseguisse a alimentação artificial, cuja interrupção teria exigido um novo decreto judicial. É duvidoso que os familiares pudessem suscitá-lo a essa época. Em todo caso, sem esse decreto, a alimentação e outras assistências devem continuar, segundo o direito existente, enquanto o organismo estiver respirando por si próprio e graças a eles prossegue seu metabolismo e o resto de sua atividade vital. Até hoje, o corpo da jovem vegetou nesse estado de inconsciência. Mas modificações da situação jurídica independentes de uma constatação de morte estão em elaboração: em casos semelhantes, segunda elas, auxílios ao manutenção em vida podem ser cessados sem decisão judicial particular com o acordo dos próximos. [Karen Ann Quinlan morreu em junho de 1985 após um coma de dez anos. H. J.].

Aqui, aprovo a decisão papal já citada, que afirma: "quando concluímos pela permanência de uma inconsciência profunda, o emprego de meios extraordinários para manter a vida não é obrigatório. Somos autorizados a interrompê-los para permitir que o paciente morra." Dar livre curso à morte em tais circunstâncias extremas não impõe redefinir esta e o instante em que ela ocorre. Darei um passo além e direi: não apenas esses meios excepcionais podem ser interrompidos, mas é *necessário* que eles o sejam – por amor ao paciente, ao qual devemos permitir morrer; a interrupção do manutenção em vida artificial não salienta a permissão, mas a obrigação. Pois pode-se finalmente construir alguma coisa como um "*direito* de morrer" em nome da pessoa a proteger, que foi outrora paciente, a pessoa cuja lembrança está enfraquecida pela degradação de uma tal "sobrevida". Esse direito à memória "póstuma" (extralegal em si) se ergue como mandamento para nós que nos tornamos, por nosso todo-poder unilateral sobre esse bem jurídico, os guardiões de sua integridade e os mandatários de sua reivindicação. Mas se isso é demasiado "metafísico" para convencer nossa consciência positivista do que exige nosso dever, então um sobre-princípio de justiça social – certamente exterior ao paciente, mas sem dúvida mais evidente aos olhos do legislador – pode vir reforçar esse motivo interior em favor de um dever de cessação: a justa distribuição dos recursos médicos limitados (sem contar entre estes últimos o próprio paciente!).

Falamos anteriormente das difíceis decisões em matéria de vida e de morte que impõe o estado de escassez. Este torna-se particularmente previsível quando se trata das dispendiosas aparelhagens (incluindo aí o espaço hospitalar, bem como a equipe de cuidados médicos), cujo uso para o manutenção da vida deve ser permanente. Nossa reflexão precedente concernia à *admissão* inicial para essas instalações quando a demanda excede a oferta (nosso exemplo dizia respeito ao aparelho de diálise). É preciso, para atingir as decisões então necessárias, que as normas de prioridade sejam tão "justas" que possamos precisamente hierarquizá-las. Mesmo as mais refletidas serão forçosamente sempre imperfeitas, como o quer a natureza das coisas. O primeiro exemplo histórico de tal princípio de seleção foi o sistema de urgência sumária de "triagem", ao qual recorreram os hospitais de campanha franceses na ocasião do massacre da Primeira Guerra mundial. Com exceção de condições catastróficas, a hierarquização das exigências mais fortes e das exigências mais fracas se torna uma tarefa complexa, sempre discutível, que – visto os numerosos imponderáveis – com frequência só pode ser resolvida, no que

concerne ao topo da escala, com certa arbitrariedade. Mas então permanecerá forçosamente controverso qual caso merece mais consideração no espectro das concorrências; em contrapartida, não será assim para saber qual outro merece o *menos* na base da escala, em que as coisas se simplificam. Tratar-se-á daquele que menos pode *aproveitar* os meios disponíveis em quantidade reduzida; logo, daquele tendo menos chances de sucesso. Uma vez isso dado, permanece a questão de saber se tal princípio de seleção se estende para além do estágio de admissão, no curso ulterior do tratamento e acontece de aplicar-se mais tarde também ao *mantenimento* desse tratamento para o paciente no caso de aparecer um "melhor" candidato. Em geral, é preciso negar essa hipótese e reconhecer aqui a prioridade do primeiro beneficiário. A partir do momento em que o tratamento teve início, seria uma crueldade sem nome recuar, em favor de qualquer interesse exterior, o auxílio para viver inicialmente prometido, e isso também há tanto tempo que o paciente ainda o deseja. Do mesmo modo, o lugar no mundo de todo indivíduo, uma vez que ele viu o dia, não é mais negociável; igualmente, o lugar do paciente, uma vez que lhe foi dado, não se presta, absolutamente, a leilões com as melhores ofertas. Todavia, o doente em um coma irreversível não é mais atingido pela crueldade, nem é mais atingido por um benefício, e "seu" proveito do tratamento é literalmente nulo, a se supor que o possessivo designa um sujeito que possa colher o proveito. Nenhuma parte de sua vontade deseja a continuação desse tratamento, assim como a admissão, na origem, foi já feita sem sua vontade. Nesse caso limite único em seu gênero, o critério da "menor utilidade" pode, portanto, tomar força efetivamente e impor, em termos éticos, a cessação do que começou anteriormente, para que não seja recusado a outros um *mantenimento* em vida do qual possam tirar proveito. Parece-me, como já expliquei, que essa consideração é secundária em relação aos méritos *internos* do caso; méritos que estimo ser uma razão suficiente e necessária, que além do mais é: a razão autêntica para pôr fim ao procedimento. Mas como, notoriamente, esse aspecto interno não se situa acima dos conflitos de opinião, a justiça social distributiva – princípio mais pragmático e, dessa forma, assegurado por um assentimento mais amplo – pode ser invocada para o mesmo efeito. É o que, a meu ver, Platão denominava a "segunda navegação" (*deuteros plous*): o melhor caminho após o primeiro.

A tarefa da medicina

Uma reflexão sobre o "direito de morrer" não deve terminar com esse caso particular, que se situa no máximo às margens de nosso tema. O caso do paciente em coma é raro e em si demasiado extremo para servir de paradigma, mesmo se deixar morrer pode ser ainda considerado aqui, de modo geral, como pertinente a um interesse *jurídico* – ao menos latente – da pessoa. (Admitimos isso em um sentido retrospectivo). O lugar real, atual de um direito, e o teatro dos conflitos e das lutas morais que ele gera, é constituído por essa zona obscura, escorregadia, que se encontra muito mais frequentemente onde o sofredor em estágio terminal, provido de sua plena consciência, requer a morte, mas não pode dá-la a si com suas próprias mãos. É ele – e não o corpo tendo perdido toda a consciência – cuja incapacidade impõe os problemas que nos afligem moralmente. Todavia, os dois casos têm em comum o que se segue: um e outro abordam, para além do espaço dos "direitos", a questão da missão última da arte médica. Eles nos forçam a nos questionarmos: simplesmente reter o doente diante do limiar da morte para adiar o prazo faz parte das metas ou dos deveres da medicina? Então, é preciso constatar, no que concerte aos objetivos efetivamente prestados por essa arte benevolente, que a definição anteriormente estrita dos objetivos médicos foi bastante flexibilizada para uma extremidade do espectro e que inclui hoje serviços (em particular cirúrgicos, mas também farmacológicos) de maneira alguma "indicados medicamente", como o controle de natalidade, o aborto, a esterilização por motivos não-médicos, a mudança de sexo, sem falar da cirurgia estética em benefício da vaidade ou da vantagem profissional. Aqui, o "serviço da vida" é estendido para além das velhas missões de cura e de alívio para assumir o papel de um "técnico geral do corpo" em diversas metas em vista de uma escolha social ou pessoal. Sem ser exigido um estado patológico, hoje basta para o médico que o cliente (= o paciente) requeira os serviços em questão e a lei os autoriza. A esse respeito, nosso juízo não tem nada a fazer aqui.

Entretanto, na extremidade superior do espectro, patológica a um ponto crítico, em que nosso "direito de morrer" tem seu lugar, a tarefa do médico está sempre sujeita às obrigações das nobres finalidades tradicionais. Importa, então, definir "a obrigação para com a vida" ela própria na base de tudo, e determinar, a partir daí, até onde a arte médica deve ou pode ir, na observação dessa obrigação. Ora, já apresentamos a regra que mesmo um dever transcendente de viver, ao lado

do paciente, não justifica nenhuma necessidade de viver aos olhos do médico. Apesar disso, atualmente o médico está, ele próprio, sujeito a esse gênero de obrigação, em parte pelo *ethos* de sua profissão e em parte pela legislação em vigor e a jurisprudência prevalente. Na sequência da hospitalização do doente, especialmente do doente condenado a morrer, como se tornou regra, o médico, uma vez que conectou o doente aos aparelhos de manutenção em vida no interior do hospital, está de algum modo posto sob cláusula também ele e não representa mais um elemento exterior agindo livremente. É notoriamente mais fácil obter uma decisão judicial para um tratamento forçado (exemplo: os filhos dos "Testemunhas de Jeová") do que para a cessação de um procedimento de manutenção em vida (exemplo: o caso Quinlan). Desse modo, a defesa do direito de morrer exige uma nova afirmação da vocação da medicina, a fim de que médico e pacientes sejam libertos de sua atual sujeição. O fenômeno da impotência do paciente acoplada ao poder das técnicas que retardam a morte sob controle público requer tal reafirmação. É possível, parece-me, obter unanimidade sobre a ideia de que a tutela da medicina tem relação com a vida em sua totalidade ou, aproximando-se disso ao máximo, com a convicção de que ela é ainda desejável. Manter acesa a chama da vida e não simplesmente suas brasas resplandecentes, tal é a tarefa da medicina, desde que ela tenha ainda a brasa por velar. Mas essa tarefa consiste o menos possível em infligir dores e rebaixamento para obter apenas o prolongamento não desejado do processo de extinção. De que maneira tal proclamação de princípio pode se traduzir em uma práxis legalmente viável, isso permanece um capítulo seguramente difícil em si; e, mesmo se tivéssemos sucesso em nossa questão, nada se resolveria, de acordo com a natureza disso, sem deixar zonas de *chiaroscuro*, em que decisões urgentes deverão ser tomadas no caso particular²⁷⁷. Mas, a partir do momento em que o princípio é afirmado, existe uma esperança maior de que o médico se torne novamente um servidor humano do paciente, em vez de um mestre tirânico e, por sua vez, tiranizado.

²⁷⁷ A história anterior da Alemanha não torna supérfluo observar aqui expressamente que nem o assassinato de pessoas mentalmente incapazes nem toda outra eliminação de vidas "sem valor" não caem, ainda que de maneira remota, nas possíveis zonas duvidosas dessa proclamação de princípio: trata-se aí de crimes puros e simples, e se alguma coisa como "a utilidade pública" tem nessa esfera um direito de julgamento, é apenas no sentido em que ela estigmatiza esses crimes como merecendo a morte.

Desse modo é então, em última instância, a noção de vida, e não a de morte, que rege a questão do "direito de morrer". Eis-nos trazidos ao início, quando o direito de viver nos surgiu como a fonte de todos os outros direitos. Corretamente e plenamente cumprido, ele inclui também o direito de morrer.

Fim.

10.6

Mudança e estabilidade

O fundamento da compreensibilidade da história (1970)²⁷⁸

Aquiles está enfurecido na tenda, pranteia Pátroclo, arrasta o cadáver de Heitor ao redor da pira funerária do amigo, lamenta-se diante das palavras de Príamo. Compreendemos isto? Sem dúvida que o compreendemos. Sem sermos nós mesmos Aquiles, sem havermos jamais amado Pátroclo e sem tampouco havermos arrastado Heitor pela poeira. Sócrates passa a vida discutindo, examina opiniões, pergunta o que é a virtude e o saber – e por obedecer a palavra dos Deuses converte-se na mosca importuna de Atenas, morrendo por isso. Compreendemos o sentido desta existência? Sim, compreendemos: que pese não sermos nós mesmos capazes de uma vida e morte semelhantes. Um predicador itinerante chama dois pescadores e lhes diz: sigam-me, quero fazer de vós pescadores de homens; eles abandonam suas redes para nunca mais voltar a elas. Até mesmo isso compreendemos, ainda que a nenhum de nós haja ocorrido algo similar em tempo algum, mesmo que nenhum de nós aceitasse jamais semelhante proposta. E é este o modo como compreendemos, a partir das palavras antigas das escrituras, o que nunca vivemos. Mas, estamos seguros de compreender realmente? Temos a mesma intuição das coisas tal como teria Homero e aqueles que lhe escutavam na época? Compreendemos as palavras de Sócrates do mesmo modo que as compreenderam Platão, e os leitores para os quais escreveu? Compreendemos a proximidade do reino de Deus, e a chamada dirigida a ele, do mesmo modo que o fez o judeu da Palestina no século I? Aqui a resposta se torna hesitante. E mesmo aqueles que afirmam a possibilidade (nenhuma pessoa razoável afirmaria mais do que a possibilidade de uma compreensão adequada) devem agregar que nunca podemos saber se no caso dado tal possibilidade foi realizada. Somente quem responder negativamente poderá permitir-se afirmar, de um modo categórico, que nunca compreendemos “corretamente” porque tal coisa é impossível dada a essência do

²⁷⁸ Tradução André Stock, doutorando em filosofia PUC-Rio, Orientador: Edgard José Jorge Filho. *A tradução deste texto é parte de minha Tese de Doutorado: seguirá como anexo da pesquisa. Tradução para o português da versão completa do texto, publicada na edição espanhola do livro, em homenagem ao 80º aniversário de Heidegger, Klostermann 1970. Compilada com as versões inglesa e italiana. Contato: andrestock1@gmail.com e www.colecaocalmonstock.com*

histórico e de sua irrepetível unidade. Porém, consideramos que este mesmo arco de respostas vale também para o que concerne à compreensão do presente e dos outros – do nosso próximo – e não se limita, portanto, à modalidade específica da compreensão do historicamente remoto. Vamos voltar a tudo isso. Frente à compreensão histórica, aqueles que têm uma maior familiaridade com o assunto e concentram majoritariamente aí seus esforços, são os que se acham mais inclinados a responder a um só tempo “sim e não” à pergunta acerca de se uma tal compreensão se pode alcançar. Semelhante resposta não representa nem uma derrota tampouco uma evasão. Ela sinaliza a presença forte de um problema que há que se examinar. Isto é precisamente o que procuramos intentar aqui.

Neste campo vemos confrontarem-se posições fundamentais diversas. A resposta afirmativa à nossa pergunta acha sua melhor sustentação na referência a uma natureza constante e imutável, ou a uma “essência” do homem; enquanto tal, o homem é em todas as épocas o mesmo: tem fome e sede, ama e odeia, tem esperança e desespero, explora e encontra, dialoga e fabula, engana e diz a verdade; são todos modos de ser que nos são familiares porque carregamos todos nós o seu selo, por experiência ou caráter. Desde esse ponto de vista, cada um carrega em si mesmo a “humanidade” e por isso nada do que é humano lhe é estranho. A partir do âmago desta humanidade idêntica a si mesma, cada qual pode reproduzir em si mesmo, com a imaginação, a experiência de épocas passadas, as coisas mais monstruosas inclusive – ou fazer ressoar (em si) as correspondentes cordas de sua essência. O fundamento da compreensibilidade da história seria então a essência do homem, dada de uma vez e para sempre. A esta teoria do fundamento da compreensibilidade corresponderia uma teoria da compreensão como um conhecimento do igual por parte do igual: conhecemos o amor através do amor e a luta contra a morte através da luta. Vemos, então, que uma teoria hermenêutica se sustenta sobre uma teoria ontológica, isto é, sobre uma teoria geral da natureza humana: neste caso, uma teoria que, primeiramente, afirma que o homem *tem* “uma natureza”.

Sabemos, porém, que a esta posição humanista-ontológica mais antiga se contrapõe hoje outra, de signo contrário, que nega que haja algo como uma essência do homem, definida ou definível, afirmando que aquilo que o homem *é* seria produto da própria existência e das decisões que nela se tomam; o espaço de manobra deste existir, incluídos o modo e os conteúdos das decisões nele possíveis,

se acham por sua vez determinados pela efetividade [*realidade*] do lugar histórico, de suas circunstâncias e da causalidade da situação; sustenta por fim que cada situação é única e irrepetível. Em síntese, a afirmação radicalmente moderna, extremamente sugestiva como todo o moderno, diz que o homem, muito longe de ser sempre o mesmo, é a cada vez um indivíduo diferente. Por isso, a compreensão, supondo que se siga considerando-a desde este ponto de vista, não consistiria, pois, no conhecimento do igual através do igual, mas sim do diferente através do diferente. Assim, o verdadeiro sentido da compreensão seria o de alcançar o outro sobrepondo-se a si mesmo, e não mais aquele sentido de reconhecer-se a si mesmo ou o que já é conhecido em todos. *Como* é possível este reconhecimento do outro é uma pergunta em si mesma. Somente se pode afirmar que ele *é* possível – possibilidade que, ainda que não esteja aclarada, deriva de sua efetiva experiência –, na medida em que exista uma compreensão histórica, uma compreensão em geral.

Mas o princípio da insuprimível irrepetibilidade de toda experiência e do ser sempre diferente do homem na história pode levar também a uma conclusão radicalmente cética, segundo a qual a “verdadeira” compreensão histórica é a priori impossível: o que consideraríamos como tal seria sempre uma tradução de signos estranhos em nossa própria linguagem, uma tradução necessariamente falsificada e que conduziria a uma enganosa aparência de familiaridade, uma vez que, na realidade, somente explicitaríamos a nós mesmos. É por isso que nos encontramos no passado como em casa: porque projetamos a nós mesmos nele, previamente. Surpreendentemente, vemos que a concepção cética juntamente com aquela que tem uma maior confiança na compreensão – não obstante provenientes de fundamentos opostos –, concordam num ponto: que toda compreensão é um “conhecimento do igual”, com a única diferença de que este representa, num caso, uma verdade possível, e em outro, o erro necessário da compreensão histórica.

