

EM BUSCA DE UMA EPISTEME: REFLEXÕES HERMENÊUTICAS A PARTIR DE HANS JONAS

IN SEARCH OF AN EPISTEME: HERMENEUTIC REFLECTIONS FROM HANS
JONAS

Francisco Vale Lima¹
Cléver Luiz Fernandes²

Resumo: Trata do desafio epistêmico enfrentado por Hans Jonas para ressignificar tanto a noção de vida quanto de natureza para que, por meio de tal ressignificação, possa edificar sua teoria da responsabilidade. Para tanto, elabora uma análise das concepções clássica e moderna da ideia de teoria, além de recorrer ao mito como chave hermenêutica. Neste último caso, para referendar a proposta de Jonas, recorreremos à elaboração hermenêutica heideggeriana acerca da palavra poética, por ser dotada da verdade não-limitante do ser e, por isso, a única capaz de intuí-lo em seus múltiplos e infintos sentidos.

Palavras-chave: Episteme. Hermenêutica. Mito. Teoria.

Abstract: This article deals with the epistemic challenge faced by Hans Jonas in reframing both the notion of life and the notion of nature so that, through this reframing, he can build his theory of responsibility. To this end, he analyzes the classical and modern conceptions of the idea of theory, as well as using myth as a hermeneutic key. In the latter case, in order to back up Jonas' proposal, we turn to Heidegger's hermeneutic elaboration of the poetic word, since it is endowed with the non-limiting truth of being and, therefore, the only one capable of intuiting it in its multiple and infinite meanings.

Keywords: Episteme. Hermeneutics. Myth. Theory

1 Apontamentos jonasianos acerca da ideia de teoria: entre o clássico e o moderno

Hans Jonas assume como meta filosófica a superação do “dualismo secreto” que dominou o pensamento filosófico ocidental, balizando-o e conduzindo-o a consequências que,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) professor-adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: fidescaritas@hotmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); docente da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: cléver.fernandes@ufma.br.

por fim, demonstraram-se danosas, sendo que a principal delas consistiu no niilismo axiológico em relação à natureza, dado que a partir de tais ontologias, a natureza foi esvaziada de sentido e de valor (excetuando-se aqui o valor de usufruto). De sorte que, para empreender sua luta contra tal dualismo, Jonas precisou enfrentar (dentre muitos outros) uma série de problemas epistêmicos oriundos daquela concepção dual da realidade para, por fim, apresentar sua proposta de ressignificação epistêmico-axiológica da natureza.

Para realizar tal intento convinha que o filósofo, em primeiro lugar, apresentasse as falhas presentes naquela concepção dual da realidade (cuja matriz está no gnosticismo, e que foi radicalizada com o advento do niilismo moderno). O que ele fez quando apresentou as incoerências advindas tanto do panmecanicismo cartesiano³ quanto do suposto utilitarismo baconiano⁴. Essas críticas epistêmicas encontram-se difusas ao longo de todo o *corpus* que compõe a obra jonasiana. Contudo, elas se tornam mais contundentes no capítulo 10 de seu *Princípio Vida* (2004), que trata “Do uso prático da teoria”, em que o filósofo contrapõe a visão aristotélica à baconiana (e, por conseguinte, ao pensamento moderno) acerca de quais sejam os fins da ciência e qual a função da teoria na consecução de tais fins.

Nesse sentido, o filósofo inicia o texto supramencionado citando Tomás de Aquino em sua releitura aristotélica acerca da classificação das ciências em práticas e teóricas. Segundo o doutor angélico, as ciências práticas existem em função de uma obra a ser executada, ao passo que as teóricas existem em função delas mesmas, pois visam à saciação dos prazeres do espírito. Por isso, as ciências teóricas são tanto boas quanto honrosas, enquanto as práticas são apenas valiosas. De modo contrário a tal pensamento, situa-se a posição de Francis Bacon. Para esse, os verdadeiros fins da ciência não estão na especulação, na saciação dos prazeres do espírito, mas na construção de obras de efeitos práticos, que resultem em melhorias para a vida dos humanos. Em seu *Novum organum* afirma literalmente que “A verdadeira e legítima meta das ciências é de dotar a vida humana de novos inventos e recursos” (Bacon, *Novum Organum*, I, LXXXI), isso porque, para ele, os frutos e as invenções seriam as provas garantidoras das verdades que as ciências afirmam, assumindo clara oposição à filosofia grega (especialmente a de matriz aristotélica). Nesse sentido, é ilustradora a afirmação:

Ora, de toda essa filosofia dos gregos e todas as ciências particulares delas derivadas, durante o espaço de tantos anos, não há um único experimento de que se possa dizer que tenha contribuído para aliviar e melhorar a condição humana, que

³ Dada a leitura cartesiana estritamente mecânica da realidade.

⁴ Compreendido aqui a partir da concepção utilitária do saber empreendida por aquele filósofo.

seja verdadeiramente aceitável e que se possa atribuir às especulações e às doutrinas da filosofia (Bacon, *Novum Organum*, I, LXXXIII).

Ao estabelecer o contraponto acima descrito, Jonas afirma que os dois pensadores certamente estão se referindo a tipos diferentes de ciências. Tomás de Aquino, com base na visão aristotélica, trata da superioridade das ciências “teóricas” em relação às práticas. Aquelas se relacionam com as coisas imutáveis e eternas (os primeiros princípios e as formas inteligíveis do ser). Pelo fato de serem imutáveis, só podem ser contempladas. Por isso, são teoria (*theoría* em sentido aristotélico⁵). Já as ciências “práticas” não são “teoria” e sim “arte”, pois tratam do conhecer e do planejar a modificação do que é mutável. Esse conhecer, por suposto, surge da experiência e não da teoria ou da razão especulativa.

Nesse sentido, a utilidade prática da teoria consiste no poder que essa possui de iluminar o usuário de modo que ele possa usar aquelas artes com sabedoria. É exatamente a isso que Aristóteles (*Ética a Nicômaco*. X, 8, 1178b, 5) se refere quando afirma que “[...] enquanto homem que vive no meio de outros homens, ele [o homem que contempla a verdade] escolhe a prática de atos virtuosos: por conseguinte, necessita também de coisas que facilitam a vida humana”. Contudo, fica claro que essa utilidade prática da teoria é uma atividade de segunda ordem na aplicação da mesma em relação às necessidades humanas, visto que sua função primordial é servir como atividade constante do próprio pensamento.