Temos então, a propósito do homem, duas posições ontologicamente contrapostas, às quais correspondem duas concepções alternativas da compreensão: aquela de uma compreensão do igual através do igual, e outra da compreensão do diferente através do diferente. Finalmente, como corolário da tese ontológica do *homo mutabilis*, existe uma terceira concepção hermenêutica segundo a qual existe apenas uma compreensão conjecturável, na medida em que a compreensão do outro, em seu ser outro, é impossível. É evidente que só a primeira das alternativas ontológicas aponta um fundamento para a compreensão da história: a eterna

igualdade do homem seria um fundamento constitutivo capaz de tornar compreensível a compreensão mesma. Também neste caso, naturalmente, não poucos problemas relativos à compreensão permanecem abertos: a obscuridade e a ubiquidade dos documentos originais de expressão, a falta de segurança e a indigência da tradição, e muito mais. Mas, para além das dificuldades técnicas, a compreensão não é, nesta alternativa, substancialmente um enigma. A outra alternativa, ao contrário, rechaça este fundamento sem, no entanto, negar a compreensão em si mesma. Ela deverá, então, sustentar que esta não requer um fundamento além de si mesma, isto é, que representa um fenômeno originário não dedutível, ou então deverá apelar para um fundamento para além da identidade da essência.

Se levarmos em consideração estas possibilidades diversas, teremos a sensação de que ambas as alternativas – como acontece tão frequentemente nas teorias formuladas – são demasiadamente unilaterais e que ambas, no seu mútuo excluir-se, são falsas; porém, intuímos também que cada uma delas contém algo que não se pode negligenciar e que pode corrigir a outra. É um sinal de pouca reflexividade sacrificar superficialmente (ou mesmo triunfantemente), sob a pressão das recentes asseverações existencialistas de caráter contrário, a venerabilíssima e antiquíssima ideia de uma essência ou lei do homem – tanto na forma clássica de *animal rationale*, como na bíblica de *Imago Dei*. Quiçá seja inclusive um sinal de pouco interesse ao que é sacrificado, e que em muitos sentidos é de um valor muito mais subjetivo que objetivo. Que há um traço comum a tudo o que tem um aspecto humano, isso – em função do qual podemos falar em geral do “homem” e da história humana e, portanto, também de “historicidade” e com isto sobre “sua” mutabilidade radical na história – deveria ser evidente. Mesmo aqueles que negam a “essência” se servem disto, dado que sua negação não se refere a algum X vazio tomado arbitrariamente, senão que precisamente do Homem – naquilo que lhe é próprio e que o diferencia do animal, que se encontra preso em cada instância à sua essência específica – tal negatividade, portanto, é reivindicada para o homem como uma propriedade “essencial”. O “essencialismo”, de fato, é muito menos fácil de dispensar do que gostaria de nos fazer crer o “existencialismo” vulgar. Querer ver, de acordo com o decreto de Nietzsche, a superação de um Platão morto, seria no mínimo precipitado.

Porém, à diferença de Platão, nós sabemos muito sobre a profundidade das transformações históricas no homem para que ainda possamos acreditar em uma definição de homem – qualquer que seja – determinada e essencialmente vinculante. O anúncio nietzschiano do “animal incompleto”, e da abertura do devir, foi muito poderoso. E nos parece pouco aceitável considerar a novidade na história como se não fora realmente uma novidade, ou meramente um jogo que deixa o núcleo da questão intocado. Como se poderia negar a pobreza e o tédio de uma compreensão que encontra sempre o mesmo, o já conhecido em todo acontecer, e para a qual toda a riqueza da história se reduz a execução reiterada e sem cessar de um mesmo repertório? E isso sem falar da injustiça que reside no fato de medir todo o diferente sobre a base da lei de uma única essência reconhecida e julgá-lo segundo se adapte mais ou menos a ela. Nós, que pela primeira vez na história bebemos da intoxicante taça do conhecimento, não podemos mais crer inocentemente em uma essência excluída do devir.

Porém, o conhecimento do igual através do igual, é tão insuficiente para uma teoria da compreensão como seria impossível ou absurda a formulação desta última como o conhecimento do absolutamente outro. No âmbito do absolutamente outro não pode haver nenhuma compreensão. Para ser compreensível, o que é diferente deve participar das premissas genéricas de nossas próprias possibilidades, que incluem a imaginação e a simpatia, mas sem coincidir com sua realidade contingente; deve participar, pois, do traço comum que faz do outro, – e é um truísmo dizê-lo – outro homem, outro dentro do domínio humano. Só por isso esperamos, e até exigimos, que seja compreensível. Mesmo na estranheza frente ao extraordinário, no desconcerto frente ao absolutamente incompreensível, não renunciamos a pensar que o que ocorre, na medida em que é de algum modo humano, *deve* ser compreensível. Uma teoria da compreensão do absolutamente outro, que se contrapusesse simplesmente como uma alternativa àquela da inteligência do igual, seria um despropósito insustentável e uma brincadeira com um paradoxo absoluto. Mas os paradoxos absolutos são em si mesmos suspeitos. Como já intuímos, também aqui, na compreensão, existe *t' autò kai tháteron* (*o mesmo e o outro*), e na história a verdade pode ser ao mesmo tempo repetição e renovação.

Mas e quanto à terceira possibilidade, a variante cética da ontologia da radical mutabilidade do homem, segundo a qual toda compreensão histórica pode ser somente presumida, e nunca substancialmente verdadeira? Como toda tese negativa

em geral, tampouco esta pode, naturalmente, ser refutada, dado que pela natureza mesma da coisa, não se pode levar a cabo demonstração alguma para um caso singular de entendimento adequado. Esta tese, porém, em seu sentido extremo, isto é, em seu radical ceticismo histórico (o que seja, na medida em que sobrepassa a saudável precaução frente ao perigo do auto-engano e nos recorda saudavelmente da constante incompletude de toda compreensão histórica), torna-se fácil de refutar por causa do absurdo das consequências a que conduz. Mas o ceticismo histórico é autodestrutivo. Assim, é possível mostrar, e não se pretende fazê-lo aqui em detalhe, que a presumida incompreensibilidade do histórico só pode sustentar-se ao mesmo tempo que a incompreensibilidade de todo o atual; e que a impenetrabilidade de corpos sociais inteiros só pode afirmar-se ao mesmo tempo que a de cada indivíduo, dado que os fundamentos da diversidade e da igualdade que se quer fazer valer para uns afetam também a outros, isto é, a toda existência em geral. Portanto, a tese conduz a afirmação de que não existe absolutamente nenhuma compreensão do outro, seja no plano histórico, seja no plano presente, seja no campo do coletivo, ou no individual. Esta tese conduz diretamente ao solipsismo – e à insensatez que este implica. Seus defensores não podem sequer expressá-la com sentido se não for um puro solilóquio, dado que não podem esperar compreensão alguma para eles mesmos. Então, não haveria sequer a necessidade de refutá-los.

No entanto, para além desta objeção formal, que afeta qualquer ceticismo radical, se poderia perguntar aos porta-vozes do agnosticismo histórico por que se ocupam da história, por que afinal a levam em conta. A acusação da tediosa repetitividade antes formulada aqui se agudiza, até converter-se em acusação de completa inutilidade. O essencialismo, contra o qual toda a acusação feita se torna possível somente caso se assuma um conceito restritivo e raso de “essência”, permite que a comunicação cognitiva com o passado seja não somente possível, mas também frutífera: admite que o passado pode nos dizer algo, e que nos ensina algo sobre a essência e sua amplitude, pois alguém, que leve em si uma essência, deveria possuí-la, seja minimamente, já que está em parte realizada na forma de uma realidade atual – que se dá em sua própria experiência –, seja em sua maior parte como potencial desconhecido. Deste modo, mesmo que a compreensão histórica mostre apenas a “mim mesmo”, através do que é “semelhante”, algo se conquista de útil nesta descoberta, que não poderia ser conquistada, aliás, de outro

modo. Por contraste, o ceticismo histórico radical não pode aspirar semelhante ganho a partir de um passado constantemente mal-entendido e, assim, não pode de modo algum justificar o seu estudo. Dado que nele nunca encontramos nada além de nós mesmos, enquanto permanece oculto o verdadeiro sentido do passado, seu estudo constitui somente uma oportunidade de nos auto-representar. Deveria existir um caminho mais direto, mais verdadeiro, mais autêntico, que nos conduzisse à representação de nós mesmos, e para saber o que somos e o que temos em relação com o caminho que passa através de nosso reflexo ilusório na opaca superfície da história. Nós devemos conversar com nós mesmos em solidão, independentemente do significado que se possa atribuir a uns “nós mesmos”, entendido de modo tão instantâneo e pontual. Nos encontramos assim frente à paradoxal situação na qual os porta-vozes do historicismo radical devem forçosamente desembocar: na perspectiva de uma total a-historicidade, na imagem de uma existência instantânea, carente de passado e, portanto, de conexões, isto é, na negação da história e da historicidade. Na realidade não se trata de um paradoxo: tanto a história como a historiografia somente são possíveis se estão ligadas a algo trans-histórico: a negação deste último elemento equivale a negação da história.

Devemos agregar que, naturalmente, não existe nem pode existir sequer o vislumbre da demonstração do fato de que o homem possua uma ilimitada capacidade de renovação. Por maior que fosse a autoridade da fonte, que nos brindasse porventura com garantias em tal sentido, é uma afirmação carente de fundamentos e frívola. É “metafísica” no pior sentido.

Conclui-se assim este panorama das diversas possibilidades lógicas dentro do âmbito de nossa questão. Não obstante todas as refutações propostas aos três pontos de vista abstratos mencionados anteriormente, não se deve esquecer que esta crítica se aplica em cada caso apenas à forma extrema ou exclusiva de cada perspectiva e não rechaça definitivamente nenhuma das alternativas, exceto como alternativa pura. Cada uma delas tem as suas razões, razões que resultam indispensáveis no complexo da situação, até mesmo a terceira posição, tão duramente criticada.

A doutrina segundo a qual a essência do homem é única e constante é correta quanto ao fato de que reúne, em torno de um elemento intangível comum, o mais remoto da história e o espectro infinitamente articulado da humanidade na terra, afirmando que este traço unitário sustenta, fundamenta, mantém unidas e explica todas as situações multiformes que procedem imprevisivelmente deste traço, de

modo que a história e a compreensão mesma do histórico são possíveis sobre a base deste referido fundamento.

A doutrina da fundamental mutabilidade do homem – que leva em conta as transformações reais que tiveram lugar e a singularidade de toda a realização humana – tem razão em afirmar que a peculiaridade do homem provoca, nas culturas, no desenvolvimento de cada uma delas, e inclusive no desenvolvimento do indivíduo, uma autêntica e imprevisível alteridade; e que por isso o conhecimento do igual deve transcender a si mesmo, e que, justamente em seu terreno ou partindo dele, é possível e esperada uma compreensão do outro, incluindo do que é completamente outro. *De que modo* é possível esta compreensão? Esta é uma questão que fica em aberto.

Mesmo a terceira doutrina, a do necessário fracasso de toda a compreensão resulta, finalmente, correta no que diz respeito ao fato de que, no ato de compreender, colocamos também a nós mesmos no objeto da compreensão; o objeto resulta assim inevitavelmente alienado e assimilado a nós; em todo o progresso da compreensão há um resíduo insuprimível de incompreensão que remete ao infinito.

II

A partir destas considerações críticas gostaríamos agora de tentar, de nossa parte, dar um passo adiante na questão do fundamento da compreensibilidade histórica que supomos existir, mas que não foi corretamente entendida em sua possibilidade. Semelhante tentativa se encaminha necessariamente ao campo da teoria da compreensão em geral, e seus segredos não são menores no contexto geral quanto o são no caso particular da compreensão histórica. Desde o começo devo renunciar medir-me com a sofisticação que foi dedicada, desde mais de cem anos – sobretudo na Alemanha –, ao problema da hermenêutica. Como consolo, posso dizer a mim mesmo que depois de tantas sutilezas não é, quiçá, de todo inútil refrescar a memória sobre alguns fatos elementares.

Começemos pela questão que, em inglês, costuma formular-se em termos de *knowledge of other minds*, isto é, como podemos ter conhecimento da *psique* dos outros, de uma interioridade para além da nossa: em outros termos, de como podemos passar do isolamento de nossa esfera subjetiva privada para aquela esfera igualmente isolada dos outros, sempre que se admita que ela exista. E aqui quero

inverter repentinamente a visão comum, tão ilusoriamente plausível, e responder: isso *não* ocorre através da analogia, que aplico explícita ou veladamente aos outros, nem por meio de transferência ou projeção, como quase se viu obrigada a supor a teoria pós-cartesiana da consciência; caso se fale de um *prius* e de um *posterius*, é – sobretudo – o sentido desta gênese o que deve *inverter-se*. O conhecimento do espírito do outro (ou bem, se se prefere, da subjetividade do outro) ou, melhor ainda, o conhecimento do espírito em geral não se alcança inicialmente a partir de um exame de nosso próprio espírito; pelo contrário, a compreensão e até a conquista mesma deste último é uma função do conhecimento do espírito do outro. O conhecimento da interioridade em geral, da própria e do outro se fundamenta na comunicação com o mundo humano em sua totalidade. Este mundo e esta comunicação decidem, ou em todo caso contribuem, para determinar de um modo decisivo o que se encontrará na introspecção. Posto que começamos a nossa vida de crianças (coisa que os filósofos têm facilidade de esquecer), nascendo num mundo já povoado de adultos, o eu determinado é no começo muito mais receptivo que ativo nesta comunicação. É no curso dela que se desenvolve essa rudimentar interioridade que haverá de converter-se em nosso eu, percebendo e assimilando gradualmente modos da interioridade a partir da comunicação, da expressão e do comportamento dos outros. Por isso, antes de compreendermos a nós mesmos, antes de convertermo-nos em pessoas capazes mais tarde ou mais cedo de compreender a si mesmas – ou inclusive de possuir ao menos algo que espera ser apreendido – devemos ser capazes de compreender os outros. Uma compreensão da interioridade do outro, para além e antes do que a observação de si poderia haver encontrado na própria interioridade, é a condição preliminar para o desenvolvimento desta última.

A hipótese de que a observação de si (introspecção) ou a experiência de si constituem a nossa única, primaria e preferencial fonte para o conhecimento da interioridade conduz a grotescas consequências. Faria de todos os nossos conhecimentos de outros sujeitos uma simples questão de transferência analógica do que já está presente em nós. E além do cenário impossível que esta tal hipótese geraria para o problema da aprendizagem, condenaria também à inutilidade a maior parte de nossa literatura. Dado que posso ter dentro de mim, antecipadamente, Esquilo, Shakespeare e Goethe, seus esforços teriam sido inúteis e até supérfluos.

Situemos a questão num plano muito mais primitivo, pré-verbal. Como aprendo que um sorriso é um sorriso? Que um rosto voltado para mim significa que “alguém

me olha”)? Como sei que uma expressão em um rosto é uma expressão? De acordo com a teoria da introspecção e da transferência analógica, o bebê de três meses que procura os olhos de sua mãe e lhe responde com um sorriso, deveria haver levado a cabo toda uma série de operações que lhe permitiria assim proceder, operações que incluem, por exemplo, a observação e o conhecimento da própria imagem no espelho e seu uso sucessivo para interpretar o que percebe nos outros. Na realidade, basta apenas formular esta construção para tornar desnecessário ter de refutá-la. Contra todas estas teorias sem sentido está a verdade simples, embora misteriosa, de que um sorriso é, em essência, algo que vem a mim desde fora e seu lugar genuíno, desde sempre, é outro rosto.

É por certo verdade que, uma vez que somos adultos, de fato, fazemos uso do conhecimento de nós mesmos e da analogia para compreender e julgar os outros. Na medida em que o nosso ser de adultos, vale dizer maduros, nos faz pouco dispostos ou incapazes de seguir aprendendo, somente podemos lograr, pelo nosso empobrecimento, receber testemunhos da interioridade do outro através do filtro de nossa própria personalidade madura já constituída. Em tal caso, este testemunho não poderá dizer mais do que já sabemos; em outras palavras, não chegará a ser um efetivo testemunho da interioridade do *outro*, e o conhecimento será substituído pela “projeção”. Ninguém está isento deste tipo de processo, porém, a nosso juízo, quem se limite a ele não será nem um bom psicólogo nem um bom companheiro de rota. Ao menos, durante o processo, no curso do qual se alcançou a maturidade própria do adulto, devemos ter recorrido a outros caminhos, mais “compreensivos” [*open-minded*] para perceber a interioridade em suas manifestações, pois de outro modo não haveríamos chegado nunca a ser adultos e possuidores desta mesma interioridade a qual então podemos remitir-nos.

Se a compreensão originária não é algo mediado por uma dedução ou uma projeção, em que se fundamenta? Ela é uma parte do conhecimento intuitivo da vida mediante a vida mesma e começa, portanto, com as funções da percepção animal harmonizadas com as funções de expressão animal. O conhecimento da vida do outro é um traço fundamental da essencial relação externa do organismo animal. Entre os objetos da percepção classificáveis de um modo neutro como “coisas”, aquilo que chamamos de coisas “vivas” enquanto vivas se destacam. Sua percepção implica, pois, uma discriminação emotiva, na medida em que reconhece uma presa, um inimigo, um membro da própria espécie, um companheiro sexual, um familiar

ou um estranho, uma pessoa digna de atenção, inócua, ameaçadora ou indeterminada: no fim das contas é tudo menos neutra. Semelhante percepção implica uma familiaridade instintiva com o comportamento vivente, e mesmo em algumas ocasiões sob a forma de um sentimento de falta de familiaridade, que exige uma resposta. A base desta familiaridade é a natureza comum animal e, no caso das relações no interior de uma mesma espécie, o que é comum a ela. Uma criatura reconhece o apetite nos olhos da outra (em seu comportamento, nas manifestações sonoras ou olfativas) muito além da sua própria espécie. É capaz de reconhecer na medida em que há algo para reconhecer. Portanto, à função receptiva da percepção corresponde a função espontânea da expressão, que é a sua causa. Quiçá seja esta última o fenômeno primário. *A vida animal é expressiva*, é feita de expressões. Ela se exhibe, tem a sua mímica, sua linguagem: se comunica. Todos os rituais do colocar-se em poses, gestos e movimentos mímicos estão a serviço daquele sinal anterior à ação ou no lugar da ação mesma, salvando-se, quando se trata de advertências. Este simbolismo espontâneo, mas rigidamente fixado, conta com a necessidade de ser compreendido; sem haver recebido ensinamento algum neste sentido, os animais compreendem a mímica do ataque, da ira e do cortejo sexual.

Seria tolice excluir o homem de tudo isto. O gato me observa nos olhos, busca o meu olhar, quer algo de mim. Ninguém lhe ensinou que é justamente com esta parte do corpo que noto sua presença e que manifesto tê-lo notado. Mas o gato “sabe”: é precisamente deste modo que chega a mim. Do mesmo modo, tampouco tenho necessidade de explicações fisiológicas ou neurológicas para sentir um olhar sobre mim e para ver nele um pedido; o que está em jogo é uma fisionômica intuitiva. Intercambiamos olhares e entre nós algo “sucede”, sem o qual seria tampouco possível uma compreensão de nível mais elevado que superasse este nível elementar. Os animais sabem distinguir, entre eles, a brincadeira e a seriedade. Existem animais capazes de brincar, cuidar de suas crias, sobretudo os mamíferos: eles possuem um cuidado muito atento com sua prole, ainda resguardada da feroz seriedade da vida animal, mas já capaz de mover-se livremente. Essa é a razão pela qual os golfinhos brincam também quando adultos, mas tubarões não. E nós, homens, que temos a infância mais longa entre os mamíferos – infância da qual, na vida responsável, preservamos a paradisíaca liberdade do brincar – somos os seres mais lúcidos e logramos compreender a brincadeira dos animais.

No homem, este fundamento natural é aumentado por meio de sistemas expressivos inventados, construídos e levados a cabo com liberdade, sistemas que culminam na linguagem e no figurativo, e que abrem dimensões completamente novas para a compreensão e para os mal-entendidos, para o abrir-se e para o ocultar-se, para a verdade e para o engano. Sobre isto voltaremos mais tarde. Existe então um “reconhecimento do igual mediante o igual”. Empédocles tinha razão quando dizia que percebemos o amor através do amor e o ódio através do ódio. Que esta não seja toda a verdade não significa que não seja verdade em alguma medida. Não reconheceríamos nos outros o medo se não estivéssemos nós mesmos familiarizados com ele. Não compreenderíamos a expressão “tenho fome” sem a nossa experiência da fome. Se bem que neste último caso a experiência própria precede de fato a compreensão do fenômeno nos outros: não se trata, portanto, de uma condição universal com a qual a compreensão humana está relacionada. O reconhecimento do igual pelo igual *não* requer (ou não se limita) o uso da analogia. “Conhecer o amor mediante o amor” não significa deduzir da própria experiência do sentimento amoroso aquilo que provavelmente suceda ao outro. Posso perfeitamente abrir os olhos pela primeira vez para a possibilidade do amor a partir de “Romeu e Julieta”, assim como é possível que o relato das Termópilas desperte em mim a beleza do heroísmo que se sacrifica a si. Estas são em si experiências que abrem possibilidades insuspeitadas na minha própria alma, quem sabe a alma mesma. Abrem possibilidades que podem chegar a ser, para mim, realmente vividas ou não. *Esta experiência do possível, transmitida por símbolos, é precisamente o que significa o termo “compreender”*. A combinação, nova e nunca antes ouvida, de significados conhecidos em palavras, ao comunicar-nos, produz em nós novos significados, e abre a porta a novos reinos interiores da vida. Uma vez que se o abriu na alteridade do paradigma, o novo pode ser incrementado por nós a partir daquilo que, em nós, foi posto em movimento.

O conhecimento de outras mentes repousa, então, sobre o fundamento comum da humanidade dos homens – de tal maneira, entretanto, que esse terreno comum é efetivo, não fornecendo paralelos entre o que está no eu e no outro, mas permitindo que a voz do outro invoque as possibilidades que estão latentes na alma do homem ou que podem ser extraídas de sua natureza. Compreendemos por meio de nossas possibilidades, e não necessariamente através de nossas efetivas experiências precedentes. Portanto, compreendemos e respondemos com nosso ser potencial

muito mais que com nosso ser atual. Muito melhor, então, se de tanto em tanto podemos também responder extraindo da memória uma realidade vivida em primeira pessoa, se bem que isto envolve perigos compreensíveis. O famoso “sei bem o que está falando, por que eu mesmo estive uma vez nesta ou naquela situação” pode eventualmente ajudar a compreensão a encontrar sua verdade, mas também pode marcar um ponto em que se opera uma clausura frente ao outro. Mas a nossa “possibilidade”, operando em umas poucas constantes prefiguradas a partir do modo em que estamos organizados (como o desejo, o amor, o ódio) é imprevisível e se manifesta infinitamente nova sobre a base dos chamados e solicitações que lhe façam, a maior parte das vezes na reciprocidade da comunicação, que esconde em si mesma verdadeiras surpresas acerca do que o espírito e a alma são.

Do fato de que a natureza do homem seja muito mais uma “possibilidade” do que um *factum* dado, depende também a nossa compreensão “empática” de certas experiências da alma do outro, sejam reais ou fictícias, as quais talvez nunca sejamos capazes de reproduzir em nós mesmos. Isto significa, portanto, que o uso da linguagem para a criação de novidades psicológicas depende desta circunstância transcendente de nossa natureza, pela qual somos sempre indefinidamente mais do que nosso ser atual ... Se não fosse assim, não existiria a poesia e, tampouco, como veremos, uma historiografia que não fosse simplesmente uma crônica dos acontecimentos. O problema das “outras mentes” se acha então intimamente conectado à filosofia da linguagem, que não pode prescindir de uma teoria da imaginação. É, ao mesmo tempo, estreitamente ligado ao problema da arte. A teoria socrática da “rememoração”, em que se insinua a ideia de possibilidade, se acha, com todas as suas armadilhas mitológicas, mais perto do “diálogo” entre espírito e espírito (entre as mentes) do que a moderna teoria da inferência analógica e da projeção.

III

Até aqui tratei da compreensão em geral. Qual é a particularidade da compreensão histórica? Em que difere da compreensão do presente, em que permanentemente estamos envolvidos? Sobre este ponto se acumulam muitas respostas. Por um lado, está a distância do passado [de nós] como tal e a grande diferença que esta implica: as circunstâncias e as pessoas mudaram, e também as

ideias, os costumes, a linguagem, as associações mentais, os quadros sociais e as instituições. Até certos sentimentos e paixões já não são os mesmos. E, além disso, os relatos que chegam a nós são fragmentados, já filtrados, tendo sido filtrados em primeiro lugar pelo sujeito histórico mesmo, que seleciona autonomamente o que é memorável – e logo, numa segunda instância, como o resultado de ações da sobrevivência material. A evidência, sempre com lacunas, obriga a arriscar hipóteses para a sua reconstrução, tanto mais especulativas quanto mais longínqua a vida que nela a uma só vez se anuncia e se subtrai. Por outro lado, a compreensão de um fato contemporâneo é forçoso e contínuo, e a compreensão do fato histórico é arbitrária e ocasional. A lista poderia estender-se.

Tudo isto é correto, mas não decisivo. Também na história contemporânea há abismos de estranhezas e diferenças que obstaculizam a compreensão, e uma familiaridade aparente que pode conduzir ao erro. Já a passagem de um estrato social a outro implica interdições, para não falar do cruzamento de fronteiras nacionais, étnicas ou linguísticas. E que podemos dizer do *gap* geracional, o mais notável de todos os da contemporaneidade, uma verdadeira emboscada, uma armadilha para a compreensão e para os mal-entendidos? Não estou seguro de compreender meus filhos, porém estou completamente seguro de que eles não me entendem. Ou acaso me engano também nisto? Compreendem-me acaso melhor do que gostaria? Quem sabe as gerações futuras possam julgar melhor. Este seria um caso, e não o único, em que a distância do passado teria uma vantagem com relação à proximidade do presente – no qual estamos demasiadamente envolvidos. No entanto, o presente tem *uma* vantagem com relação ao passado: para ele a quantidade de testemunhos e evidências podem ser ampliadas e aumentadas o quanto se queira, enquanto para o passado se impõe a escassez e a limitação dos testemunhos e das evidências. Será que a diferença toda se reduz a isto? É somente uma questão de mais ou menos? Mais distância e estranhamento no histórico, maior possibilidade de erro na expressão, menor quantidade de fontes? Uma diferença quantitativa em todos os sentidos? Não seria então o problema da compreensão histórica uma forma meramente acentuada dos problemas da compreensão em geral?

Eu penso que não. Resta uma diferença qualitativa, uma diferença aparentemente invisível, mas que me parece decisiva. Esta não reside no passado como tal, na distância temporal, mas a acompanha: a *compreensão do presente*

conta com a ajuda do que é dito e contradito; a compreensão histórica conta somente com o discurso unilateral do passado. O mal-entendido frente ao contemporâneo pode ser corrigido por parte de quem é vítima dele; podemos interrogá-lo, e este pode responder; ambos somos parte de uma comunicação mais ampla, que nos contém, o discurso global que nos alimentou e que continua nutrindo-nos, provendo-nos da chave mestra de nossa comunicação recíproca. O passado, ao contrário, disse o que tinha para dizer e já não tem mais o que agregar. Chega a nós e não podemos lhe formular novas perguntas. Devemos fazer com ele o melhor que pudermos. E o que podemos fazer pode ir além do que é permitido. É justamente assim como o passado não pode contribuir com a nossa interpretação, e tampouco defender-se dela. E sua impossibilidade de defender-se gera para nós uma dupla obrigação. O discurso que foi deixado como herança para a posteridade foi confiado à nossa mais rigorosa fidelidade, justamente por que foi legado para o nosso arbítrio. Por isso é duplamente inadequado frente à história abusar de nossa impune liberdade para obter resultados profundos, originais, interessantes, porém arbitrários; em síntese, para satisfazer a vaidade de nosso próprio reflexo. A contemporaneidade pode fazer-nos pagar as licenças que tomamos frente a ela, apontando-nos com o dedo cada vez que a compreendemos erroneamente. No caso da história, podemos no máximo temer o desacordo de nossos colegas, desacordo com o qual, como se sabe, pode-se conviver perfeitamente. Mas em algumas ocasiões, é certo, a história também é capaz de vingar-se zombando da mais bela das hipóteses – ou surpreendentemente confirmando-a, através do descobrimento de novas fontes. Mas isto não modifica em absoluto o dado fundamental: o passado disse uma vez e para sempre o que tinha para dizer e não se pode pedir que ofereça novas explicações.

Portanto, a particularidade da compreensão histórica reside no caráter absolutamente monológico da tradição histórica. Neste ponto, a compreensão histórica se encontra na mesma posição que a obra de arte. Também nesta, trate-se de palavras, música ou imagens, estamos frente a algo enclausurado, que não tem nada a dizer de si mesma para além do que já é em si. Tudo o que tem a dizer, deve dizê-lo através de si mesma, mas deve também permitir que se diga tudo o que se diz dela sem possibilidade de réplica. Quando a sua criação se encontra acabada e é entregue ao mundo, a obra de arte assume com isto uma muda infinidade de novas interpretações e experiências que partilha com o passado. O chamado da obra de

arte, como ela mesma, é unilateral, monológico e se acha exposto a toda interpretação. Assim, pois, a obra de arte se faz imediatamente passado e com isto eterno presente. *Guerra e Paz*, de Tolstói, era já um fato histórico no momento em que apareceu. E não é certo que Tolstói, Kafka, Flaubert, na medida em que se acham mais próximos de nós cronologicamente, possam ser compreendidos mais facilmente e com mais segurança que Shakespeare, Dante e Aristófanes. Isso não tem nada que ver com o fato de que talvez nos sintamos mais em casa com os primeiros que com os segundos. Quer dizer, em princípio, substancialmente – independente das questões técnicas, como a disponibilidade de associações mentais – nos achamos na mesma posição tanto frente a uns como aos outros, frente aos vivos ou aos mortos. Pode-se objetar que, em se tratando de um autor vivo, sempre é possível interrogá-lo e permitir-lhe explicações. Que os céus nos protejam de tal tentativa. Não há nada, nem a experiência nem o discernimento, que nos incline à crença de que o autor é o melhor intérprete de si mesmo. Ora, mesmo quando este seja capaz de dizer muitas coisas acerca de suas intenções, o que importa em última instância não é tanto entender o que pensou, mas o que disse. O “maldito ipseismo” característico de todo o subjetivo, a propósito do qual Nietzsche perguntava quem dele estaria saciado até o momento da morte, pode ser também o do artista. Em todo o caso, também ele pronto emudecerá e ficará somente o monólogo da obra. Justamente neste ponto o testemunho histórico e a obra de arte (ambas as coisas podem coincidir no mesmo objeto) nos são confiadas do mesmo modo, com a diferença, no entanto, de que frente ao testemunho histórico, a compreensão, justamente por seu caráter histórico, se encontra comprometida por sua meta à coerência e à verdade, como um método de verificação crítica, que não cabe na compreensão da arte.

O traço estritamente monológico do que é passado não modifica realmente a natureza do compreender como tal, mas torna mais problemática a questão de suas condições de possibilidade. A confiança em uma natureza comum torna-se uma exigência maior quando não podemos mais questionar; e a dimensão temporal lhe adiciona o problema da mudança e da estabilidade, ali onde a compreensão simultânea coloca somente o problema do idêntico e do diferente. Com a ampliação do horizonte temporal (assim como a análoga extensão do horizonte espacial) a questão de uma “essência” do homem, inseparável da de sua compreensibilidade, se transforma no problema, não de todo idêntico, do que deve entender-se em toda

época (e em todo o lugar) quando se fala de homem. Pois bem, esta pergunta poderia respondê-la somente uma antropologia filosófica, que não podemos desenvolver aqui. Para sair do impasse e permanecer no âmbito que nos compete, invertamos a questão e, em lugar de formular a complexa questão da “essência” – e do que devemos esperar em função desta –, interroguemos – ao contrário – a nós mesmos e perguntemo-nos o que temos sempre compreendido, sem nos darmos conta disso, em cada encontro com a história e com a pré-história.

IV

Partamos do aspecto biológico, que pressupomos como evidente, e que malgrado ser sub-histórico, atravessa todo o histórico. É forçoso escusar-nos a banalidade da seguinte enumeração de coisas, conhecidas desde sempre. Ao toparmos com os restos da humanidade passada, sabemos que aqueles que os deixaram eram seres orgânicos, que deviam comer, que desfrutavam da comida e que padeciam de fome. Quando lemos em Homero que os Aqueus erguiam as mãos ante uma comida apetitosa, também a nós vem água na boca: os anjos teriam dificuldade aqui para a empatia. Nós conhecemos as necessidades do homem, sua mortalidade. Sabemos que os homens primitivos se achavam sujeitos à alternância da vigília e do sonho, que para o homem cansado dormir era algo necessário e doce, e sabemos também que se afligiam com pesadelos. Somente um cartesiano néscio diria que isso é irrelevante. Nós conhecemos a diferença dos sexos, o desejo e o sofrimento do amor, o segredo da geração e do nascimento, o aleitamento e a criação dos filhos, e sabemos que isso conduz à formação de uma família e de uma estirpe; e ao cuidado providencial, às delimitações frente ao exterior, à constituição da autoridade e do respeito, à fidelidade, mas também às contendas mortais. Sabemos, também, que aqueles que produziram os monumentos que conservamos – mas também os utensílios mais elementares –, tinham, também eles, mãos e olhos. Compartilhamos com eles o orgulho, a intimidade e a vergonha da corporalidade. Quando lemos no *Livro dos Reis* que, durante a conquista de uma cidade, foram exterminados “*todos os que urinavam junto ao muro*”, compreendemos de imediato que se está falando da população masculina, e compreendemos também que somente ela foi assassinada. Compreendemos ainda mais, a saber, o porquê entre todas as expressões possíveis esta foi escolhida: trata-se de uma linguagem bélica, e ainda hoje são conhecidos os hábitos linguísticos dos campos militares, a

preferência do soldado por um modo de falar brutal e com conotações sexuais. (E nos desagrada que os historiadores romanos da latinidade, da Era de Ouro e da Era de Prata, tenham se absterido de nos fazer saber sobre o linguajar dos legionários. Me encantaria, por exemplo, saber como se dirigia aos soldados alguém como Mario, um homem do extrato popular.)

Interrompamos aqui as considerações sobre as questões biológicas. Esta perspectiva não se restringiu em absoluto ao que é *animal* em sentido biológico. Como se poderia fazê-lo quando se trata do homem? De que maneira somos capazes de saber que certos restos que encontramos são humanos? Sabemos disto porque muito antes das tábuas escritas e dos lugares consagrados às divindades, encontramos estas três coisas: utensílios, imagens e sepulturas. Com efeito, seria necessário criar uma antropologia filosófica adequada para explicar por que estas coisas – cada uma em si mesma e todas em conjunto – são características da espécie humana. No que concerne às imagens, tentei fazê-lo num estudo especialmente dedicado ao tema. Aqui podemos dizer o seguinte: os utensílios (incluindo as armas e os vasilhames) são capazes de nos dizer que um ser, obrigado por suas necessidades materiais a relacionar-se com a matéria, responde a estas exigências por meio de formas artificialmente mediadas, resultando invenções que estarão sempre abertas a melhorias e também a outras invenções. As imagens, por sua vez, nos mostram como um ser que gera a partir da matéria instrumentos com fins não materiais, representa para si mesmo o conteúdo de sua visão das coisas, modificando tal conteúdo e brincando com formas novas: disso se produz um novo mundo de objetos, o da representação, para além do mundo material da satisfação de suas necessidades. As sepulturas indicam que um ser sujeito à mortalidade medita sobre a vida e a morte e, fazendo frente à experiência sensível, eleva, por meio de utensílios e imagens, seu próprio pensamento ao não visível. O que é simplesmente dado ao homem como a todos os animais, recebe nestas formas fundamentais uma resposta, uma solução especificamente humana: a necessidade física, através da invenção de utensílios; a intuição sensível através da representação e da imaginação figurativa; a insuperabilidade da morte por meio da fé e da piedade dos sepulcros. Utensílios, imagens e sepulturas – como formas de superação –, são modos de liberdade de um tempo passado, mas também nosso. Por isso, o valor destas três formas compartilhadas pelos homens é perene, na medida em que podem servir como “coordenadas” universais de compreensão, válidas para

todo o curso da história. Talvez nem sempre consigamos saber qual era o fim de um utensílio, mas sabemos que tinha um, e que este foi concebido no marco da relação meio-fim e causa-efeito, e que foi produzido a partir de tal concepção: seguindo esta direção de pensamento causal encontramos a técnica e a física. Nem sempre podemos compreender o significado de uma imagem, mas sabemos que é uma imagem, que deveria representar algo e que semelhante reprodução devia fazer aparecer, enobrecida e carregada de valor, a realidade: nesta direção encontramos a arte. Podemos não conhecer com precisão quais ideias estão por trás de um culto funerário (ou se as conhecemos, podemos achá-las extremamente estranhas), mas sabemos que nele havia ideias em jogo, assim nos diz o simples fato da sepultura e do ritual, e que nele teve lugar uma meditação sobre o enigma do ser e do aparecer, de algo que está mais além: na direção deste meditar encontramos a metafísica. A física, a arte e a metafísica, indicadas remotamente nos utensílios, nas imagens e nas sepulturas, não são mencionadas aqui como atualidades, que podem emergir ou não nas contingências da história, senão que como dimensões originárias da relação humana com o mundo, cada uma delas com o horizonte de possibilidade que cada uma abre e, portanto, como dimensões da compreensão histórica da humanidade.