Já no esquema baconiano, são as necessidades humanas que ocupam o primeiro lugar no *télos* existencial da teoria. E como a arte é a forma humana de enfrentar e dominar a necessidade, convém que ela seja de natureza prática. Isso exigiria, por certo, uma revisão da ciência especulativa até então vigente, de modo que ela fosse posta a serviço da prática. Por isso, afirmava que a essência da teoria deveria ser modificada, de modo que viesse a fornecer esboços ou instruções para a invenção de artes. Esse caráter inventivo, na verdade, deveria se configurar como seu *télos*, sua razão de existir. Ela continuaria a desfrutar do *status* de teoria, visto que continuaria a ser *descoberta* e *explicação racional* das causas primeiras e das leis gerais e continuaria a ter como objeto tanto a natureza das coisas como o todo da natureza mesma.

⁵ Aqui a teoria assume a conotação de especulação ou vida contemplativa (*bíos theoretikós*), o conhecimento como ideal de vida. Como nos afirma Aristóteles “[...] em primeiro lugar essa atividade [a vida contemplativa] é a melhor (pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como os objetos da razão são os melhores dentre os objetos cognoscíveis); e, em segundo lugar, é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. X, 7, 1177a, 20). Ou seja, é a vida contemplativa ou da teoria a única capaz de conduzir retamente o homem à plena felicidade por se ocupar dos objetos mais nobres pois trata da contemplação da verdade, única ação que pode ser desejada por si mesma já que dela decorrem todas as outras atividades.

O fato de defender uma dimensão instrucional/inventiva da teoria se daria pelo fato de que ela compreende o funcionamento da natureza, ou seja, compreende como opera a “natureza em ação”. Essa ciência da natureza em ação é uma mecânica e uma dinâmica da natureza. Para tal ciência, Galileu e Descartes forneceram as condições especulativas e os métodos de análise e síntese. Em suma, realizaram a fusão entre teoria e prática idealizada por Bacon. Ora, todo uso da teoria tem como fim tanto conservar quanto melhorar a vida. Bacon reformula tais fins assumindo um caráter negativo: evitar a destruição e superar a miséria. Com essa leitura negativa do uso da teoria, Bacon dota o conhecimento de urgência física e moral.

Contudo, exatamente por conta deste assento negativo apresentado por Bacon, é possível encontrar um terreno comum em que o filósofo inglês e Aristóteles dialoguem. Já que conservar a vida se correlaciona com o acento negativo baconiano de prevenção da destruição; ao passo que melhorar a vida e superar a miséria dizem respeito à vida boa, e a conservação da vida boa é o que se pode chamar de felicidade. Então, o *para quê* referente ao uso da teoria tem como resposta a felicidade. Mas, indaga Jonas, felicidade de quem? Para Bacon, da humanidade; já Aristóteles responderia que seria para o sujeito que conhece (já que o conhecimento beneficia a alma de quem conhece). Em ambos os casos se tem, então, um benefício supremo do conhecimento teórico.

Porém, para Aristóteles só tem sentido usar o efeito enobecedor da teoria se ela for aplicada aos objetos mais nobres. Aliás, a condição para que exista uma teoria é que tais objetos existam. Sendo assim, a teoria modifica o estado do sujeito que a contempla de modo tal que, ao possuí-la, por seus efeitos (neste caso a sabedoria), o sujeito já a utiliza em ato contínuo. Assim, a posse e o uso da teoria são a mesma coisa. Mas, embora a sabedoria possa orientar o sujeito ao bem viver, o que requer saber lidar também com as coisas do cotidiano, ela não tem como fim primeiro a ampliação do poder do humano sobre as coisas comuns, deixando sem alteração o reino da necessidade.

Para Bacon, ao contrário de Aristóteles, a utilidade do conhecimento consiste nos frutos que ele produz em nosso convívio com as coisas comuns. Para tanto, esse conhecimento deve ter como objeto aquelas coisas ordinárias. Não se trata aqui apenas de uma nova visão sobre o conhecimento, mas da emergência de uma nova concepção de natureza. Ora, já que conhecer é poder⁶, então aquele que conhece subjuga o objeto

⁶ A esse respeito, Francis Bacon afirma: “Pois é absolutamente certo que ninguém que deixe de levar em conta essas coisas, por ínfimas e insignificante que sejam, conseguirá e poderá exercer domínio sobre a natureza” (Bacon, *Novum Organum*. I, CXXI).

conhecido. Nesse caso, a partir da relação homem-natureza, o conhecedor possui todo poder, dado que apenas ele conhece. Enquanto isso, à natureza (objeto conhecido, subjugado) resta a condição de serva. O domínio humano sobre a natureza proveniente de seu conhecimento acerca do funcionamento das regras da mesma se dá por conta de sua atividade espiritual. É exatamente por ser detentor de tal dimensão que o humano possui plena dignidade diante da realidade natural desespiritualizada⁷, dado que ela é ignorante, por isso, podendo ser subjugada sem que tal ato incorra em qualquer desvio moral.

Ao exercer seu poder de mando, portanto de uso, tal poder exige que seja ele utilizado cada vez mais, visto que o poder só se efetiva mediante sua aplicação, o que implica em dizer que quanto mais ele é utilizado, mais exige que o seja. Nesse sentido, é a possibilidade e a atualidade do uso do poder que garante sua existência ontológica. Ora, a própria natureza é um sistema de poder. Por isso, na relação homem-natureza a questão está no limiar entre dominar ou ser dominado por uma natureza que não é nobre (dado que desespiritualizada), dessemelhante ao humano (dado que ele não se reconhece nela) ou sábia (visto que não possui conhecimento, uma vez que não possui causas finais).

2 Contribuições heideggerianas para o desafio epistêmico jonasiano

Vimos que a ciência moderna prende os indivíduos num círculo hermenêutico do qual, por sua própria configuração, não consegue apresentar as formas de libertação de tal situação. Nesse sentido, parece-nos que Jonas, ao vislumbrar tal diagnóstico, a partir de Heidegger, busca outras linguagens que possam melhor revelar ao ser. É aí que a linguagem mítica parece ter seu lugar na obra jonasiana. Visto que tal linguagem poética é criadora e, como a compreensão do ser não se limita ao jogo de compreensões dos entes, por ser ele transcendente em relação ao ente, e ser seu fundamento enquanto horizonte de reificação historial, comunica-se com o humano por meio de uma linguagem não-limitadora, mas aberta, criativa e criadora de sentidos e de significados, como ele próprio é. A palavra poética é, portanto, dotada da verdade não-limitante do ser, a única capaz de intuí-lo em seus múltiplos e infintos sentidos. Por isso, o poeta em Heidegger vive suspenso entre a realidade celeste e a

⁷ Este processo de desespiritualização da natureza procede do pós-dualismo cuja matriz está no dualismo cartesiano. Ou seja, da separação entre *res cogitans* e *res extensa*, que estabeleceu a primeira como exceção da realidade do mundo (dado que existe apenas no humano) e a segunda enquanto substância propícia de leitura do *cosmos* (por conta de seus atributos: extensão, quantidade..., ou seja, todos capazes de serem lidos a partir da perspectiva da mensurabilidade e, portanto, quantificados), esta última foi abraçada pela ciência nascente e transformou-se no paradigma primaz de compreensão da realidade.

terrena⁸, entre o presente e o futuro. Nessa condição, ele nos permite, pelo poema que o perpassa, entrar em contato com um mundo de realidades de sentidos múltiplos e diversos.

A razão que leva Heidegger a alocar na poesia a saída para o problema acerca da verdade do ser reside no fato de que, para ele, a ciência moderna aniquilou a essência do ser (ou a coisidade da coisa) e o deixou esquecido. Na verdade, a coisidade da coisa não é tratada por tal ciência, tornando o sentido e a verdade do ser cada vez mais ocultos. Isto, contudo, é fruto da herança deixada pela metafísica grega para quem o ente é tido como presentidade. Segundo Heidegger, de Platão a Kant os entes foram tidos não a partir de seu ser, aliás, o ser do ente foi esquecido por tal tradição e os entes assumiram prevalência no horizonte do pensamento ocidental, vistos a partir de uma miscelânea sedimentada de sentidos sobrepostos, isso porque construídos a partir de uma perspectiva historicista dotada de pré-conceitos, visto que limitadores tanto em sua leitura da realidade quanto de proposições supostamente criativas. Em sua releitura da história do ser em marcha, Heidegger afirma que a filosofia grega falhou porque determinava a constituição ontológica dos entes a partir da constituição dos juízos. Ou seja, ela não estabelecia como as coisas se determinavam. Essa lacuna foi preenchida por Kant ao alocar no humano tal função por meio da lógica transcendental, que permitiria compreender o ser a partir de juízos sintéticos *a priori*. Ou seja, toda objetividade é resultado da imposição das categorias e intuições humanas sobre os objetos.

Segundo Kant, as faculdades do sujeito: imaginação, entendimento e razão interagem e produzem conhecimentos no âmbito estético, prático e teórico. Quando se trata de um conhecimento no campo teórico, a relação é estabelecida entre imaginação e entendimento, de modo que, nesse caso, o entendimento comanda a relação e a imaginação lhe fica subalterna. Quando se trata do conhecimento em termos de juízos práticos, a interação é dada entre razão e entendimento. Nesse caso, o entendimento é subordinado à razão. Já quando se trata dos juízos estéticos, tem-se uma dupla relação: a) uma entre imaginação e entendimento, cujo resultado é o belo; b) outra entre imaginação e razão, cujo resultado é o sublime. Em ambas, se terá uma primazia da imaginação.

Heidegger, em 1929, publica *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant e o problema da Metafísica*) e, nessa obra, se propõe a analisar apenas a primeira *Crítica* e, de modo mais específico, aquilo referente à *Estética Transcendental* e à *Análítica*

⁸ É exatamente a isto que Heidegger alude quando em seu texto *Para quê poetas?* afirma: “Os poetas são os mortais que, cantando com seriedade do Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem. [...] Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. [...] Por isso, os poetas em tempo indigente têm que poetar a própria essência da poesia” (Heidegger, 2012, p. 312-313).

Transcendental. A intenção de Heidegger nessa forma de leitura é apresentar o sujeito transcendental kantiano como eminentemente receptivo, assumindo a imaginação como faculdade por excelência da receptividade. Nessa obra, nos diz Heidegger (2010, §4) que a intuição constitui a essência do próprio conhecimento e, em todas as relações mútuas entre intuição e pensar, a intuição possui verdadeiro peso.

A leitura heideggeriana de Kant nos parece de certo modo direcionada, posto que o filósofo da floresta negra parece rejeitar uma leitura epistemológica da *Crítica da Razão Pura*, reservando-lhe uma consideração ontológica a partir da ideia de finitude do sujeito⁹. Nesse sentido, aloca na intuição a primazia do processo de produção do conhecimento¹⁰, apesar de tê-la como finita, dado que se assenta na receptividade, uma vez que ela é dependente daquilo que recebe¹¹. Desse modo, o entendimento é tido por Heidegger, a partir de sua leitura de Kant, como uma faculdade mais finita que a sensibilidade. Nesse sentido, o entendimento seria tão pouco criador quanto a sensibilidade, uma vez que nenhum dos dois são capazes de criar o ente (caso contrário se trataria de um entendimento intuitivo, algo impossível de ser pensado em termos kantianos). Em se tratando da possibilidade de produção de conceitos, a partir da unificação das intuições, o entendimento não possuiria o pendor produtivo, feito distante da epistemologia kantiana, que assume como função do entendimento a produção de conceitos.

É certo, como se dá a perceber, que essa interpretação heideggeriana sofre severas críticas por parte dos estudiosos de Kant. Alguns acusam que sua leitura resulta na concepção de que o objeto se apresentaria como anterior ao sujeito; outros que sua visão revela uma recusa à leitura epistemológica da *Crítica da razão pura*¹², uma vez que parece rejeitar a maneira discursiva de pensar, própria do entendimento, que mediante sua atividade determina objetivamente os conhecimentos segundo juízos universais e necessários, possibilitando a comunicação dos mesmos entre os homens; por fim, há os que afirmam que Heidegger desconsidera a posição kantiana de sustentação da matemática e da física enquanto ciências

⁹ Nesse sentido, afirma Heidegger: “assim como a essência do conhecimento se encontra, primariamente, na intuição [...], a essência finita do homem é o tema principal de toda a fundamentação da metafísica (Heidegger, 2010, §5).

¹⁰ E, aqui, percebe-se a limitação de leitura feita por Heidegger, dado que em Kant as intuições pertencem ao campo da sensibilidade e não do intelecto.

¹¹ Neste sentido afirma Heidegger (2010, §5) que a intuição finita não pode receber sem que o recebido se lhe anuncie. A intuição necessita, tal como a sua natureza o confirma, de ser tocada e afetada pelo elemento intuído.

¹² Convém reforçar que a leitura de Heidegger versa sobre a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. O filósofo entende que na segunda edição Kant decidiu-se a favor do entendimento e contra a imaginação a fim de salvaguardar a supremacia da razão e porque, segundo Heidegger, a possibilidade da afirmação da primazia da imaginação poderia conduzir a filosofia moral ao empirismo ético, razão por que Kant reescreve um segundo texto da *Dedução Transcendental*.

sintéticas *a priori*¹³. Contudo, não entraremos nesta celeuma. Para os fins que nos interessam, ficamos com o ponto de pacificação do debate, o qual nos serve como elemento de inflexão, qual seja, o de que Heidegger parece estar correto ao observar que, em Kant, o conhecimento humano exhibe uma certa finitude em relação aos objetos do conhecimento na medida em que a mente humana não cria seus objetos, mas em vez disso deve recebê-los.