Assim como a possibilidade não garante a realização, esta enumeração de horizontes não implica que seus traços primordiais devam encontrar-se em seu conjunto em qualquer grupo humano de qualquer época. Eles possuem uma força demonstrativa quando presentes, mas sua ausência não demonstra necessariamente algo. Por razões compreensíveis, utensílios nunca faltarão. Mas imagens e sepulturas, que representam um luxo maior para uma humanidade oprimida pelas necessidades naturais, podem estar ausentes aqui ou ali por diversos motivos. No entanto, a capacidade de produzi-los faz parte, para nós, da plenitude da humanidade, e em nenhuma *cultura* estão ausentes por completo. Caso seja verdadeiro que a nossa está presentemente no processo de banir a metafísica da morada de nosso espírito, seremos mais pobres pela perda desta dimensão de nosso ser. Não deixaremos de ser homens, mas deixaremos de ser capazes de compreender a história, se o que foi decretado morto (e tem sido certamente sufocado) estiver realmente morto em nós. Desejo crer que isso é impossível.

Detenhamo-nos aqui uma vez mais. Imaginamos coisas que parecem compreendidas desde sempre: em primeiro lugar, a propósito da corporeidade humana, imaginamos um ser sexuado, dotado de mãos e olhos; então, pensando nos

monumentos de sua habilidade, evocamos o trabalho, as imagens e o simbolismo. Poderíamos agregar muito mais: por exemplo, o que encontramos reproduzido nas imagens e o que reconhecemos nelas, em particular na mais predileta das reproduções, aquela do homem mesmo: na sua majestade ou na sua pobreza. Porém, chegou o momento de mencionar algo que até agora não mencionamos nestas páginas, se bem que sempre foi dado como suposto: a linguagem. Na sua ausência, não poderia existir nenhum dos outros fenômenos, na base dos quais a linguagem se achava sempre pressuposta. E isso vale inclusive para o aspecto biológico-orgânico. A alimentação humana – e não a excreção – implica sociabilidade, igual que sua obtenção (caça, coleta, etc.). O amor entre os sexos não seria humano se carecesse inteiramente de palavras. A educação dos filhos significa, entre os humanos, antes de tudo ensinar-lhes a falar. As relações internas de uma estirpe ou de subordinação de autoridade se fixam e se transmitem através da linguagem. Inclusive nossos sonhos se acham atravessados pelas palavras, e também nas esferas da vida nas quais aparecem utensílios, imagens e sepulturas – no planejamento, no trabalho, na comemoração, no culto. E também no ordenamento do Estado e do direito, na relação com o invisível, que em nenhum lugar ganha forma, mas palavras. O homem é então, antes de tudo, e em seus fundamentos, um ser linguístico; e disso sabemos a priori: onde existiram homens, não importa onde e em que época passada, histórica ou pré-histórica, eles terão falado entre si. A filosofia da linguagem deve situar-se no centro de qualquer antropologia filosófica. Porém, mesmo sem esta, sabemos que a essência da linguagem consiste em ser compreensível, para além de toda distância temporal, e em ser traduzível para a nossa própria língua a partir de qualquer forma estranha – na medida em que ainda tenhamos acesso ao que é dito. Mas isto é possível justamente porque somos homens juntamente com outros, e o somos em relação com aqueles que também se acham muito distantes, e o somos em particular através do conhecimento que, em parte, devemos adquirir através da própria investigação histórica.

E é justamente através da palavra deixada pelos outros que conhecemos a maior parte das coisas distintivas da humanidade passada, um conhecimento que adquire concretude a partir dos estudos dos edifícios, dos artefatos e das imagens. As palavras dizem mais que as pedras, se bem que em certas ocasiões estas podem denunciar as mentiras daquelas. Por outro lado, a palavra (junto com os estilos artísticos) constitui o que é eminentemente “histórico” acima da subestrutura

daquilo que se reitera constantemente. Nela se faz história, nela a história se expressa, ao seu registro se refere *modo eminentiae* a compreensão histórica. O paradoxo da linguagem é: que essa mais “geral” e compartilhável de todas as propriedades deve mediar justamente o mais particular; este fundamento da identidade de todo o humano é o instrumento e o receptáculo da mais extrema alteridade. O fato da linguagem pertence à essência atemporal do homem; sobre o “que” ela fala e “como”, são filhos do tempo e do lugar, e pertencem eminentemente à história toda a vez que o homem faz seu ingresso nela.

V

Somente agora, avançadas estas elucidações, cheguei ao ponto que concerne especialmente aos meus leitores *philologoi*, “amantes das palavras”, e ao objeto próprio de uma teoria hermenêutica: a compreensão do discurso passado que, sob certas circunstâncias, é o mesmo que a interpretação de textos. Não posso pretender discutir aqui – nem sequer mencionar – os problemas habituais que se apresentam aos especialistas que trabalham no campo. Me limitarei a retornar ao tema já tratado da unilateralidade da informação histórica e o que isso significa para o problema da compreensão se comparado à reciprocidade da comunicação contemporânea. Pois é na palavra que a diferença entre o monológico e o dialógico acha seu lugar natural. Imagens, edifícios e artefatos são monológicos por natureza; não é assim com a palavra.

É necessário recordar aqui em primeiro lugar a diferença entre a palavra escrita e a palavra falada. A linguagem, para além de toda a objetividade do vocabulário e da gramática, é antes de tudo um anunciar-se físico-pessoal do sujeito falante, e ela chega ao ouvinte por meio de todas as modulações da voz, acompanhada de mímica e de gestos. O escrito é discurso mediado, desnaturalizado, que priva o leitor de todos os auxílios sensíveis da expressão imediata. Porém, no que concerne ao passado, somente podemos nos haver com textos escritos: podemos somente lê-los, nunca escutá-los. As coisas serão diferentes para as gerações futuras, que em relação a nós, contarão com as gravações, entre outras coisas. Portanto, o aspecto monológico persiste: nunca é possível relacionar-se com o passado em termos de perguntas e respostas.

Não se deve esquecer, no entanto, que inclusive a compreensão atual, a compreensão do presente, tem lugar de um modo eminente pela leitura – e que nós,

como consumidores de livros que somos (o que é, pela sua parte, já um fato histórico) nos achamos constantemente abertos ao monólogo da literatura contemporânea, da qual não podemos, por outro lado, dizer que esteja prontamente aberta para nós. É certo que para nós este monólogo se acha marcado pelo debate de nossos dias, incluídas as conversas nas quais participamos, e que se acham mais ou menos pressupostas na escritura contemporânea; nunca poderíamos ter nos entretido na Hélade ou em Roma, em Persépolis, Tebas ou Jerusalém. No entanto, a ajuda que provém da familiaridade com o contemporâneo e seus aspectos idiomáticos, ao contrário, fracassa na criação de neologismos, é algo efêmero: o mais significativo que há na literatura pode prescindir desta ajuda, como mostra a experiência de sua duração. A palavra tem o poder de evocar inclusive o ambiente mesmo na qual é gerada. Por outro lado, a palavra da literatura, quando não tem um caráter voluntariamente discursivo ou de atualidade cotidiana, se coloca em uma tradição formal, dotada de precisas validades próprias, inclusive de um modo muito mais profundo do que caracteriza o discorrer cotidiano e momentâneo. A situação literária mais recente – singular, para não dizer excepcional e absolutamente nova – induz facilmente a esquecer estas coisas; mas para os filólogos clássicos é supérfluo recordar que o artifício da prosa escrita, como já o da tradição métrica oral, gerou desde o começo uma linguagem artificial que, se por um lado leva consigo um impedimento ao imediatismo, entranha também uma independência do discurso em relação com os cambiantes hábitos linguísticos, que variam com as mudanças de tempo e de lugar.

Contudo, a compreensão histórica e a compreensão da obra de arte não são supostamente idênticas (se bem que documentos históricos podem ser obras de arte e vice-versa) – mas compartilham com a palavra monológica essa relação que se perpetua na experiência que delas se tem a posteriori. Deve ser o leitor quem, precisamente na compreensão, faça com que a palavra desperte novamente para a vida. O poeta que lega sua voz a muda letra escrita, confia que o leitor mesmo lhe dê voz, recriando em seus próprios ouvidos a música destas palavras. O caráter de “partitura” próprio de toda obra escrita, que está destinada para a reprodução ativa e que oferece indicações neste sentido (assinaladas, por exemplo, na obra teatral de um autor) é também próprio da fonte histórica, do texto. O meio desta dita reprodução está constituído pela simpatia, pela imaginação e, nos textos teóricos, sobretudo, pela razão. Caso tomemos esta última como a-problemática em sua

imutável universalidade, a imaginação empática segue sendo a força secreta que alimenta tanto a compreensão histórica como a compreensão humana em geral. Explicamos esta imaginação anteriormente por meio da categoria existencial de “*possibilidade*”, graças a qual podemos dirigir-nos a realidades estranhas. Para além da minha experiência própria – por meio da qual se vê indubitavelmente enriquecida – a possibilidade se estende até aquilo de que não se teve experiência, mas que é, por princípio, passível de experiência humana; e o que isto permite, neste modo de conhecer na alteridade revelada, enriquece as possibilidades de minhas experiências futuras e diretas de mim mesmo. É necessário aqui, por outro lado, pressupor um grau de desenvolvimento da espiritualidade e das circunstâncias da vida que não se encontre demasiado aquém em relação com o que se quer compreender; o mesmo pode dizer-se com respeito à tradução, que joga aqui um papel tão importante: também neste caso a língua na qual se traduz deve possuir uma riqueza de diferenciações à altura do original. E é por isto que o civilizado pode compreender o primitivo, e não o inverso. Entretanto, dado que sentimos que estamos no topo da história, pretendemos satisfazer este pressuposto no que diz respeito a toda existência passada e contemporânea. Somos hábeis moduladores deste jogo latente de reflexos e, no que diz respeito a qualquer cultura precedente, estamos sempre mais dispostos a responder à fascinação do exótico e menos presos a uma *única* forma de vida. Portanto, creio que devemos empregar nossa receptividade própria de uma humanidade plenamente formada e completa na interpretação do passado, e não lançar mão de alguma teoria de psicologia científica, independentemente de como ela se fundamenta. Essa teoria (a psicanálise, por exemplo), “sabe” já tudo por antecipação, de modo que todo o passado se abre ante nós com o terrível tédio da eterna repetição.

Mas não são, devo repetir, as experiências e os sentimentos originários os que a simpatia e a imaginação despertam – quem poderia suportar tudo isso? – senão a sua realização vicária em uma zona de representação segura – se bem que não insensível. Trata-se de um “saber” absolutamente peculiar, situado entre o abstrato e o concreto, entre o pensamento e a experiência, que não tem paradigma mais que naquela realidade substitutiva que habita na arte, não com o artista, mas sim com a obra de arte. Com esta a história tem em comum o fato de que o sentimento que é revivido nela não é algo já presente em nós ou rememorado, mas sim uma resposta comunicativa da imaginação em relação ao que vem de fora. O lugar do espectador

da tragédia ou do leitor das fontes históricas não é substancialmente distinto. E não se deve negar que aqui subsiste certo mistério.

Sabemos somente isto: a compreensão, que transcende a si mesma, tem lugar sobre o fundamento e nos limites daquele traço comum a todos os homens, que se acha em certo sentido sempre disponível e do qual tentamos delinear alguns aspectos neste ensaio. Trata-se de algo que compartilhamos até mesmo com o mais remoto de toda a cultura. O que se destaca deste fundamento não pode deduzir-se dele e, sobretudo, não pode ser previsto por antecipação. Não se trata de um fundamento que determina, mas, sim, de um que torna possível. Quanto mais próximas se acham as coisas a este algo elementar (mas não por isso, inexistente), mais simples é a tarefa da compreensão, se bem que também nós, que perdemos a inocência, devemos aprender a ater-nos a semelhante simplicidade. Por isso, o elemento extra-histórico na história é, portanto, o mais acessível para a compreensão histórica e ao mesmo tempo é o pressuposto de todo o resto. Posteriormente aparecem os matizes, com suas infinitas diferenças, e na realidade é justamente por causa destas últimas que estudamos a história, e não para encontrar algo já sabido. E aqui a *linguagem* é o veículo da historicidade por excelência: acima de um substrato permanente ela cria e sustenta *um terreno temporal próprio, não comum à humanidade como é o primeiro, mas particular a cada concretização do tempo*. O que há de mais profundo, por um lado, na camada básica da linguagem, e por outro, o que de mais elevado se pode alcançar nessa mesma linguagem – nesta base e neste vértice – é aquilo que há de mais genuinamente histórico e de mais difícil acesso: de uma parte, as palavras originárias quase misteriosas ou as estruturas conceituais fundamentais de certa comunidade de falantes, por meio da qual se comunica essa relação com o mundo que rege todo o resto, essa abertura primária do ser, esse espírito de um mundo linguístico que anima, desvela ou delimita a verdade; de outra parte, os vértices da poesia e a especulação nas quais semelhante relação originária das palavras alcança a mais elevada e, ao mesmo tempo, a mais enganosa claridade de cunho simbólico ou espiritual. Tudo o que se encontra no meio – o narrativo e o descritivo, o político e o jurídico, a sentença sábia e a história moral, o tosco e o elegante, o louvável e o burlesco, o que entretém e o edificante, e naturalmente tudo o que é diretamente historiográfico – é facilmente compreensível na medida em que a filologia tenha levado a cabo adequadamente seu próprio trabalho e se nem sempre pensarmos em nós mesmos.

Mas não poderemos nunca saber se compreendemos completamente o que significaram, realmente, e o que significam hoje palavras como *diké* ou *moira*, *logos* ou *ousía*, e também *Atman* ou *Tao*.

Mas, o que significa aqui “completamente”? Os contemporâneos compreenderam isso completamente? Alguma vez se compreendeu completamente? Somente o que é plano se compreende até o fim. As palavras mais profundas dos pensadores têm estado desde o início veladas em obscuridade, a qual pode somente ser desvelada um pouco a cada vez, sem nunca esgotar-se de todo. Entre a incompreensão e o compreender por completo há uma escala infinita.

VI

Ter mencionado, junto à *ousía*, *Atman* e *Tao* nos conduz a uma última consideração. Diz-se frequentemente que a genuína meta da ciência histórica, a única que promete um êxito efetivo no intento de compreensão, é a “própria” história, isto é, desnudar as raízes da própria tradição. Trata-se, por assim dizer, da ideia de uma autobiografia ampliada da qual nos fazemos responsáveis por muitas razões, que vão da curiosidade ao interesse por uma melhor compreensão de si mesmo. E é justo que o nosso primeiro interesse, nosso primeiro dever, e até a nossa primeira recompensa, residam justamente nisto. Sem Homero, Platão, a Bíblia, etc., não seríamos quem somos. Mais: em algumas ocasiões pode nos determinar justamente aquilo que não lemos de Homero, de Platão, de Isaías, pois são coisas que entraram no patrimônio comum – que nos constituiu – e que seguem ainda permanecendo em nosso cotidiano. Mas, naturalmente, é melhor Platão lido, que não lido, e é melhor Platão corretamente entendido no plano histórico que aquele deformado pela tradição ou confeccionado por nós mesmos. Temos aqui o prazer de reconhecer, de voltar às origens, de resgatar o que se acha sepultado, de renovar e aprofundar nosso ser. Somente deste modo podemos atravessar as sedimentações invisíveis da história e nos apropriar-nos de nós mesmos. A isto se aplica muito bem os famosos versos de Goethe: “Quem de três mil anos / não sabe dar conta / permanece ignorante no escuro / vivendo de dia”²⁷⁹. Na medida em que nos damos conta das coisas que encontramos em nós mesmos, estamos em nossa própria companhia. É este, então, o limite entre o interesse e a compreensão?

²⁷⁹ *Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich Weiss Rechenschaft zu geben, / Bleib 'im Dunkeln unerfahren, / Mag von Tag zu Tag leben.*

Descartes, até mesmo se não o tivermos lido, queiramos ou não, nos determina. Ao contrário, os Upanishad, se não os tivermos lido, podem efetivamente não ter qualquer influência sobre nós. Mas está certo que seja assim? Não deveríamos, ao contrário, lê-los justamente por isso, para que exerçam sua influência sobre nós? Também uma tradição estranha pode ser compreendida na medida em que provém de homens, ainda quando requeira um esforço maior. Há aqueles que negam que possamos compreender corretamente o Oriente longínquo e vice-versa. Mas com isto somente se pretende dizer que a compreensão que os asiáticos têm das coisas é diferente da nossa própria, ocidental, e que a nossa compreensão das coisas é diferente daquela que os orientais possuem. Pude confirmar isso a partir de algumas experiências pessoais com estudantes indianos e chineses que se atreveram a aventurar-se na filosofia europeia. Porém, compreender de um modo diferente não significa necessariamente compreender falsamente. E em algumas ocasiões é talvez o esforço que não tenha sido suficientemente grande.

Mas por que devemos nos submeter a tamanho esforço? Em primeiro lugar, porque não devemos permitir que se perca nada do que seja humanamente significativo. E, em segundo lugar, porque, talvez, nossa herança ocidental possa necessitar de um corretivo. Não devemos excluir a possibilidade que haja algo a aprender em outros lugares. É certo, no entanto, o que afirmava Nietzsche em *“Sobre a utilidade e os prejuízos da história para a vida”*: que saber muito do que é estranho pode induzir a erros acerca do que é próprio. Mas talvez devamos nos permitir errar. Entre as inquietantes vantagens que podem surgir a partir do encontro de culturas não ocidentais se poderia sublinhar aquela que coloca em questão, por exemplo, nossa elevada estima da história como tal, e nossa fé em sua absoluta pertinência no que diz respeito ao homem (no sentido de sua inevitabilidade e necessidade). Sobre este ponto diremos algumas palavras para concluir.