Na esteira dessa leitura que Heidegger faz de Kant está a intenção do primeiro em colapsar o dualismo kantiano em âmbito epistêmico (fenômeno x noumeno) em favor daquilo que Cassirer, em sua crítica a Heidegger sobre esta problemática, chamou de “monismo da imaginação”. É certo que a intenção de Heidegger não era fazer uma exegese elucidatória da primeira crítica de Kant, mas preencher as lacunas deixadas ou tornar evidente os traços metafísicos rejeitados por Kant, ainda que para tanto, inserisse traços de sua própria filosofia na sua interpretação¹⁴. Por isso, Heidegger (a despeito de Kant) elege a imaginação como “imaginação transcendental”. Ou seja, como faculdade por excelência do conhecimento objetivo, uma vez que será ela quem fará a síntese ontológica entre sensibilidade e entendimento. É ela quem condiciona a tudo, pois é ela quem produz a síntese pura entre intuição pura e pensamento puro. Por isso, afirma que “tudo aquilo que revela uma estrutura sintética na estrutura essencial do conhecimento é devido à imaginação” (Heidegger, 2010, §14).

Essa imaginação transcendental por condicionar a tudo, funda também o tempo. Os modos da síntese pura da imaginação (a saber: apreensão pura, reprodução pura e reconhecimento puro) afetam o tempo enquanto intuição pura, fundando-o por meio de uma tripla unidade: a) presente - formado a partir da síntese da apreensão de uma sucessão de “agoras”; b) passado - concebido a partir da síntese da reprodução do anterior em sua ligação com o presente; c) futuro – concebido a partir da síntese da reconhecimento ao reconhecer e unir previamente como idênticos os resultados das sínteses anteriores através do conceito.

¹³ Acerca desse último ponto é elucidativa a fala de P. E. Gordon em sua obra acerca do debate mantido entre Heidegger e Cassirer em Davos em 1929: “Heidegger continuou a insistir que a compulsão de estabelecer uma espécie de ‘conhecimento objetivo’ (modelado em ciências naturais matemáticas) era pouco mais do que um dogma neo-kantiano e não tinha nada a ver com os objetivos genuínos de Kant” (Gordon, 2010, p. 158. Tradução nossa).

¹⁴ Neste sentido, é sintomática a seguinte passagem: “A fundamentação kantiana da metafísica conduz à imaginação transcendental. Esta é a raiz de ambos os ramos, sensibilidade e entendimento. Como tal, a imaginação transcendental possibilita a unidade originária da síntese ontológica. Esta raiz está inscrita no tempo originário. O fundamento originário que se revela na fundamentação é o tempo. A fundamentação kantiana da metafísica parte da *metaphysica generalis*, configurando-se como a pergunta acerca da possibilidade da ontologia em geral. Esta coloca o problema da essência da constituição ontológica, ou seja, o problema do ser em geral. A pergunta pelo ser, pergunta fundamental da fundamentação da metafísica, é o problema do ‘ser e tempo’” (Heidegger, 2010. §35).

Esse elemento imaginativo será de grande valia para a consideração heideggeriana do *Dasein* (aqui entendido como ser-aí) enquanto horizonte de possibilidades. Por ser essencialmente possibilidade o *dasein* pode, em sendo, escolher-se, conquistar-se ou perder-se (o que Heidegger nomeou de existência autêntica e inautêntica). Essa existência como possibilidade é transcendência para o mundo¹⁵ e, como tal, projetar-se. Mas projetar implica em redução do horizonte de possibilidades, pois condiciona o projetante ao projetado. Por isso, o ser do homem se determina por meio do aí, ou seja, num horizonte historicamente¹⁶ determinado. Isso porque, segundo Heidegger, nossos horizontes históricos são sedimentados, compostos e recompostos de modo incessante. Os sentidos e significados de mundos que temos são construídos ao longo do tempo e os herdamos como pré-conceitos historicamente sedimentados. Tais pré-conceitos atrapalham tanto à filosofia quanto à ciência, pois nublam os horizontes do pensamento, encarcerando o pensar nos grilhões limitadores determinados por tais pré-conceitos. Por isso, Heidegger assume como tarefa da primeira parte de “Ser e tempo” descrever como se efetiva o processo de constituição dos pré-conceitos. E, na segunda parte, como se efetivam os processos de reestruturação dos pré-conceitos a partir de crises existenciais (que, segundo Heidegger, não são teóricas), originadas da abertura que é o ser-aí, a partir de temas como angústia, antecipação da morte, cuidado e responsabilidade, com sua

¹⁵ Mundo aqui entendido enquanto manifestabilidade do ente enquanto tal na totalidade. É o horizonte no interior do qual os entes podem se manifestar enquanto entes que são. Como horizonte, ele não pode ser confundido com o somatório dos entes que aí se manifestam ou com o conjunto dos entes intramundanos ou dos entes presentes à vista. É antes um horizonte transcendental que ultrapassa as nossas tentativas de pensar em um tal somatório, em um tal conjunto. Pode ser entendido, ainda, como a medida que transpassa o ente na totalidade e determina os modos possíveis de comportamento do ser-aí em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo. Essa medida refere-se a um projeto de ser que domina de antemão esse modo de vida ao encontro e esses comportamentos. Como o mundo transcende ao conjunto maximamente existente dos entes presentes à vista, ele não pode se reduzir a uma parte desses entes, mas precisa se estender desde o princípio até o ente na totalidade. Assim, a abertura do mundo, na medida do possível, traz consigo uma projeção do ente na totalidade. Mundo é, ainda, o repertório de significados que orienta nosso comportamento em geral. É a síntese total de uma pluralidade de significados. Na obra *Contribuições à filosofia*, mundo será entendido como medida vinculadora simples que instaura uma época. Assim, a própria noção de um projeto de mundo dá lugar a uma abertura intrínseca ao próprio ser, a uma clareira ou a uma iluminação de si mesmo como se encontra na *Carta sobre o humanismo*, o mundo é a clareira do ser (cf. Heidegger, 2005. p. 28).

¹⁶ Heidegger não concebe a história como o âmbito de realizações de um conjunto específico de eventos do passado que trazem consigo transformações da vida e da cultura humana causadas como que mecanicamente no tempo concebido como algo por si subsistente. Ao contrário, ele a compreende como um horizonte de constituição de certos acontecimentos intrinsecamente articulados com possibilidades fundamentais retidas naquilo que um dia se deu de modo essencial, de forma que nunca se perdeu no passado, mas sempre continua viabilizando, a cada vez, no instante, uma decisão quanto ao modo de ser daquilo que está por vir. Por isso, pensar historicamente para Heidegger consiste em aprender a escutar aquilo que é decisivo no passado, porque isso arrasta para si o futuro. Trata-se da vinculação dos desdobramentos possíveis do instante presente e do porvir com determinados acontecimentos que traçam desde o princípio limites no interior dos quais estes dois, respectivamente, se dão. O instante e o porvir encontram-se aqui sob o domínio incontornável de seu próprio início e não se reduzem a fatos ou eventos particulares. Mas repousam sobre os modos como esses fatos ou eventos foram efetivamente se constituindo.

realização essencial e com as possibilidades de reestruturação da história a partir dessas crises existenciais. Nesse sentido, ser significa participar da vida histórica do tempo, bem como de suas crises.