Nossa convicção de uma essencial historicidade do homem é, ela mesma, um produto histórico. Isso não faz com que ela se auto-justifique, senão que se auto-limite. Numa época em que estamos a ponto de destruir tudo o que de não-histórico encontra-se sobre a terra, forçando seus detentores a entrar na história, faremos bem em recordar que a história não é a última palavra da humanidade. A proclamação da mudança como condição genuína do homem expressa uma declaração

faustiana²⁸⁰, ao invés de uma verdade ontológica. Para nossa visão, ela tem ao seu lado toda a força da evidência fatual. Que a estabilidade signifique necessariamente regressão, persistência e decadência é um preconceito comum somente para nós. E que é válido somente onde é dominante o progresso – isto é, para nós. Mas não está escrito em parte alguma que o progresso deva ser o dominante. Se nos dirigíssemos a uma nova a-historicidade, o que não deve descartar-se em absoluto, ou então, o que é a mesma coisa, para uma desaceleração das mudanças até que estas se tornem imperceptíveis – a uma situação em que as convulsões históricas que nos conduziram até aqui seriam somente uma recordação mítica na memória – continuaríamos sem dúvida sendo sempre homens. Os que se alimentam da história poderiam lamentar-se, e os que padecem, ao contrário, alegrar-se; tanto uns como outros, suponho, considerarão isto uma quimera. Seja como for, nada sustenta a crença dogmática de que o homem, para ser homem, deva ter uma história. O único que é certo é que o homem deve ter possuído uma história, caso um dia possa prescindir dela.

Quiçá nossa insaciável curiosidade histórica não seja nada mais do que um jogo sublime. Quiçá não seja verdade que para podermos compreender a nós mesmos, devamos conhecer toda a história que nos precede, mais aquela de todo o resto da humanidade. Ou, ao menos, se *isto* é verdade, quiçá não seja verdade que seja necessário ter semelhante compreensão de nós mesmos para sermos verdadeiros homens. Quiçá, desde este ponto de vista, o saber que concerne ao atemporal seja mais importante que a compreensão do temporal, e olharmo-nos a nós mesmos sob a luz do primeiro seja mais importante do que interpretarmo-nos a partir do segundo. Quem sabe? Porém, nós, voltados para a história a tal ponto que nos colocamos a serviço dela em maior medida do que qualquer homem precedente, nós, não temos escolha. Enquanto estivermos neste tumulto de eventos, devemos tentar compreender a história, a nossa e a de toda a humanidade sobre a Terra, para não deambularmos como cegos no seu interior. Senão, não teremos nenhum direito a nossa própria história – um direito que é já bastante problemático.

FIM.

²⁸⁰ “Somente quem se transforma, segue sendo-me afim”. Goethe, Faust I.

10.7

Introdução edição espanhola

Hans Jonas: “Mudança e estabilidade”. Hans Jonas foi parco em juízos públicos sobre o passado nacional-socialista de Heidegger, e embora tenha sido forçado a emigrar em 1933, e tenha perdido sua mãe em Auschwitz, manteve por muito tempo uma piedosa reserva. (Tornou público seu severo juízo sobre Heidegger, embora ainda considerando-o seu mestre na filosofia, em uma extensa entrevista autobiográfica: *Erkenntnis und Verantwortung*, Gottingen, Lamux, 1991). Havia estudado com Heidegger em Friburgo e, em seguida, em Marburgo. Ali havia chegado a ser amigo íntimo de Hannah Arendt, porque junto com ela era o único judeu que frequentava, além dos cursos de filosofia de Heidegger, os cursos de teologia de Bultmann. **Com este último apresentou um trabalho memorável chamado *Augustin und das paulinische Freiheitproblem* (1930), pois ali aparece pela primeira vez o termo “desmitologização”, que depois da guerra daria nome a um importante debate teológico promovido por Bultmann (grifo nosso)** Ao grande teólogo protestante, Jonas deve também seu interesse pela gnose, pela qual levou a cabo uma enorme investigação, cuja primeira parte apresentou em 1934 (*Gnosis und Spätantiker Geist*, Vol.1: *Die mythologische Gnosis*); em 1954 publicou a segunda parte (*Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*), sem, no entanto, lograr completá-la como havia desejado. Jonas desenvolve sua investigação histórico-erudita partindo de uma original hipótese interpretativa, a saber, a proximidade entre a gnose antiga e a moderna filosofia da existência. Isto importa porque permite compreender em que perspectiva Jonas situa o pensamento de Heidegger (esta proximidade é retomada e desenvolvida em *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963; trad. Italiana *Tra il nulla e l’eternità*, editado por Giancarlo Rilke, Ferrara, Gallio, 1992). O pensamento gnóstico passa a ser uma chave para ler a crise existencialista e niilista do homem contemporâneo: o gnosticismo seria a forma mais antiga do existencialismo, e o existencialismo seria uma última forma do gnosticismo. Nesta perspectiva, a analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo* aparece como um relato da queda da existência individual na finitude, e é

estruturalmente comparável ao relato gnóstico da queda da alma no abismo do mundo e do corpo, onde se sente desenraizada e prisioneira. Mas à diferença do que ocorre no relato gnóstico, em *Ser e Tempo* a narrativa carece do marco teológico que ilumina o início e o fim da história, e é justamente esta ignorância acerca da proveniência da alma individual e seu destino o que confere à existência finita sua tensão dramática, como uma tragédia da qual não se conhece a origem ou a resolução. A analítica existencial é então expressão de uma visão gnóstica e niilista da existência, que já não conhece a unidade originária nem crê em um retorno, senão que toda ela se consuma no horizonte vazio e dramático da finitude. É uma hipótese que ilumina não somente a obra de Heidegger, mas também dois desenvolvimentos opostos do pensamento contemporâneo que nela se inspiraram: aquele que se esforça por repensar o conteúdo da religião e da teologia na época do desencanto, e aquele que desenvolve, ao contrário, o componente ateu e niilista da cultura contemporânea, aceitando a facticidade e a finitude como único horizonte no interior do qual é possível julgar o êxito ou o fracasso da existência, apesar do absurdo que a ameaça. É sabido como o exílio e a guerra marcaram uma ruptura no pensamento de Jonas e também na sua vida. Ele mesmo contou que se viu neste momento obrigado a interromper seus estudos eruditos sobre a gnose e pensar na ausência dos livros e dos instrumentos de investigação (Cfr. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*). É a partir desta necessidade que passa a encaminhar-se para reflexões teóricas mais gerais, de princípio, através das quais – uma vez retomados os estudos e a docência no Canadá e nos Estados Unidos –, se aproximará da elaboração de uma “filosofia do organismo vivo” e de uma antropologia filosófica à altura dos desafios que a ciência e a técnica apresentam ao homem contemporâneo. Também ali, especialmente na obra que culmina este itinerário, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), adverte-se a presença latente do ensinamento heideggeriano. Jonas aceita, de fato, o desafio que o último Heidegger lançou como orientação para a filosofia contemporânea: pensar a técnica como fenômeno planetário e definir nela os limites e as possibilidades da ação humana. E empreende uma confrontação a distância com seu mestre: como Heidegger, Jonas também pensa que a ética tradicional é impotente frente aos problemas planetários que emanam da técnica; porém, enquanto Heidegger conclui, a partir daí, que a ética como tal nada pode fazer frente aos movimentos terrestres provocados pela técnica e que, portanto, a virtude e a moral têm hoje em dia somente a beleza de estranhos

fósseis raros, Jonas busca solução do problema na direção oposta: em seu juízo, as críticas heideggerianas afetam somente a ética tradicional concebida em escala individual, e do que se trata na verdade é de pensar uma ética em escala planetária, isto é, capaz de ativar uma responsabilidade global que se faça responsável pelas macro-ações tecnológicas da humanidade e de suas consequências (Remeto à este assunto o que escrevi em *Le “paradigme perdu”: l’éthique contemporaine face à la technique*, em *Aux fondements d’une éthique contemporaine*, H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective, compilado por Gilbert Hattois, Paris, Vrin, 1993, págs. 163-179.). É neste marco que há que se ler o texto de Jonas aqui traduzido, *Wandlung und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, publicado como ensaio de abertura na antologia realizada no 80º aniversário de Heidegger (*Durchblicke*, Klostermann, Frankfurt, 1970, págs. 1-26). Além do texto de Jonas, estão ali incluídas as contribuições de Heinrich Ott, Karsten Harries, Ruth-Eva Schulz-Seitz, Helmut Fahrenbach, Ernst Tugendhat, Klaus Held, Walter Hirsch, Friederich-Wilhelm von Hermann, Wolfgang Janke, Hansgeorg Hoppe, Jacques Taminiaux, Eckhardt Hefritsch, Gérard Granel, Rudolf Boehm, Jan Patocka, Gajo Petrovic. O texto de Jonas foi apresentado também como introdução ao V Congresso Internacional de Estudos Antigos, em Bonn, em 1º de setembro de 1969, e foi incluído em H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen um Metaphysische Vermutungen*, Frankfurt, Insel, 1992, págs. 50-80.) Se distingue dos outros textos aqui reunidos porque não trata diretamente do pensamento ou da obra do mestre, nem evoca aspectos ou momentos de seus ensinamentos, senão que delineia uma reflexão antropológica que concerne à finitude e à historicidade do homem em seu estar “entre o nada e a eternidade”, oferecendo uma alternativa à visão heideggeriana do problema.

10.8

Imortalidade e o temperamento moderno²⁸¹

(The Ingersoll Lecture, 1961 - New School for Social Research, New York)

Para H.A.

Nas reflexões a seguir, partirei do que considero um fato inegável, a saber, que o temperamento²⁸² moderno é incompatível com a ideia de imortalidade. Isto está para além das objeções que o intelecto moderno mantém contra ela em termos teóricos. Estes – que para ser breve eu simplesmente apresentarei em bloco – são, por si mesmos, inconclusivos. Como transcendental, o objeto da ideia – a própria imortalidade – está acima de prova ou de refutação: não é um objeto de conhecimento. Mas sua ideia é. Por esse motivo, os méritos intrínsecos de seu significado tornam-se a única medida de sua credibilidade, e o apelo de tal significado permanece como o único fundamento de uma possível crença – como certamente a falta de tal recurso é motivo suficiente para real descrença. Mas, como o que é significativo depende – além da mera condição de consistência lógica – em grande parte das disposições e percepções da mente que o julga, devemos interrogá-las por sua predominante falta de resposta, bem como por qualquer teor possível que a ideia, mesmo em seu atual eclipse, possa ainda ter ou reivindicar em nosso secularizado estado. Assim, um exame do problema nesta hora será tanto um exame de nós mesmos como um exame da questão da imortalidade; e mesmo que isso não deva lançar nenhuma luz nova sobre a última, ou sobre tudo aquilo que, em mais de dois mil anos, tenha sido provavelmente dito, há ainda que lançar alguma luz sobre o presente estado de nossa condição mortal.

I

²⁸¹ Tradução: André Stock. A tradução desta conferência é parte de minha Tese de Doutorado, e seguirá como anexo da pesquisa. A presente tradução teve como base a versão inglesa publicada pela revista da New Research, e foi cotejada com as versões espanhola, italiana e francesa. Revisão final: Camila Lima.

²⁸² O Título da conferência escrita em inglês é *Immortality and the Modern Temper*; o tradutor achou por bem traduzir “*temper*” por *temperamento*: ainda que a tradução do termo, segundo o Houaiss, comporte – entre outras – palavras tais como *gênio*, *humor* ou *índole* e que algumas traduções francesas, italianas e espanholas tenham usado o problemático termo “*espírito*”.

Sobre a inospitalidade da mente contemporânea para a ideia de imortalidade, posso – e na verdade devo – ser muito breve: uma vez que muito foi dito sobre isso em nosso século e a área de concordância é extensa e pouco discutida; enquanto sobre a abertura menos notada, e menos óbvia, que a mente moderna oferece à essa ideia em uma de suas possíveis acepções — e o faz precisamente em virtude de seu "moderno" alcance —, terei de me alongar um pouco. Essa "abertura", no entanto, deriva essencialmente do *arcabouço* negativo sem o qual o temperamento moderno não seria o que é.

Primeiro, então, um olhar sobre o lado negativo. Deixe-me começar com o mais antigo e mais empírico conceito de imortalidade: sobrevivência através de fama imortal. Isso era muito apreciado na antiguidade, e considerado não apenas a justa recompensa das ações nobres, mas um incentivo primordial para as mesmas²⁸³. As ações devem ser visíveis, isto é, públicas, para serem notadas e lembradas como grandiosas. A dimensão dessa vivência é a própria dimensão em que isso é conquistado: o corpo político. Fama imortal é, então, honra pública na perpetuidade, como o corpo político é vida humana na perpetuidade. Agora, Aristóteles já indicara que a honra vale tanto quanto o julgamento daqueles que a concedem²⁸⁴. Mas então,

²⁸³ Ao longo das letras gregas, de Homero a Platão, que marcam a superação filosófica do ideal, está a expressão eloqüente das palavras de Diótima: "Pense apenas na ambição dos homens, e você se perguntará pela insensatez de seus caminhos, a menos que você considere como eles são movidos pelo amor de uma imortalidade da fama. Eles estão prontos para correr todos os riscos, mais longe do que eles teriam corrido para seus filhos, e gastar dinheiro e sofrer qualquer tipo de trabalho, e até mesmo morrer, a fim de deixar para trás um nome que será eterno. Você acredita que Alceste teria morrido para salvar Admetus, ou Aquiles para vingar Pátroclo, ou o próprio Codrus a fim de preservar o reino para seus filhos, se eles não tivessem imaginado que a memória de suas virtudes, que ainda sobrevive entre nós, seria imortal? Não, estou convencida de que todos os homens fazem todas as coisas – e quanto melhor eles são, mais eles os fazem – na esperança da gloriosa fama da virtude imortal: porque eles desejam o imortal" (*O Banquete* 20a8 c-d; tr. B. Jowett). Por exemplo, a declaração mais sublime do ideal ocorre na Oração Fúnebre de Péricles sobre os mortos atenienses no primeiro ano da guerra do Peloponeso: "Eles receberam, cada um por sua própria memória, elogios que nunca morrerão e, com isso, a mais grandiosa de todas: sepulcros, não aqueles em que seus ossos mortais estão depositados, mas um lar na mente dos homens, onde sua glória permanece fresca para se transformar em fala ou ação conforme a ocasião se aproxima. Pois toda a terra é o sepulcro de homens famosos, e sua história não é esculpida apenas em pedra sobre sua terra natal, mas vive longe, sem símbolo visível, entremeada no material da vida de outros homens" (Tucídides, II 43; tr. A. Zimmern, *The Greek Commonwealth*, p. 207). – Não muito tempo atrás, eu encontrei o antigo sentimento genuíno ligado (em todos os lugares) à televisão quando um dos nossos astronautas em treinamento, ao ser perguntado sobre o que o fez ser voluntário para a tarefa, respondeu: "Francamente, a chance da imortalidade, e para isso, eu daria de bom grado a minha vida". Dado com simplicidade envolvente, não havia dúvidas quanto à franqueza da resposta. Acontecimentos, entretanto, podem ter causado algumas reflexões sobre o quanto, além dos méritos de dedicação e habilidade, também a oportunidade e a sorte – e não apenas a nossa, mas a dos outros desconhecidos – dominam esse tipo de imortalidade.

²⁸⁴ Ao discutir por que a honra não pode ser "o bem": "repousa naqueles que a concedem, e não naquele que a recebe, enquanto o bem deve ser o inalienável em si mesmo; além disso, a procuramos, ou seja, a reputação de ser bom, como uma confirmação de nosso ser "bem", portanto, de pessoas

o desejo da mesma, e *a fortiori* o desejo de sua extensão em fama póstuma, e, em última análise, a estimativa dessa forma de imortalidade em princípio, são justificados apenas pela confiança que podemos razoavelmente depositar na integridade de sua administradora e mestra, a saber, a opinião pública: em sua iluminação no agora, sua fidelidade no futuro e, naturalmente, em sua própria continuidade incessante, isto é, a sobrevivência indefinida da comunidade. Agora, em todos esses aspectos, o temperamento moderno não pode permitir-se a confiança inocente dos gregos. Por exemplo, na seletividade como tal dessa "imortalidade": que ela admite poucos e exclui a maioria poderíamos aceitar só se pudéssemos acreditar na justiça da seleção. Mas, para isso, sabemos muito sobre como as reputações são feitas, como a fama é fabricada, a opinião pública projetada, o registro da história feito e até pré-fabricado, para a ordem de interesse e poder. Na era das linhas partidárias e, nesse sentido da Madison Avenue, na era da corrupção universal da palavra, estamos tristemente conscientes de que a fala, o veículo dessa imortalidade, é tanto o meio de mentiras quanto da verdade, e mais frequentemente das primeiras do que das últimas, na esfera pública – com um crescimento ativo e promovido entre eles de insignificância, nem sequer adequado para ambos, corroendo os dois. E a mais antiga suspeita de saber se não estamos lidando com uma história contada por um idiota é ofuscada por algo pior: que é o fato de poder ser uma história inventada por canalhas.

Além disso, se geralmente a recompensa colocada no espetacular à custa do oculto provoca nosso desdém, os grandes malfeitores que nós, modernos, fomos fadados a conhecer, confrontam-nos com a perspectiva totalmente repugnante de que o célebre e o infame estão em pé de igualdade: pois ninguém se engane sobre o fato de que para a perversidade desses agentes e para a de uma posteridade respondendo à deles, sua fama maligna é uma conquista e não uma penalidade: e assim os Hitlers e Stalins teriam conseguido extrair a imortalidade da extinção de suas vítimas anônimas.

Devemos por acaso acrescentar que apenas o vão tem ânsia pela imortalidade do nome enquanto o verdadeiramente orgulhoso e o bom se satisfaz com a sobrevivência anônima de seu trabalho? Isso leva a outra versão do conceito

que têm bom julgamento e conhecimento adequado de nós, e que honram a virtude – que, nessa admissão, constitui o bem primário” (Eth. Nic. 1095 b 22-30).

empírico: imortalidade da influência – em certa medida, a esperança de todo esforço sincero a serviço de um propósito mais elevado. Mas, infelizmente, uma vez mais somos sábios e mundanos demais para confiar na causalidade mundana das coisas como um repositório fiel de atos, já que não podemos atribuí-la nem à discriminação adequada de valor nem à sua conservação nas mudanças de tempo. Um julgamento sóbrio poderia sempre saber isso. Mas sabemos algo mais e nunca conhecido antes: que o próprio repositório, ou seja, a civilização humana, é perecível. Este novo conhecimento invalida ambos os conceitos, a imortalidade do nome e da influência – mesmo de grandes obras de arte e pensamento, que acima de tudo resistem à obliteração do tempo; assim, o que é em si mortal não pode ser bem o veículo da imortalidade. Com a nitidez dramática pela qual a consciência geralmente moderna da natureza passageira das culturas e sociedades passou mais recentemente – a um ponto em que a sobrevivência da própria raça humana parece estar em risco – nossa presuntiva imortalidade, como a de todos os imortais antes de nós, aparece de repente à mercê de um momento de erro de cálculo, falha ou loucura de um punhado de homens falíveis.