Mas é interessante notar que, em Heidegger, o ser não pode ter, a princípio, um fundamento que o fundamente. Assim, o fundamento permanece afastado do ser. Neste sentido, o ser será abismo (aquilo que não tem fundamento). Ou seja, o ser é fundamento porque quando o ser acontece, acontece sob um fundamento. Mas o ser, ao mesmo tempo, não é fundamento, porque o acontecimento do ser como fundamento é, ao mesmo tempo, o acontecimento da retração do ser no abismo infinito de sua diferença. Por isso, o ser é clareira¹⁷. Espaço de abertura onde tudo pode se dar, onde os sentidos podem ser construídos, onde os significados podem ser plasmados, onde os horizontes podem ser vislumbrados. Essa clareira, é também iluminação. É o espaço onde a luz refrata os entes.

É essa visão ampla de mundo que não se deixa limitar pelo conceito, que não se deixa nublar pelos ditames limitadores da ciência¹⁸ e da sua linguagem que estará no bojo da reconstrução jonasiana de uma proposta mítica. Uma *poiesis* criativa e criadora. Que transcende ao dualismo e aos monismos que lhe precederam. Que responde à necessidade epistêmica de uma concepção de vida enquanto abertura do campo de possibilidades. Ultrapassando Heidegger, porque agora, nesta seara, todos os seres vivos estão inseridos. Acreditamos que tal proposta foi sabiamente elaborada por Jonas na forma de um mito original, ainda que, a bem da verdade, tal narrativa tenha sido elaborada dentro de um contexto específico e com uma finalidade ainda mais específica, o que não inviabiliza a utilização dessa narrativa para os fins argumentativos que vimos desenvolvendo.

3 O mito jonasiano: recurso epistêmico de síntese de seu pensamento

Os leitores de Hans Jonas consideram que o filósofo desenvolve filosoficamente a tese de seu monismo integral em *Evolution et liberté*, já que nessa obra ele apresenta: a) uma crítica à perda da unidade psicofísica, especialmente após a separação das substâncias proposta por Descartes; b) segue-se que essa separação não dificultou apenas a compreensão

¹⁷ É preciso ter em mente que a noção de “clareira” de *Ser e tempo* diverge da noção de “clareira” presente na *Carta sobre o humanismo*. Na primeira obra o ser-aí é a clareira porque ele traz consigo a luz natural, ao passo que na segunda esta clareira é o mundo (Heidegger, 2005, p. 64).

¹⁸ Nesse sentido, é elucidativa a fala de Heidegger (2005, p. 64): “Rejeita-se tudo o que não permanece truncado junto ao conhecimento e idolatrado positivo, na fossa previamente preparada da pura negação, que a tudo nega e que, por isso, termina no nada e assim completa o nihilismo”.

do orgânico, mas também do humano¹⁹; c) essa incompreensão emerge do fato de tanto a tradição filosófica Ocidental quanto a biologia científica desconsiderarem que nas formas mais rudimentares de vida está presente a liberdade; d) Jonas considera que liberdade e vida são realidades inseparáveis²⁰; e) a posição epistemológica que permite Jonas chegar a tais conclusões radica-se no antropomorfismo (entendido aqui não a partir da superioridade da razão, mas do fato de que o humano se mostra como paradigma ideal de unidade psicofísica); f) a defesa do antropomorfismo por Jonas radica-se no evolucionismo; g) uma vez assumido o antropomorfismo como paradigma, Jonas se volta para o evolucionismo e conclui que essa doutrina revela um monismo ontológico manifesto no orgânico; h) a partir dessa relação (entre antropomorfismo e evolucionismo), Jonas conclui ser impossível destinar o caráter de interioridade exclusivamente para o humano, como propôs Descartes; h) e, já que existe uma interioridade no humano e essa interioridade teve um início, tal início só pode ser alocada no início da vida. Dessa maneira, a explicação mecanicista da vida não seria suficiente e seria preciso retomar a reflexão acerca da unidade psicofísica entre matéria e espírito.

Apesar de não discordarmos da tese de que o monismo integral jonasiano é apresentado de modo sistemático em *Evolution et liberté*, consideramos que podemos chegar, por outras vias, à mesma conclusão. Trata-se de buscarmos tal resposta no mito jonasiano. Como dissemos acima, Hans Jonas elabora uma narrativa mítica dentro de um contexto específico e com uma finalidade específica. O texto em que tal narrativa aparece pela primeira vez intitula-se *Immortality and the modern temper*, publicado em 1962. Esse mesmo texto foi incorporado em seu *Princípio vida* sob o título *Imortalidade e existência atual*. Posteriormente, seu mito reaparece em 1984 na célebre palestra *O conceito de Deus depois de Auschwitz* e, em 1988 em *Matéria, espírito e criação*. Todos estes textos compartilham de um mesmo espírito: a busca por uma resposta metafísica e existencial que valide a liberdade e a responsabilidade do humano em face do destino²¹ da vida no planeta, posto que não resta ao humano outra saída senão assumir tal destino, e as consequências dele decorrente, enquanto responsabilidade sua.

¹⁹ Até porque, segundo Jonas, todas as contradições presentes no humano (as relações entre liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relação e isolamento, dentre outras) já estão presentes, ainda que de forma germinativa, nas estruturas mais primitivas de vida que, por manterem o equilíbrio entre ser e não-ser trazem, dentro de si, um horizonte de transcendência.

²⁰ Isso porque, segundo Jonas, o viver corresponde a uma libertação do orgânico em relação à mesmidade material do mundo e, por isso, num enfrentamento desse mesmo mundo, dado que o orgânico só possui sua identidade material de modo revogável, por conta da ação metabólica, o que exige um constante intercâmbio de matéria com o mundo para que o vivente possa continuar existindo.

²¹ Entendido aqui não enquanto necessidade cega que impera sobre o *cosmos* e incide sobre a vida de cada indivíduo, mas enquanto jornada cujo fim é impreciso, já que aberto às múltiplas possibilidades.

Por se tratar de escrita extremamente relevante para o que discutimos até agora, peço vênias para inserir aqui o mito jonasiano. Narrativa um pouco extensa, mas de grande valor elucidativo. Nas palavras de Jonas:

No início, por razões desconhecidas, o fundamento do ser, ou o Divino, escolheu dar-se acima do acaso e risco à variedade infinita do devir. E, inteiramente, assim: entrar na aventura do espaço e do tempo, a divindade nada conteve de si mesma: nenhuma parte independente ou intacta permaneceu para dirigir, correta e, definitivamente, garantir a errante realização de seu destino na criação. Sobre essa imanência incondicional, o moderno temperamento persiste. A sua coragem ou desespero, em qualquer caso, a sua amarga honestidade, consiste em acolher nosso ser-no-mundo seriamente: para ver o mundo como abandonado a si mesmo, suas leis não toleram nenhuma interferência, e o rigor da nossa pertença a ele não é suavizado por qualquer providência extramundana. Nosso mito postula o mesmo para o ser de Deus no mundo. Não, no entanto, no sentido da imanência panteísta: se o mundo e Deus são simplesmente o mesmo, o mundo a cada momento e em cada estado representa sua plenitude, e Deus não pode perder nem ganhar. Em vez disso, a fim de que o mundo possa ser, e ser por si, Deus renunciou a seu ser, despojando-se de sua divindade – para recebê-la de volta da Odisseia do tempo ponderado com a fortuita colheita da imprevisível experiência temporal: transfigurado ou possivelmente mesmo desfigurado por ela. Nessa autocassação da integridade divina, em nome de tornar-se imparcial, nenhum outro pré-conhecimento pode ser admitido além das *possibilidades* que o ser cósmico oferece em seus próprios termos: por estes, Deus comprometeu a sua causa ao se reduzir em favor do mundo. E por éons sua causa está segura nas mãos lentas do acaso e probabilidade cósmicos – enquanto, a todo o tempo, podemos presumir uma paciente memória dos giros da matéria a se acumular num acompanhamento cada vez mais expectante de eternidade pelos trabalhos do tempo –, uma hesitante emergência de transcendência a partir da opacidade da imanência.

E, em seguida, o primeiro agito da vida – uma nova linguagem do mundo: e com ela uma tremenda aceleração de preocupação no reino eterno e um salto repentino em direção à crescente reparação de sua plenitude. É o mundo-acidente para o qual a divindade retornaria se tivesse esperado e com o qual a sua pródiga aposta começa a mostrar sinais de ser compensada. Desde o expandido infinito de sentimento, sensação, esforço e ação, que cada vez mais aumentam variada e intensamente acima dos mudos turbilhões da matéria, a eternidade ganha força, enchendo de conteúdo após conteúdo de autoafirmação, e o Deus desperto pode pela primeira vez declarar ser boa a criação.

Mas note que junto com a vida veio a morte, e que a morte é o preço que a nova possibilidade do ser chamado “vida” teve que pagar por si mesmo. E se a permanência fosse o alvo, a vida, em primeiro lugar, não deveria ter começado, pois de nenhuma forma é possível que ela possa corresponder à durabilidade dos corpos inorgânicos. Eis o ser, essencialmente precário e corruptível, uma aventura na mortalidade, em que organismos metabolizantes obtêm da matéria de longa duração, empréstimos em seus termos, em curtos prazos, cursos finitos de seres individuais. No entanto, é precisamente através do brevemente arrebatado autossentimento, pena e o sofrimento dos indivíduos *finitos*, com o passo da consciência intensificado pela própria pressão da finitude, que a paisagem divina explode em cor e a divindade torna-se a própria experiência...

Note também que nessa inocência da vida, antes do advento do conhecimento, a causa de Deus não pode se enganar. Seja qual for a variedade que a evolução traz à tona e acrescenta às possibilidades de sentir e de agir, enriquece-se, assim, a autoexperimentação do fundamento do ser. Cada nova dimensão que o mundo-resposta abre em seu curso significa outra modalidade em que Deus experimenta a sua essência oculta e descobre a si mesmo através das surpresas do mundo-aventura. E toda a sua colheita de ansiosa labuta, se brilhante ou sombria,

FRANCISCO VALE LIMA
CLÉVER LUIZ FERNANDES

expande o transcendente tesouro de eternidade temporalmente vivido. Se isso é verdade para a ampliação do princípio de diversidade como tal, é ainda mais verdadeiro para a intensificação do espectro e a paixão da vida que vai de par com o aumento da percepção e motilidade em animais. A cada vez mais aguçada avidez de apetite e medo, prazer e dor, triunfo e angústia, amor e mesmo crueldade – sua própria margem é o ganho da divindade. Sua incontável, mas nunca atenuada incidência – portanto, a necessidade da morte e o novo nascimento –, fornece a essência temperada a partir da qual a divindade se reconstitui. Tudo isso, a evolução fornece na mera suntuosidade do seu jogo e severidade de seu esporão. Suas criaturas, apenas por se satisfazerem na busca de [preservar] suas vidas, reivindicam a ventura divina. Mesmo seu sofrimento aprofunda a plenitude da sinfonia. Assim, deste lado do bem e do mal, Deus não pode perder no grande jogo evolucionário. Tampouco pode ainda ganhar abrigando-se totalmente de sua inocência, e uma nova esperança cresce nele em resposta à direção que a deriva inconsciente da imanência gradualmente leva.

E então ele treme, pois o impulso da evolução, realizado por seu próprio ímpeto, passa o limiar onde a inocência cessa e um critério inteiramente novo de sucesso e fracasso toma conta da aposta divina. O advento do homem significa o advento do conhecimento e da liberdade, e, com este dom supremo de dois gumes, a inocência do mero tema da vida autorrealizável cedeu lugar à carga da responsabilidade sob a disjunção do bem e do mal. À promessa e risco dessa agência, a causa divina, revelada, afinal, de agora em diante, encontra-se comprometida; e sua questão treme na balança. A imagem de Deus, hesitantemente iniciada pelo universo, por tanto tempo trabalhada acima – e deixada indefinida – nas amplas e, depois, no estreitar das espirais da vida pré-humana, passa com essa última torção, e com uma aceleração dramática do movimento, dentro da confiança precária do homem, para ser concluída, salva ou danificada pelo que ele fará a si mesmo e ao mundo. E nesse impacto impressionante de seus atos sobre o destino de Deus, no próprio aspecto do ser eterno, reside a imortalidade do homem.

Com o aparecimento do homem, a transcendência despertou a si mesma e daí em diante acompanha os seus feitos, prendendo a respiração, de suspense, esperando e avocando, regozijando-se e enlutando-se, aprovando e reprovando, e, ousado dizer, fazendo-se sentir por ele, mesmo quando não intervém na dinâmica da sua cena mundana: pois, pode não ser que pelo reflexo do seu próprio estado, já que oscila com o agir do homem, o transcendente lance luz e sombra sobre a paisagem humana. (Jonas, 2016, p. 21-25).

Conforme se percebe, o mito original de Jonas aborda a questão acerca do início das coisas e do seu devir, apresentando Deus como a fonte ou o substrato original donde tudo procedeu, por meio de seu despojamento que é uma renúncia e auto-limitação por parte de Deus. Ao mesmo tempo, tal despojamento pode ser encarado enquanto uma espécie de *kénosis*²² divina, já que Deus se esvazia de sua substância e a entrega à criação tornando-se imanente a ela, no sentido de que ele nada mais é e, se é que ele pode ainda ser algo, só o será por meio da criação.