II

Vamos, então, voltar-nos para o não-empírico e, sem dúvida, substantivo conceito de imortalidade: a sobrevivência da pessoa no mais além. Isso encontra-se em desacordo ainda maior com temperamento moderno. Não me preocupo com a inferência persuasiva da indubitável base orgânica da "pessoa" até sua não separabilidade essencial. Mas, pelo menos os raciocínios não empíricos por trás do postulado ainda têm nossos ouvidos? Os mais graves, se descartarmos o mero recuo criatural da morte, caem, grosso modo, sob duas cabeças: justiça e a distinção entre aparência e realidade, da qual a ideia da simples fenomenalidade de tempo é um caso. Ambas têm isso em comum: outorgam ao homem o status metafísico de sujeito moral e, como tal, pertencente a uma ordem moral ou "inteligível" além da sensível. Isso não deve ser facilmente descartado. Mas o princípio da justiça, seja ela retributiva ou compensatória, não apoia, por seu próprio critério, a reivindicação de imortalidade. Pois o mérito ou a culpa temporal exige retribuição temporal, não eterna, e a justiça, portanto, exige no máximo, uma vida após a morte finita para o estabelecimento de contas, não uma infinidade de existências. E quanto à compensação por sofrimento imerecido, ou chances negadas, ou felicidade perdida,

aplica-se aqui a consideração adicional de que uma reivindicação de felicidade como tal (quanto disso?) é questionável para começar; e esse cumprimento perdido só poderia ser compensado em seus termos originais, isto é, nos termos de esforço e obstáculos, incerteza e falibilidade, ocasião única e tempo limitado, em resumo: em termos de realização não garantida e possível perda. Estes são os próprios termos de auto-realização e são precisamente os termos do mundo. Experimentar neles o nosso ser e experimentar as vicissitudes da nossa tentativa, sem conhecer antecipadamente o resultado: esta é a nossa pretensão genuína. Sem esses termos, sem a ansiedade do acaso, o entusiasmo do desafio e a doçura da conquista sob eles, nenhuma alegria concedida gratuitamente pode ser outra coisa senão uma moeda falsa pelo que foi perdido. Também faltaria todo o valor moral. Na verdade, o aqui não pode ser negociado por um acolá – tal é a nossa posição atual.

Isso também contém a resposta do temperamento moderno à distinção entre aparência e realidade. Eu sempre senti que os filósofos idealistas que a professam podem ter sido muito protegidos do choque externo para que pudessem considerá-la um espetáculo, uma representação em um palco. Certamente fazem menos que honrar ao que degradam à mera aparência. Nós, as crianças pressionadas de agora, insistimos em levar isso a sério. Onde achamos isso enganoso, lançamos um olhar mais rigoroso para fazer com que sua verdade apareça mais verdadeiramente. A aspereza de uma montanha árida, a beleza de um rosto animado, são a linguagem direta da realidade. E quando, horrorizados, olhamos para as imagens de Buchenwald, para os corpos debilitados e os rostos desfigurados, para a profanação total da humanidade na carne, rejeitamos o consolo de que isso é aparência e a verdade outra coisa: enfrentamos a terrível verdade de que a aparência *é* a realidade e que não há nada mais real do que aquilo que aqui aparece.

A mais insensível, talvez, é a visão da filosofia moderna de que o tempo não é, em última análise, real, mas apenas a forma fenomênica sob a qual uma realidade numênica atemporal aparece para um sujeito que, "em si", é desse mundo numênico. Esse era o vínculo teórico tênue com a possível imortalidade pessoal deixada pelo idealismo crítico de Kant, e isso esmoreceu no clima da mente moderna. Desde a descoberta da historicidade básica do homem até a elaboração ontológica da temporalidade mais íntima de seu ser, nos ocorreu que o tempo, longe de ser uma mera forma do fenômeno, é a essência de coisas como o eu e que sua finitude para cada um é parte integrante da autenticidade última de sua existência.

Em vez de dissimular, afirmamos nossa perecibilidade: não queremos renunciar à angústia e pungência da finitude, insistimos em enfrentar o nada e ter força para viver com ele. Assim, sem uma linha de vida secreta para garantir, o existencialismo, esse herdeiro extremo do temperamento moderno ou da inquietação, lança-se nas águas da mortalidade. E nós, de sua doutrina ou não, compartilhamos o suficiente de seu espírito para assumirmos nossa posição solitária no tempo entre o duplo nada de antes e depois.

III

E ainda assim sentimos que a temporalidade pode não ser a história toda, pois no homem ela tem uma intrinsecamente auto-insuperável qualidade, da qual o próprio e desastroso fato de nossa ideia da eternidade é um sinal críptico. Se a perpetuidade é um conceito incorreto, a eternidade pode ter outros significados – e uma referência ao temporal, que nossa experiência mortal, transcendendo sua mera transitoriedade no fluxo de eventos, às vezes pode testemunhar. A opacidade do aqui e agora desaparece às vezes como se por precipitação repentina no ponto crítico: se existe alguma transparência do temporal para o eterno, por mais rara e breve que seja, os momentos e modos em que isso acontece podem nos dar uma pista sobre o que de nosso ser, se não a substância de nós mesmos, pode atingir o imortal e, portanto, o que pode ser nossa participação na imortalidade. Em que situações e de que formas encontramos o eterno? Quando sentimos que as asas da atemporalidade tocam nosso coração e imortalizam o agora? De que maneira o absoluto entra nas relatividades de nossa existência cotidiana?

Não invocarei o testemunho de experiências místicas que não são minhas e, se fossem, encontrariam sua reivindicação sob a suspeita invencível da mente moderna. Nem os encontros não solicitados de amor ou de beleza, que poderíamos garantir ser flashes de eternidade, podem ser convocados como evidência em discurso como se estivessem à nossa disposição, para a complacência daquele que pode afirmá-los, e a frustração daquele que não pode. Em vez disso, alinhado com o temperamento moderno, recorro ao único tipo de evidência que depende de nós mesmos, porque somos ativos nesse caso, não receptivos, totalmente sujeitos e de forma alguma objetos.

Em momentos de decisão, quando todo o nosso ser está envolvido, sentimos como se estivéssemos agindo sob o olhar da eternidade. O que podemos dizer com

isso, mais ainda, por nosso desejo de que seja assim? Podemos expressar nosso sentimento em diferentes símbolos, de acordo com crenças articuladas que sustentamos ou com as imagens que estimamos. Podemos dizer, por exemplo, que o que fazemos agora fará uma entrada indelével no 'Livro da Vida', ou deixará uma marca indelével em uma ordem transcendente; que afetará essa ordem, senão o nosso próprio destino, para o bem ou para o mal; que seremos responsáveis por isso perante um tribunal de justiça atemporal, ou – se não estivermos lá para a prestação de contas porque escoamos pelo rio do tempo – que nossa imagem eterna seja determinada por nossa ação atual e que através daquilo que fazemos com a nossa imagem no aqui e agora, sejamos responsáveis pela totalidade espiritual de imagens que sumarizam cada vez mais o registro do ser e que serão diferente por nossa ação. Ou, menos metafisicamente, podemos dizer que desejamos agir de maneira que, seja qual for o resultado aqui no curso incalculável da causalidade mundana – seja sucesso ou malogro –, possamos viver com o espírito de nosso ato por uma eternidade porvir ou morrer com ele no instante depois disso. Ou que estamos prontos para vermos nós mesmos em uma eterna recorrência de todas as coisas quando nossa vez chegar e novamente estaremos prontos como agora, cegos como agora, sem ajuda como agora – para nos vermos tomando a mesma decisão novamente e outra vez mais, sempre passando no mesmo teste imaginário, reafirmando sem cessar o que é cada vez apenas uma vez. Ou – na falta dessa certeza de afirmação –, que pelo menos a agonia desse infinito risco possa ser legitimamente nossa. E nisso a eternidade e o nada se encontram em um, que o 'agora' justifica seu status absoluto, expondo-se ao critério de ser o último momento de tempo concedido. Agir como se estivesse em face do fim é agir como se estivesse diante da eternidade, se cada ação for tomada como uma convocação à verdade absoluta da individualidade. Mas entender o fim dessa maneira é realmente entendê-lo de uma forma para além do tempo.

IV

O que devemos fazer desses sentimentos e metáforas, e o que eles contribuem, se é que eles contribuem, que pistas eles fornecem para a questão da imortalidade? Note-se que os símbolos mencionados falam não da imortalidade, mas da eternidade – que, com certeza, é imperecibilidade, mas não necessariamente minha; ainda assim, devem ter uma relação tal com a minha mortalidade, com algo

no ou do meu ser, que posso até mesmo compartilhar. O que pode ser isso? Notemos ainda que, em todos esses símbolos, não era o reino do sentimento, mas o da ação, não a questão da beatitude e da dor, mas o espírito de decisão e ação; em suma, não nossa natureza passiva, mas nossa natureza ativa que se manteve em relação à eternidade. Sigamos nessa direção. Parece um paradoxo a princípio. Pois não é um sentimento o que tem duração, que se espalha ao longo do tempo, como um conteúdo que preenche o tempo, e pode ao menos ser pensado espalhando-se indefinidamente? Considerando que a decisão é de todos os ocupantes mais transitórios do tempo, uma magnitude infinitesimal em extensão, inteiramente alojada no momento e irremediavelmente levada a cabo com o seu fugaz agora? E não é o sentimento o que anseia pela imortalidade, que deseja durar, que diz ao momento "Oh, detenha-se, fique!" enquanto o ato pressiona, auto-liquidando, olhando para além de si mesmo, nem mesmo querendo ficar, mais ainda, querendo acabar? O paradoxo é que no que nega a si mesmo, não no que afirma a si mesmo em relação à duração, (onde) devemos procurar pela relação – ainda indefinida – com a eternidade. Mas talvez o paradoxo contenha sua própria pista. O que tem extensão pode ter mais ou menos dela, mas deve ter um fim: a duração se alimenta do benefício da magnitude, mas também está encerrada em seus limites: seu benefício com a amplitude de um contínuo sensível é ao mesmo tempo seu confinamento – o confinamento à sua própria imanência. Dure o quanto durar, não pode ultrapassar a si mesma. Por outro lado, a divisão crítica do agora existencial, em que nasce a ação livre, tem dimensão apenas por acidente e não é medida por ele. Tanto a evanescência quanto a prolongação de sua extensão sensível são desafiadas por uma transcendência de significado que é indiferente à longa ou curta duração. Assim, pode muito bem ser que o ponto do momento, não a extensão do fluxo, seja o nosso elo com a eternidade: e o "momento" não como o *nunc stans*, o "agora que subsiste", no qual os gostos místicos se libertam do movimento do tempo, mas o momento como o motor que impulsiona esse mesmo movimento. No limiar da ação, mantendo o tempo em suspenso, mas não uma pausa do tempo, expõe o nosso ser ao atemporal e, com a vez da decisão, nos acelera para a ação e ao tempo. Recuperada rapidamente pelo movimento que atua, marca a abertura do homem à transcendência no próprio ato de comprometê-lo com a transitoriedade da situação e, nessa dupla exposição, que compõe a natureza de total preocupação, situa o agente responsável entre o tempo e a eternidade. A partir deste lugar de

nascentes sempre novas a chance de um novo começo, que sempre significa um mergulho no aqui e agora.

Assim, para dizê-lo novamente, não o que mais dura em nossa experiência, mas o que menos dura e é intrinsecamente mais adverso à duração, pode vir a ser o que liga o mortal ao imortal. A partir de seu testemunho, então, talvez possamos extrair um significado melhor do que, inadequadamente, é chamado de "imortalidade do homem", cujo sentido literal nos encontramos buscando. Vamos pelo menos prosseguir nessa expectativa e por esse sentido.

Olhar nessa direção para um conceito sustentável de imortalidade está de acordo com o temperamento moderno, que achamos tão profundamente consciente da temporalidade essencial de nosso ser, de sua referência intrínseca à situação de finitude, e tão desconfiados da possibilidade e do sentido próprio de auto-persistência sem fim. E ainda de acordo com os aspectos mais significativos, ainda que mal aplicados, nas ideias tradicionais de imortalidade. Foi o relâmpago meteórico de ação e ousadia que seriam imortalizadas pela fama mundana; a soma da vida de intenções, atos e falhas em agir, em que a retribuição em uma vida após a morte seria visitada; nosso ser moral, a partir do qual Kant considerou a imortalidade da pessoa discutível – como um postulado da razão "prática" (não uma inferência teórica). Duvidoso como o veículo da fama foi encontrado, defeituoso como a correlação do mérito temporal com a recompensa ou punição eterna, inválido como o argumento da infinita perfectibilidade e o suposto direito a ele – o aspecto da justiça como tal nessas ideias de imortalidade, como contra o argumento totalmente insustentável da substância indestrutível, ainda nos ordena uma agitação de reconhecimento pela dignidade transcendente que confere ao reino da decisão e da ação. Vamos então seguir as intimações de nossa experiência de atuação, de nossa liberdade e responsabilidade, e tomar o termo provisório de uma "imortalidade de ações" para nossa conduta em interrogar algumas das metáforas citadas, que devem ter surgido de intimações desse tipo. Desejo escolher duas das que encontramos: o "Livro da Vida" e a transcendente "Imagem".

V

O que o símbolo do Livro da Vida pode nos dizer? Na tradição judaica, significa uma espécie de livro celestial onde nossos "nomes" serão inscritos de acordo com nossos méritos: *nós* nos qualificaremos por nossas ações para sermos inscritos "para a vida", a saber, as nossas. Mas, em vez de ver as ações à luz dos

méritos, para ser contabilizado para o agente, podemos optar por vê-las como contando em si mesmas – e então adotar um conceito diferente do Livro, por meio do qual ele é preenchido com ações e não com nomes. Em outras palavras, estamos falando da possibilidade de as *próprias* ações inscreverem-se em uma memória eterna do tempo; que o que quer que seja aqui promulgado, registra, de alguma forma – além de seu registro e eventual dissipação nos padrões causais do tempo – em um domínio transcendente com regras de efeito bem diferentes das do mundo, sempre aumentando o registro inacabado do ser e mudando para sempre o ansioso saldo de seu acerto de contas. Não pode ser que, para arriscar ainda outro passo, o que acrescentamos ao registro seja de extrema relevância, não para um destino futuro nosso, de fato, mas pela preocupação com essa conta espiritual mantida ela própria pela memória unificada de coisas, e que, embora nós, agentes mortais, não tenhamos mais interesse na imortalidade à qual nossos atos se juntam, esses nossos atos e o que através deles fazemos de nossas vidas, podem ser apenas a aposta que uma eternidade indeterminada e vulnerável tem em nós? E com a nossa liberdade, que aposta precária! – Somos, então, talvez um experimento da eternidade? Nossa própria mortalidade, um empreendimento do terreno imortal consigo mesmo? Nossa liberdade, o ápice das chances e riscos do empreendimento?

Voltemo-nos para conselhos adicionais de outro símile, o da transcendente 'Imagem' traçada, atributo por atributo, por nossas ações temporais. Nós o encontramos na literatura gnóstica, especialmente do ramo iraniano, em várias versões.

Uma é a concepção de um duplo celestial do eu terrestre, que a alma que parte encontrará após a morte: "Vou ao encontro da minha imagem e minha imagem vem ao meu encontro: ela me acaricia e me abraça como se eu estivesse voltando do cativeiro" – uma fonte Mandeia, portanto²⁸⁵. E no belo Hino da Pérola, esse "duplo" (descrito pela primeira vez como "traje"), ao encontrar o "príncipe" que retorna, é reconhecido por ele como a imagem de si mesmo que, por sua vez, identifica-o como aquele "por quem fui criado na casa de meu pai e percebi em mim

²⁸⁵ Ginza, à esquerda, 31 (final): M. Lidzbarski (tr.), Ginzā. *Der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer*. Göttingen 1925, p. 559, 29-32. Em uma fonte Avestica, esta imagem dirige a alma assim: "Eu sou, ó juventude de bons pensamentos, boas palavras, boas ações, boa consciência, ninguém menos que a sua própria consciência pessoal... amaste a mim... nessa sublimidade, bondade, beleza... na qual eu agora te apareço "(Hadokht Nask 2.9 ff.).

como minha estatura cresceu em conformidade com seus trabalhos".²⁸⁶ De acordo com esta versão, todo mundo parece ter, assim, seu alter ego "mantido em segurança" no mundo superior enquanto trabalha lá embaixo, e seu estado, em última análise, confiado à sua responsabilidade: simbolizando o eu eterno da pessoa, cresce com suas provações e ações, e sua forma é aperfeiçoada por suas tarefas, ou então, devemos dizer, lembrando de *O Retrato de Dorian Gray*, arruinada e profanada por elas. Na perspectiva salvacionista de nossos textos, essa alternativa sinistra, mas logicamente necessária, é regularmente omitida. Lá, o encontro enquanto tal marca a conclusão bem-sucedida da jornada terrena da alma e resulta em uma fusão consumada dos dois, uma absorção mútua, uma reunião do que foi temporariamente separado.

Contudo, além dessa individualizada, existe uma versão coletiva do simbolismo da imagem, que conecta nossas ações não com a perpetuidade de nossos seres separados, mas com a consumação do eu divino. Cito um dos escritos de Mani, descoberto há trinta anos em uma tradução copta no Egito.

No final, quando o cosmos estiver sendo dissolvido, o Pensamento da Vida se reunirá e formará o seu Ser na forma da Última Imagem.²⁸⁷ [...] Com o seu Espírito Vivo, ele captará a Luz e a Vida que há em todas as coisas e edificá-las-á em seu corpo." [...] "Ele reúne em sua própria alma e forma-se na forma desta última imagem. E tu o acharás quando ele varrer e expulsar de si mesmo a impureza que lhe é estranha, mas reúne para si a Vida e a Luz que estão em todas as coisas e edificam seu corpo. Então, quando esta Última Imagem é aperfeiçoada em todos os seus membros, deve nesse momento [. . .] ser levantada fora da grande luta através do Espírito Vivo [. . .] que vem e [. . .] busca os membros [. . .] busca membros fora da [...] dissolução e do fim de todas as coisas."²⁸⁸

Levaríamos muito tempo, além dos limites deste discurso, para expor o significado dogmático preciso deste simbolismo. Deve bastar dizer que o que aqui é chamado de "a última imagem", emergindo no final dos tempos, está de acordo com a doutrina maniqueísta, construída progressivamente sobre e ao longo do processo mundial como um todo – toda a história, a da vida em geral, e a do homem

²⁸⁶ * O Hino da Pérola (ou Hino da Alma) é um poema gnóstico incluído nos Atos Apócrifos do Apóstolo Tomé: sobre texto e interpretação, cf. H. Jonas, *A Religião Gnóstica*. Beacon Press. Boston 1958, cap. 5, pp. 112-129; para bibliografia cf. *ibid.*, p. 296.

²⁸⁷ Ou: a última estátua; o copta usa a palavra grega *ἀνδριάς*.

²⁸⁸ Kephalaia V. 29, I-6; XVI. 54, 14-24: Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Bd. I: Kephalaia, I Hälfte Stuttgart, 1940.

em particular, trabalha incessantemente nisso e, na 'imagem final', restaura à sua plenitude intocada essa divindade imortal, mas transitória, chamada "Homem Primevo", cuja rendição inicial às trevas e ao perigo de se tornar tornaram o universo material possível – e necessário ao mesmo tempo. Agora, nem as razões que Mani oferece para essa rendição inicial, nem suas alternativas mais sofisticadas em outras especulações gnósticas, nem, em geral, a difamação da natureza corporal como comum a todas essas versões serão aceitáveis para a mente moderna em seu temperamento resolutamente anti-dualista – esse é um assunto relacionado ao nosso, mas muito vasto para vir à baila agora. Nem a escatologia finita, postulando um determinado objetivo e fim do tempo, satisfaz nossa convicção da continuação indefinida da mudança cósmica e nossa profunda descrença de que a mecânica disso permitiria que qualquer final dentro ou fora disso coincidissem com sua consumação. No entanto, o motivo da "imagem" total pode nos falar através dessas barreiras de doutrina e temperamento. Observemos o que nisso é potencialmente significativo para nós.

Nas transações temporais do mundo, cuja fugacidade agora é sempre engolida pelo passado, cresce uma presença eterna, seu semblante se definindo lentamente à medida que é traçado com as alegrias e sofrimentos, os triunfos e as derrotas da divindade nas experiências do tempo, que assim imortalmente sobrevivem. Não os agentes, que devem passar sempre, mas seus atos fazem parte do tornar-se divindade e formar indelevelmente sua nunca decidida imagem. O próprio destino de Deus, seu ato de fazer ou desfazer, está em jogo neste universo, a cujos propósitos desconhecidos ele devotou sua substância, e o homem se tornou o repositório eminente dessa confiança suprema e sempre desleal. Em certo sentido, ele tem o destino da divindade em suas mãos.

Isso, que pretendo que faça sentido, e como pano de fundo hipotético, de fato metafísico, pode validar esses sentimentos subjetivos sobre uma questão eterna que experimentamos no chamado da consciência, em momentos de decisão suprema, no compromisso total da ação, e mesmo na agonia do remorso – e estes podem muito bem ser os únicos sinais empíricos de um lado imortal do nosso ser, que nossa consciência crítica atual estará, todavia, pronta para considerar como evidência.

VI

Mas em que metafísica completa tal hipotético fragmento se encaixaria?

Como às vezes não posso evitar fazê-lo, permito-me à licença da ignorância, que nesses assuntos é nossa sina, e o veículo do mito ou da imaginação confiável, que Platão admitiu, faz me tentar a pensar como estes.

No começo, por razões incognoscíveis, o fundamento do ser, ou o Divino, escolheu entregar-se à chance e ao risco e à infinita variedade do devir. E foi totalmente assim: embarcando na aventura do espaço e do tempo, a divindade não detinha nada de si mesma: nenhuma parte independente ou intacta permaneceu para dirigir, corrigir e, em última análise, assegurar o tortuoso trabalho de seu destino na criação. Nesta imanência incondicional, o temperamento moderno insiste. Isso é sua coragem ou desespero; em qualquer caso, sua amarga honestidade, levar nosso ser-no-mundo a sério: ver o mundo como abandonado a si mesmo, suas leis tais a não permitir interferência e o rigor de pertencermos a ele como algo não suavizado pela providência extramundana. O mesmo postula nosso mito pelo ser de Deus no mundo. Não, contudo, no sentido da imanência panteísta: se o mundo e Deus são simplesmente o mesmo, o mundo em cada momento e em cada estado representa Sua plenitude, e Deus não pode nem perder nem ganhar. Em vez disso, para que, em ordem, o mundo pudesse ser, e ser por si mesmo, Deus renunciou ao seu próprio ser, despojando-se de sua divindade – para recebê-lo de volta da odisseia do tempo, carregada com a colheita casual da experiência temporal imprevisível: transfigurada ou possivelmente até desfigurada por ela. Em tal perda de si-mesma da integridade divina em prol do devir sem preconceitos, nenhuma outra presciência pode ser admitida a não ser a das *possibilidades* que o ser cósmico oferece em seus próprios termos: a estes, Deus comprometeu sua causa, apagando-se para o mundo.

E pelos aeons²⁸⁹ a causa de Deus está segura nas mãos lentas do acaso e da probabilidade cósmica – enquanto todo o tempo podemos supor que uma lembrança paciente das variações da matéria se acumule em um acompanhamento cada vez mais expectante da eternidade para os trabalhos do tempo – uma hesitante emergência da transcendência da opacidade da imanência.

E então a primeira agitação da vida, uma nova linguagem do mundo: e com ela uma tremenda aceleração da preocupação no reino eterno e um salto repentino

²⁸⁹ Aeons, na mitologia gnóstica, é cada uma das entidades emanadas de Deus, geralmente em pares.

no seu crescimento em direção à recuperação de sua plenitude. É o acidente mundial pelo qual a divindade eminente havia esperado e com o qual sua participação pródiga começa a mostrar sinais de ser redimida. Desde a infinita onda de sentimentos, sensações, esforços e ações, que cada vez mais variados e intensos se elevam acima dos limites da matéria, a eternidade ganha força, preenchendo conteúdo após conteúdo de auto-afirmação, e o Deus despertando pode pela primeira vez anunciar a criação sendo boa.

Mas observe que, junto com a vida, veio a morte, e que a mortalidade é o preço que a nova possibilidade de ser teve de pagar por si mesma. Se a permanência fosse o ponto, a vida não deveria ter começado em primeiro lugar, pois em nenhuma forma possível isso pode corresponder à durabilidade dos corpos inorgânicos. Trata-se de um ser essencialmente precário e corruptível, uma aventura na mortalidade, que obtém da matéria duradoura em seus termos – os termos curtos do organismo metabolizador – as carreiras finitas e emprestadas dos eus individuais. No entanto, é precisamente através do breve sentimento de si mesmo, do fazer e do sofrimento como indivíduos finitos, com o tom de consciência aumentado pela própria pressão da finitude, que a paisagem da terra divina explode em cores e a divindade passa a experimentar a si mesma. Se, então, a mortalidade é a própria condição da individualidade separada que, no instinto de autopreservação, se mostra tão valorizada em todo o mundo orgânico, e se o rendimento dessa mortalidade é o alimento da eternidade, não é razoável exigir para seus executores designados, os auto-afirmativos eus, imortalidade. O instinto de autopreservação de fato reconhece isso, pois ele implica a premissa da extinção no seu esforço contínuo para evitá-la a cada momento.

Note também que, com a inocência da vida antes do advento do conhecimento, a causa de Deus não pode dar errado. Seja qual for a variedade que a evolução traz, ela se agrega às possibilidades de sentir e agir, e assim enriquece a auto-experiência do fundamento do ser. Cada nova dimensão de resposta mundial aberta em seu curso significa outra modalidade para Deus experimentar sua essência oculta e descobrir-se através das surpresas da aventura mundial. E toda a colheita de sua ansiosa labuta, brilhante ou escura, aumenta o tesouro transcendente da eternidade vivida temporalmente. Se isto é verdade para o amplo espectro da diversidade como tal, é ainda mais verdadeiro para a elevação do tom e a paixão da vida que acompanham o crescimento gêmeo da percepção e da mobilidade nos

animais. A avidez cada vez mais aguçada do apetite e do medo, do prazer e da dor, do triunfo e da angústia, do amor e até mesmo da crueldade – sua vantagem mesma é o ganho para a divindade. Sua incidência incontável, mas nunca embotada – daí a necessidade da morte e do novo nascimento – fornece a temperada essência a partir da qual a cabeça de Deus se reconstitui. Tudo isso, a evolução fornece na mera luxúria de seu jogo e na severidade de seu estímulo. Suas criaturas, realizando-se simplesmente em busca de suas vidas, reivindicam o empreendimento divino. Até mesmo o sofrimento delas aprofunda a plenitude da sinfonia. Assim, neste flanco do bem e do mal, Deus não pode perder no grande jogo evolutivo.

Tampouco pode ganhar totalmente no refúgio de sua inocência, e uma nova expectativa cresce nele em resposta à direção que toma gradualmente a deriva inconsciente da imanência.

E então ele treme quando o impulso da evolução, levado por seu próprio ímpeto, passa o limiar onde a inocência cessa e um critério inteiramente novo de sucesso e fracasso se apodera do empreendimento divino. O advento do homem significa o advento do conhecimento e da liberdade, e com este dom supremamente duplo a inocência de um mero sujeito da vida auto-realizada, deu lugar à responsabilidade sob a disjunção do bem e do mal. Para a promessa e risco dessa ação, a causa divina, finalmente revelada, se encontra daqui em diante comprometida; e seu problema treme na balança. A imagem de Deus, iniciada de modo hesitante pelo universo, por tanto tempo trabalhada – e deixada indecisa nas espirais largas e então estreitas da vida pré-humana – passa com essa última reviravolta e com uma aceleração dramática do movimento, na precária confiança do homem, a ser completada, salva ou arruinada pelo que ele fará a si mesmo e ao mundo. E neste impacto impressionante de seus atos no destino de Deus, na própria complexidade do ser eterno, está a imortalidade do homem.

Com o aparecimento do homem, a transcendência se despertou para si mesma e doravante acompanha seus feitos com o suspiro de suspense, esperando e acenando, regozijando-se e sofrendo, aprovando e franzindo a testa – e, eu diria, fazendo-se sentir mesmo sem intervir na dinâmica de sua cena mundana: pois não pode ser que, pelo reflexo de seu próprio estado enquanto oscila com o registro do homem, o transcendente lance luz e sombra sobre a paisagem humana?

VII

Tal é o mito provisório que eu gostaria de acreditar 'verdadeiro' – no sentido em que o mito pode acontecer de esboçar uma verdade que é necessariamente incognoscível e mesmo, em conceitos diretos, inefável, ainda que, por insinuações à nossa experiência mais profunda, reivindica nossos poderes de dar conta indireta disso em imagens revogáveis, antropomórficas. A metafísica deve ousar usar esse meio, reconhecidamente traiçoeiro, com todos os seus riscos; mais ainda por seu atual exílio das bases do conhecimento por decreto crítico e positivista. Eu pelo menos me senti atraído por esse meio pela primeira vez sob a restrição da tarefa não buscada; e deixei que a insistência de sua pretensão, de que a filosofia mesmo em seu desamparo não deve negar, seja minha desculpa – a desculpa de minha audácia, mas igualmente de minha tartamudez.

Para continuar, então, na mesma veia especulativa, seguem certas conclusões éticas da metafísica que meu mito esboçou. A primeira é a importância transcendente de nossos atos, de como vivemos nossas vidas. Se o homem, como diz nosso conto, foi criado "para" a imagem de Deus, em vez de "a" sua imagem, se nossas vidas se tornam linhas no semblante divino, então nossa responsabilidade não é definida apenas em termos mundanos, que muitas vezes são inconsequentes o suficiente, mas se inscreve em uma dimensão onde a eficácia segue normas transcausais da essência interna. Além disso, à medida que a transcendência cresce com a colheita terrivelmente ambígua dos atos, nosso impacto na eternidade é para o bem e para o mal: podemos construir e podemos destruir, podemos curar e podemos ferir, podemos nutrir e podemos deixar à míngua a divindade, podemos aperfeiçoar e podemos desfigurar sua imagem – e as cicatrizes de uma são tão duradouras quanto o brilho da outra. Assim, a imortalidade de nossos atos não é motivo de vã alegria – o que, na maioria das vezes deve ser desejado é antes que eles não deixem vestígios. Mas isso não é concedido: eles traçaram sua linha. Não, no entanto, como destino do indivíduo. O indivíduo é por natureza temporal, não eterno; e a pessoa em particular, curador mortal de uma causa imortal, tem o desfrute da individualidade para o momento do tempo como meios pelo qual a eternidade se abre às decisões do tempo. Tais como são decretados no devir, isto é, como transitórios, eles constituem o jogo pessoal da eternidade. Assim é que, nas ocasiões irrepetíveis de vidas finitas, a questão deve ser decidida vez após vez: a

duração infinita diminuiria o sentido da questão e roubaria a ocasião de seu apelo urgente.

Tampouco, para além desta consideração ontológica, o homem tem uma reivindicação moral ao dom da imortalidade. Aproveitando o gozo da individualidade, ele endossou os termos em que esta é oferecida e, em vez de tê-la como título, deve agradecer pela concessão da existência como tal – e por aquilo que tornou isso possível. Pois *não há necessidade alguma de existir um mundo*. Porque existe algo em vez de nada – essa questão irrespondível da metafísica deveria nos proteger de tomar a existência por um axioma, e sua finitude por uma falha nela ou uma redução de seu direito. Mais exatamente, o fato da existência é o mistério dos mistérios – que nosso mito tentou refletir em um símbolo. Ao renunciar à sua própria inviolabilidade, o fundamento eterno permitiu que o mundo existisse. A essa renúncia, toda criatura deve sua existência e, com ela, recebeu tudo o que há para receber do além. Tendo-se dado todo ao mundo porvir, Deus não tem mais para dar: cabe ao homem dar a ele agora. E ele pode se assegurar disso, nos modos de sua vida, caso isso não aconteça, ou não aconteça com muita frequência, e não por sua conta, que se "*arrependeu o Senhor*"²⁹⁰ de ter criado o mundo. Este pode muito bem ser o segredo dos “trinta e seis justos” a quem, de acordo com a tradição judaica, o mundo nunca faltará²⁹¹: que com o valor superior do bem sobre o mal, que, esperamos, obtenha na não-causal lógica das coisas, sua santidade oculta possa exceder uma infinita culpa, corrigir o equilíbrio de uma geração e assegurar a serenidade do reino invisível.

Mas essa serenidade, ou seu contrário, é importante para nossa vida na Terra? Isso lhe toca? Deixe-me juntar a esta questão outra, em conclusão da minha tateante jornada. E quanto àqueles que nunca puderam inscrever-se no Livro da Vida com ações boas ou más, grandes ou pequenas, porque suas vidas foram interrompidas antes que tivessem sua chance, ou sua humanidade foi destruída em degradações tão cruéis e tão profundas que nenhuma humanidade pode sobreviver? Estou pensando nas crianças de Auschwitz, queimadas e intoxicadas com gás, nos desfigurados e desumanizados fantasmas dos campos e em todas as outras inúmeras vítimas dos outros holocaustos provocados pelo homem do nosso tempo. Entre os homens, os seus sofrimentos serão brevemente esquecidos, e seus nomes ainda mais

²⁹⁰ Gen. 6:6-7.

²⁹¹ Sanhedrin 97 b; Sukkah 45 b.

cedo. Outra chance não é dada a eles, e a eternidade não tem nenhuma compensação pelo que foi perdido no tempo. Estariam eles, então, excluídos de uma imortalidade que até mesmo seus torturadores e assassinos obtêm porque podem *agir* – de maneira abominável, mesmo *responsável*, deixando assim sua sinistra marca na face da eternidade? Isso eu me recuso a acreditar. E gosto de acreditar nisso: que havia pranto nas alturas pelo desperdício e pela espoliação da humanidade; que um gemido respondeu ao crescente grito de sofrimento ignóbil e ira – o terrível erro cometido contra a realidade e possibilidade de cada vida tão cruelmente vitimizada, cada qual uma tentativa frustrada de Deus. "A voz do sangue de teu irmão clama a mim desde a terra" – não deveríamos acreditar que o imenso coro de tais gritos que se levantou em nossa vida agora paira sobre nosso mundo como uma nuvem escura, triste e acusadora? Que a eternidade olha para baixo, para nós, com um olhar severo, ferido e perturbado em suas profundezas? – E talvez nem sequer notemos isso? Se a simpatia secreta que conecta nosso ser com a condição transcendente funciona em ambos sentidos (como de alguma forma deve ser, ou então não haveria nem mesmo aquele testemunho interior para invocar, no qual todo nosso argumento para o eterno foi fundamentado), então, sempre haverá alguma ressonância dessa condição nas nossas – às vezes sentida, embora na maioria das vezes não, e presentemente percebida, talvez, como certo mal-estar geral, no profundo transtorno da mente contemporânea. As coisas humanas não prosperam em nossas mãos. A felicidade escapa à nossa busca, e isso significa zombar de nossa necessidade desesperada. Não poderia ser que, superinduzida em direção a vários níveis, mas nunca explicando completamente as causas a partir do interior de nossa existência histórica, também a perturbação da ordem transcendente, a qual temos causado, reverbere dessa maneira na disposição espiritual dos homens – e, portanto, o temperamento moderno, paradoxalmente, deve, ele próprio, refletir a imortalidade que repudia? Seria apropriado - mais não ousa dizer - se os massacrados tivessem essa participação na imortalidade e, por conta deles, um grande esforço fosse requerido aos viventes para tirar a sombra de nossa frente e ganhar para a posteridade uma nova chance de serenidade, restaurando-a para o mundo invisível.

Mas mesmo que não seja sua sombra, certamente a sombra da bomba está lá para nos lembrar que a imagem de Deus está em perigo como nunca antes, e em termos mais inequívocos e terrestres. Que nesses termos uma questão eterna está em jogo juntamente com a temporal, esse aspecto de nossa responsabilidade pode

ser nossa proteção contra a tentação da aquiescência fatalista ou a pior traição, à la “*après nous le deluge*”. Nós literalmente seguramos em nossas vacilantes mãos o futuro da aventura divina e não devemos falhar com Ele, mesmo que falhemos conosco.

Assim, na penumbra ao final de nossa errância, podemos discernir uma dupla responsabilidade do homem: uma em termos de causalidade mundana, pela qual o efeito de sua ação se estende por um período maior ou menor em um futuro, onde eventualmente se dissipa; e outra simultânea em termos de seu impacto no reino eterno, onde nunca se dissipa. A primeira, com nossa previsão limitada e a complexidade das coisas mundanas, está à mercê demais da sorte e do acaso; a outra segue normas conhecidas que, nas palavras da Bíblia²⁹², não estão longe de nossos corações. Pode até haver, como indiquei, inclusive, uma terceira dimensão para nossa responsabilidade, em termos da maneira impalpavelmente recíproca na qual a Eternidade, sem intervir no curso físico das coisas, comunicará seu estado espiritual como um humor penetrante a uma geração que terá de viver com isso.