Nesse sentido, é possível extrairmos, já dessa afirmação, algo profundamente relevante para nossa reflexão: não há aqui qualquer resquício de dualismo. Ao contrário, o substrato da natureza comportaria em si uma dimensão profundamente espiritual. É bem verdade que

²² Segundo Nicola Abbagnano (2007, p. 689), por *kénosis* se entende o esvaziamento de si realizado pelo Verbo Divino, tal como Paulo apresenta em sua carta a Filêmon, 2,7. Segundo Paulo, o Cristo, ao se encarnar, se humilhou e se rebaixou ao nível humano, morrendo na cruz como um escravo.

Jonas desenvolve a tese de integração das polaridades (espírito-matéria) de modo mais contundente ao longo de todo o seu *Princípio vida*. Entretanto, a forma como Jonas expõe a relação espírito (por meio da imagem de um Deus que se entrega) e matéria (por meio da imagem de uma natureza que recebe aquele substrato divino) é profunda e, de certo modo, sintetiza aquela integração acima mencionada.

Ao esvaziar-se, Deus concede plena autonomia à natureza de modo que ela, doravante, poderia se regular segundo as suas próprias leis e, no bojo dessas, interna à natureza, apresenta-se uma espécie de memória cósmica, como é possível se ler:

Em vez disso, a fim de que o mundo possa ser, e ser por si, Deus renunciou a seu ser, despojando-se de sua divindade – *para recebê-la de volta da Odisseia do tempo* ponderado com a fortuita colheita da imprevisível experiência temporal: transfigurado ou possivelmente mesmo desfigurado por ela (Jonas, 2016, p. 21. Itálico nosso).

Esta memória, por outro lado, não implica em afirmar a existência de um destino cósmico (entendido enquanto necessidade que domina e regula a tudo), mas nos permite afirmar, por outro lado, uma integração inseparável entre as substâncias hipostasiadas por Descartes, como se lê:

E por *éons* sua causa está segura nas mãos lentas do acaso e probabilidade cósmicos – enquanto, a todo o tempo, podemos presumir uma paciente memória dos giros da matéria a se acumular num acompanhamento cada vez mais expectante de eternidade pelos trabalhos do tempo –, uma hesitante emergência de transcendência a partir da opacidade da imanência (Jonas, 2016, p.22).

Essa narrativa exige que se altere, tanto axiológica quanto filosoficamente, a imagem de natureza construída pela modernidade. Uma vez que o mundo passa a existir a partir da renúncia de si proferida pelo Divino²³, essa renúncia lança sobre os ombros da criatura toda a responsabilidade sobre o mundo. Por óbvio, tal responsabilidade tem o peso objetivo que o ser consciente extrai de seu lugar no mundo (ou seja, enquanto ser livre e, por isso, responsável). Caso se perceba na condição apresentada por Jonas, ao vivente consciente não resta outra saída senão perceber-se enquanto um com o todo que é o mundo e, como tal, responsável pelo mesmo, levando em conta o poder que possui. Ao se perceber um com a criação, já não é possível que haja espaço para uma leitura dual da natureza. Em outras palavras, o monismo

²³ Acerca disto, diz-nos Jonas (2004, p. 268): “Renunciando à sua própria invulnerabilidade, a razão eterna permitiu que o mundo existisse. É a esta autonegação que toda criatura deve sua existência, com ela recebendo o que pode receber do além. Tendo-se entregue inteiramente ao mundo em formação, Deus nada mais tem para dar. Agora é ao ser humano que compete dar-lhe”.

jonasiano é, em primeira instância, um monismo integrador das capacidades espirituais dos indivíduos em suas construções autocompositivas da realidade.

Decorrente da análise supramencionada, o monismo jonasiano possui uma natureza profundamente ressignificadora. Sua visão ressignifica a noção de Deus que aqui não assume o lugar de o totalmente outro, o motor imóvel, ou um ser pessoal, nem o tem enquanto ser anímico que se oculta no *cosmos*. Ele é o substrato do mundo que optou por se esvaziar de todas as suas prerrogativas em favor da criação e, agora, é ela o ser vivente: seja por meio da vida física que ela abriga em seu seio, seja por meio da vida espiritual (decorrente da primeira). Ou seja, não há em Deus mais culpa ou benevolência, porque tudo o que há é o gesto final de sua autoimolação em favor de sua criação, sua aposta final que, por ser, é boa. Sua visão ressignifica, ainda, a noção de vida e dessa visão decorre a construção ressignificada de uma ética não dualista (dado que tudo está univocamente interligado).

Heinz Jansohn, ao interpretar o mito jonasiano afirma que, apesar de se referir a um mito teogônico, Jonas permanece fundamentalmente inserido no campo da reflexão filosófica. O mito, neste caso, se apresenta enquanto meio de suposição figurativa crível que vagueia no horizonte da reflexão metafísica sem cair no irracionalismo. Exatamente por isso, a proposta de Jonas é que seu mito não seja decomposto a partir de caracteres psicológicos ou sociológicos, mas antes que sirva como forma de experiências existenciais ou de estados emocionais fundamentais ou como forma de espelhamento de automanifestações em nossa experiência mais profunda. Não nega que seja uma invenção, mas que em nada nega a situação do mundo hodierno.

Em termos de organização, pode-se perceber que o mito jonasiano está estruturado em três partes fundamentais, cada uma delas corresponde a um dos estágios de sua produção filosófica, e, a interligação dos três momentos em uma única narrativa coesa demonstra, novamente, a unidade de sua obra.

A primeira parte composta pelos parágrafos 1 e 2 corresponde à incursão jonasiana no universo gnóstico. Por óbvio, Jonas manifesta um reverso daquilo proposto pela mitologia gnóstica. Exatamente por isso, nesta parte, surgem temas como a criação a partir de uma ação divina ou espiritual, tal como se encontra no gnosticismo. A diferença está no fato de que, ao contrário do gnóstico, no mito jonasiano, a criação fora querida por Deus, a tal ponto de ser ele o substrato de composição da mesma. Revela, ainda, traços da imersão gnóstica a partir da presença de termos típicos daquele tipo de composição narrativa: éons, espaço, tempo... cada

um assumindo um caráter similar, mas, essencialmente diverso daquele proposto pelo gnosticismo.

A segunda parte, composta pelos parágrafos 3, 4 e 5, corresponde aos estudos jonasianos acerca da filosofia da natureza ou de sua biologia filosófica, ou ainda, de sua fenomenologia da vida. A presença de temas como o da superação da matéria pelo advento da vida; ou da importância filosófica do metabolismo para a compreensão do fenômeno da vida; da evolução enquanto fenômeno rico em potencialidade e, como tal, de espiritualidade, dão o mote deste segundo bloco.