Mas os dois primeiros são mais do que suficientes para nos convocar à nossa tarefa. Embora o mais além não seja nosso, nem a recorrência eterna do aqui, podemos ter a imortalidade no coração quando, em nosso breve lapso, servimos a nossos ameaçados negócios mortais e ajudamos o Deus imortal que sofre.

Fim.

²⁹² Deut. 30:14.

11

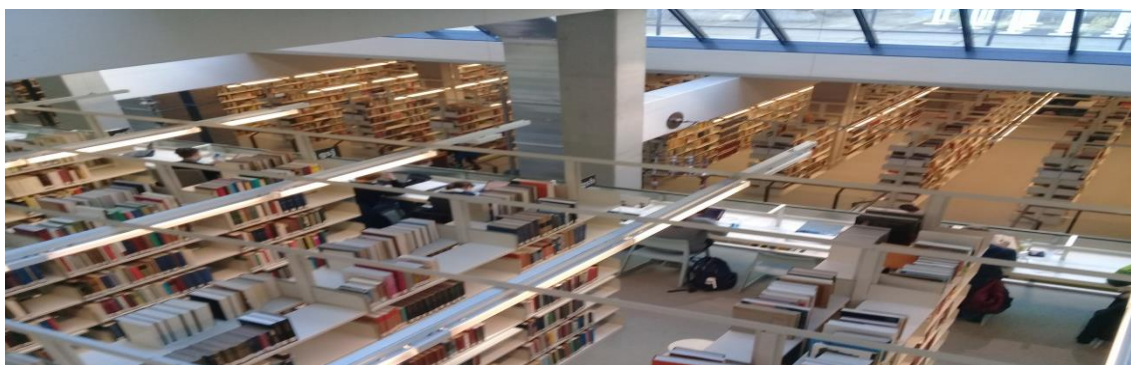
Documentos: Imagens da estadia do pesquisador na Alemanha, em janeiro e fevereiro de 2020 e cópias de fotografias do Hans Jonas Archiv

Universität Konstanz

1.Konstanz Universität, Baden-Württemberg.



2.Bibliothek, Lounge Central.



3.Bibliothek, Philosophie und Philologie.

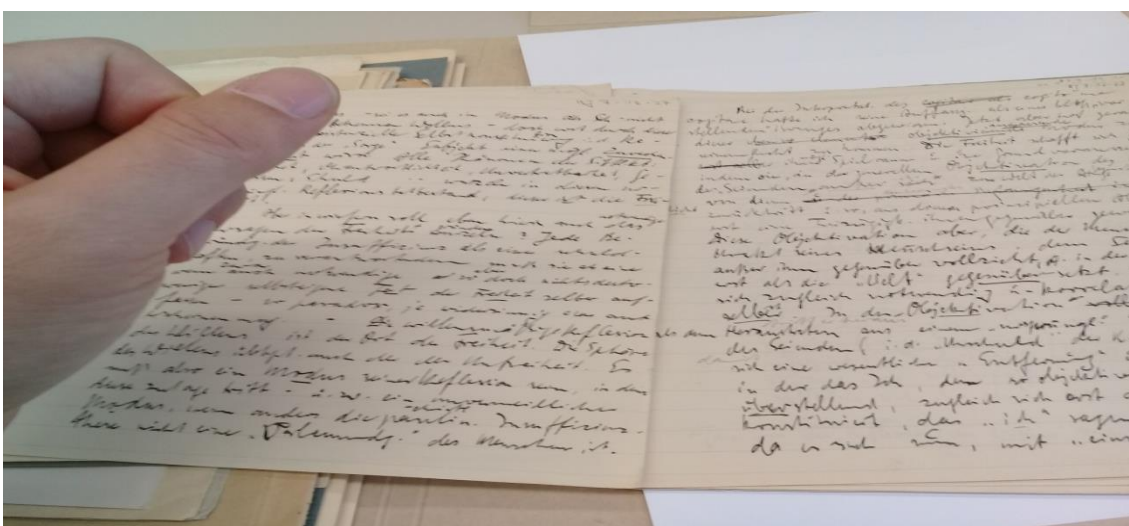


4. Universidade de Konstanz, Prédio Central.

Arquivo Hans Jonas



5. Prof. Jochen Dreher. Diretor do Arquivo, incansável, em uma das dezenas de sessões do semestre de inverno 2019/2020.



6. Anotações de Jonas referentes ao seminário de Heidegger sobre Aristóteles, 1925.



7. Pasta da Gestapo sobre Jonas, com documentos variados, desde o final dos anos 30.

Geldkonto mit laufende Kündigungspfecht, Zinssatz 4%
mit dem Namen: Eltonal was oder Ha...

Herrn
Prof. Dr. Hans Jonas
9 Meadow Lane
New Rochelle N.Y. 10805

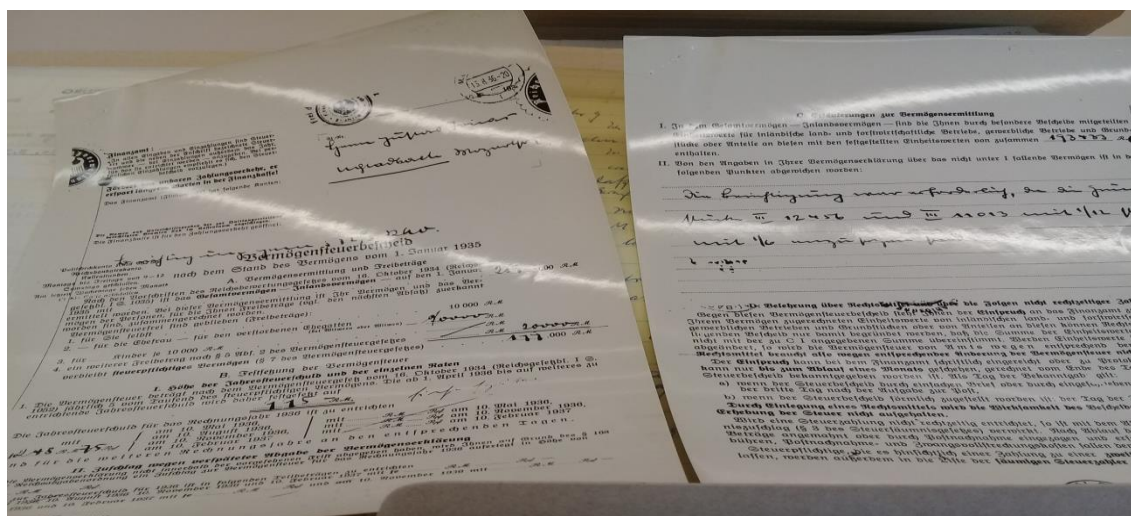
6709

DEUTSCHE BANK
AKTIENGESELLSCHAFT
FILIALE MÜNCHENGLADBACH
POSTANSCHRIFT: 4050 Mündengladbach, Postfach 142
GESCHÄFTSRÄUME: Bismarckplatz 1-3
FERNSPRECHER: 2 35 51
POSTKASSE-KONTOS: Köln 29 65 - LIZB-GIROKONTOS: 365/7

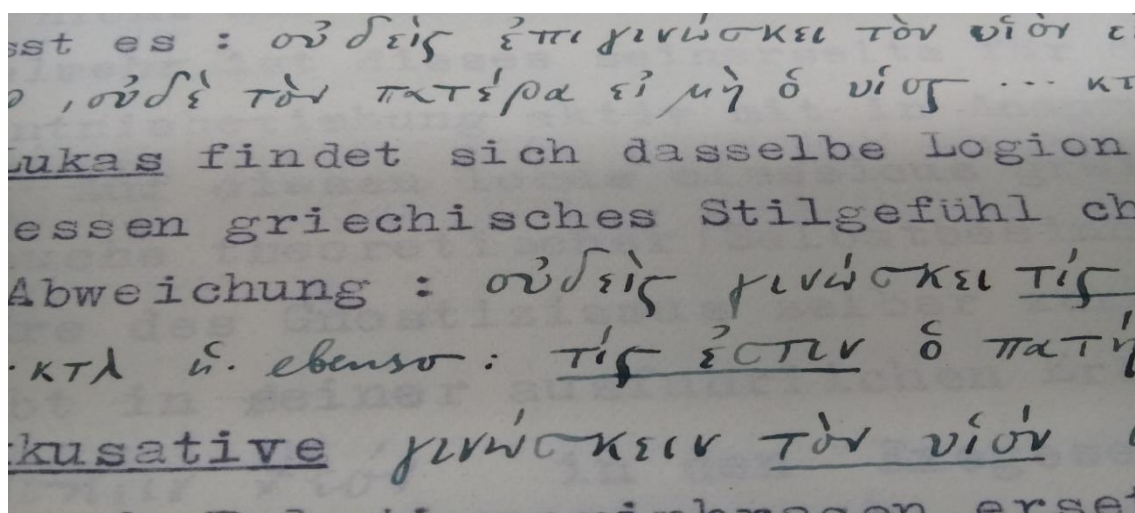
TAGESAUZUG
Auf Ihrem Konto nahmen wir heute folgende Buchungen vor. Wir bitten Sie, den Auszug bei Empfang zu prüfen und uns von etwaigen Unstimmigkeiten unverzüglich zu unterrichten. Gestalteten Sie Schecks (außer über Schecks auf uns) und Wechsel senden wir unter dem banküblichen Vorbehalt.

Text	Scheck-Nr. auf Posten	Beleg-Nr.	Wert	Soll	DEUTSCHE MARK	Haben	SALDO: So - Soll, Ha - Haben
			406.4	9	6	1.994,10	14.772 12.771

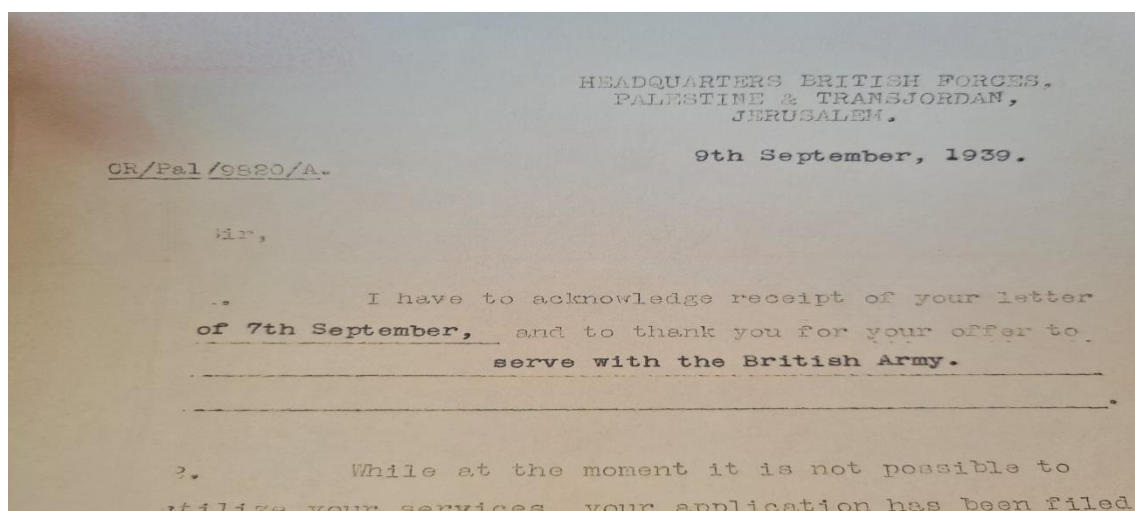
8. Ressarcimento do Governo Alemão a Jonas, pelo confisco das fábricas de seu pai nos anos 30.



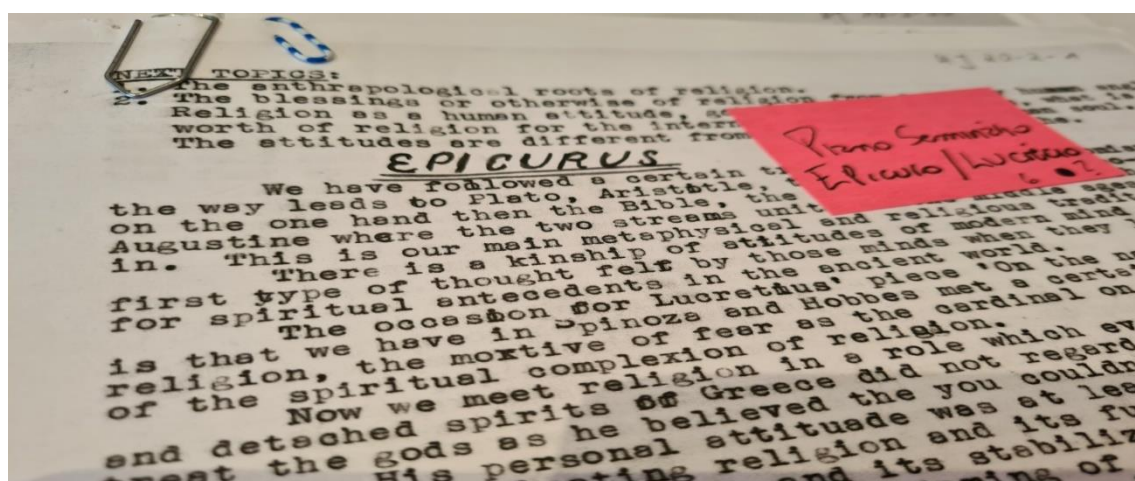
9. Idem, documentos sobre o ressarcimento.



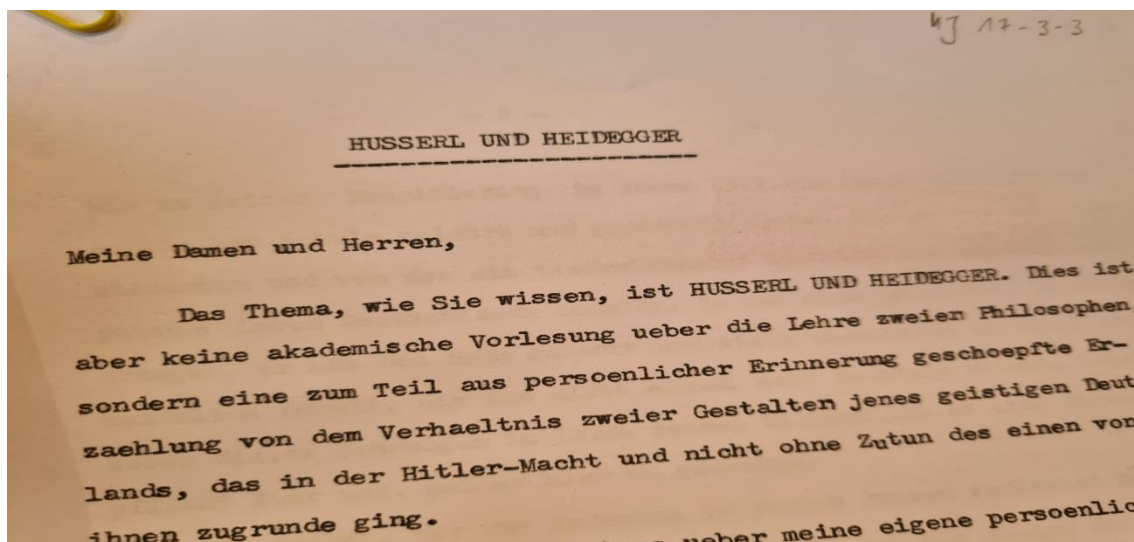
10. Anotações esparsas, em grego e alemão, da época de estudante, 1921/1928.



11. Carta do Exército Britânico em resposta ao pedido de alistamento de Jonas, 1939.



12. Plano de Seminário sobre Epicuro e Lucrécio.



13. Conferência inédita sobre Husserl e Heidegger

Fotos do Arquivo / **HJ 24.18** - Fotoalbum 1930-1973.

(Fotografia de Fotografias. Reproduzidas e citadas com a permissão dos Arquivos Filosóficos da Universidade de Konstanz, Todos os direitos reservados)



14. Fotos dos anos 30 e 40.



15. Foto na Palestina (menor) , e já mais velho nos Estados Unidos, entre 1940 e 1950.



16. Fotos de família enviadas por Heidegger para Jonas, anos 30.

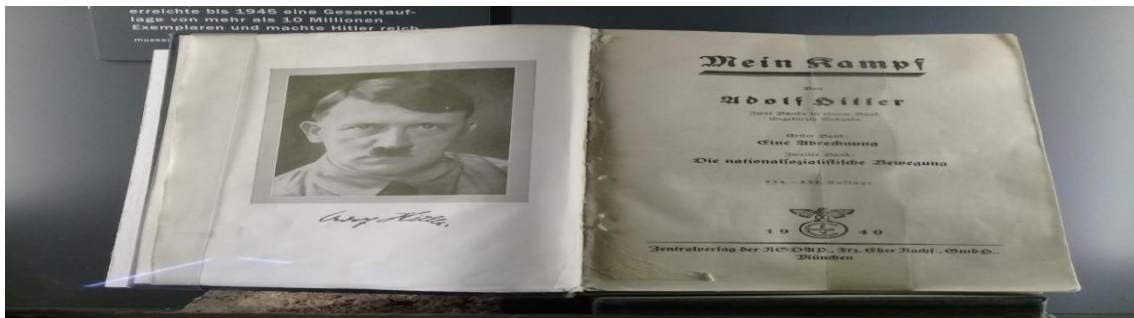
Nuremberg, 1941



17. Cartaz da SS, Dokumentationszentrum Reichsparteitagsgelände.



18. Foto Dokumentationszentrum Reichsparteitagsgelände, Desfile em Nuremberg, 1941.



19. “Mein Kampf”, 1940, Dokumentationszentrum Reichsparteitagsgelände, Nuremberg.



20. KongressHall, Nuremberg, 2020. Sede das Convenções Nazistas, 50.000 pessoas.

Bibliotecas com documentação farta sobre Hans Jonas e da Alemanha entreguerras.



21. Universitätsbibliothek Freiburg



22.Jacob-und-Wilhelm-Grimm-Zentrum, Bliothek der Humboldt Universitat Berlin.



23.Biblioteca do Centro de Documentação, Topographie des Terrors Zentrum.



24.Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

25. Berlim, 1945, quase uma ruína grega,
Foto na entrada museu Topographie des Terrors.



26. O autor.

FIM.