A terceira parte do mito é formada pelos parágrafos 6, 7 e 8. Nesta, encontramos a fase final da filosofia jonasiana: a filosofia da ação (ética e política). O fator emergente que provoca tal transitividade é o surgimento do humano, fruto da evolução. Com a presença do humano, a espiritualidade assume caráter reflexo e, por conta disso, o advento do homem implica no advento do conhecimento e da liberdade (reflexa). Esse humano, porque dotado de poder, é *imago dei* e, portanto, sobre seus ombros pesa a responsabilidade sobre o mundo. Mundo este que passa a ser não mais “apenas” natural, mas é também cultural. Dessa composição surge o que Jonas chama no mito de “paisagem humana”.

Em termos estilísticos, ao que nos parece, Jonas ao compor seu mito, segue uma longa tradição de escrita judaica que remonta aos tempos dos escritos bíblicos. Parece-nos que Jonas se vale do estilo quiasmático²⁴ de escrita. Neste sentido, o mito jonasiano parece seguir a seguinte estrutura:

Quadro 1 – Análise quiasmática do mito jonasiano

Parágrafo	Tema	Parágrafo	Tema
01	- O agir de Deus; - Ser de Deus no mundo que configura e reconfigura a Natureza.	08	- O agir do humano; - A ação do humano no mundo por meio do qual configura e reconfigura a Natureza.
02	- Os éons moldam e comandam o <i>cosmos</i> .	07	- O comando/responsabilidade do mundo concentrado nas mãos do humano.

²⁴ O termo quiasmo vem do grego χιασμός. Refere-se a uma disposição cruzada de ideias, termos ou versos em uma determinada narrativa, composta seja sob a forma de poema ou não. A composição do quiasmo geralmente se dá sob a forma a, b, c; c, b, a, em que as ideias cruzadas não apenas se repetem, mas são enriquecidas com novas informações. A vantagem do estilo quiasmático consiste no fato de ele fomentar à reflexão e ao pensamento abstrato. Por isso, é repleto de nuances que exigem do leitor um espírito atento para que lhe possa extrair algo.

03	- Surgimento da vida como fruto da evolução cósmica.	06	- Surgimento do humano como fruto da evolução da vida.
04	Vida e morte	05	Vida enriquecida; morte enquanto necessidade.

Fonte: Os autores, 2021.

Na análise acima realizada, parece-nos que o coração do mito se encontra nos parágrafos 04 e 05. Aliás, toda estrutura quiasmática apresenta o cerne da mensagem exatamente no centro da narrativa/texto. Destarte, nos dois parágrafos citados se encontram o cerne da filosofia jonasiana: a) a vida como fruto do processo evolutivo, portanto, o orgânico como elemento catalisador e agregador de matéria e espírito num único ser, uma clara alusão, ainda que sintética, ao seu monismo integral; b) uma vez posta em marcha a dinâmica da vida, esta segue enquanto algo valioso em si mesmo, é a isto que se refere quando afirma: “Suas criaturas, apenas por se satisfazerem na busca de [preservar] suas vidas, reivindicam a ventura divina” (Jonas, 2016, p. 24). Será este valor emanado da coisa em si enquanto existente que irá servir como elemento balizador da exigência jonasiana da reivindicação objetiva de um senso de responsabilidade para com a vida frágil.

Considerações finais

De sua imersão no universo gnóstico, Jonas recebe uma herança epistêmica: a riqueza filosófica da linguagem mítica. Uma vez de posse de tal herança, Jonas a utiliza de modo a colocá-la a serviço de sua narrativa filosófica, de modo que o seu mito, de certa forma, sintetiza toda a sua labuta filosófica o que o permite, por meio do mesmo, ressignificar a noção de natureza, de vida e de proposição de uma ética não-dualista que desemboca em sua tese do *monismo integral*.

Ora, o que se está a defender é que a robustez teórica do edifício filosófico jonasiano encontra lastro naquela que foi sua primeira grande incursão filosófica, o espectro gnóstico. A marca indelével resultante dessa imersão no universo gnóstico é a luta que trava contra o dualismo, herança de sua posição antignóstica. Exatamente por isso, Nathalie Frogneux (2001, p. 16) afirma que a filosofia jonasiana se volta completamente para a resolução do dualismo tendo como fito pensar a dignidade do homem no interior do mundo em que se encontra. De qualquer modo, percebemos a existência de uma logicidade no pensamento

jonasiano que o perpassa como um fio condutor, de modo que não se percebe uma ruptura em sua jornada filosófica, havendo apenas uma maturação gradativa e radical da mesma.

No que se refere às bases gnósticas jonasianas, convém que se faça aqui um adendo. Nossa intenção foi perceber quais as categorias que Jonas extrai do gnosticismo e que hão de se manifestar em sua produção filosófica futura. Destarte, pode-se mencionar o *dualismo*, a recorrência à *ontologia* enquanto categoria fornecedora de bases explicativas para a realidade, o uso do *mito* como elemento hermenêutico e o *niilismo axiológico*, enquanto resultado do esvaziamento de sentido do mundo, o mais incômodo de todos os hóspedes²⁵.

Tendo, portanto, em mãos as concepções clássica e moderna de teoria, além da sabedoria oriunda de seus estudos acerca do gnosticismo (a partir de uma concepção desmitologizada, posto que Jonas aplica o Existencialismo como método ou como chave de interpretação do espectro gnóstico sob a orientação de Rudolf Bultman), Jonas pôde elaborar senão uma nova forma de episteme, ao menos nos legou uma nova hermenêutica (ainda que tal abordagem já a encontremos em Platão, por exemplo).

Não estamos com isso a defender um certo relativismo epistêmico. Ao contrário, em face do desafio apresentado (ressignificar a noção de vida e de natureza para que sobre estas sobrevenha a responsabilidade como princípio de ação), Jonas valeu-se de todo o rigor acadêmico-científico (vide o debate transcrito no final da obra *Técnica, Medicina e ética* publicada em versão portuguesa pela editora Paulus). Mas se utilizou, também, da abordagem mítica, posto que essa é capaz tanto de sintetizar, quanto de ser abertura.

De sua oposição ao esvaziamento de sentido de valor do mundo físico próprio do gnosticismo emerge sua filosofia da natureza, aquela que será o objeto central de sua reflexão filosófica. Dizemos que aqui se encontra a centralidade do pensamento jonasiano porque toda a sua construção filosófica (incluindo aqui a aplicação das categorias metafísicas) tem por escopo a sua reflexão filosófica acerca da natureza, seja enquanto análise a partir de uma filosofia da biologia, seja enquanto elemento de sua abordagem ético-política. Os fundamentos de tal abordagem encontram-se sedimentados em sua *Biologia Filosófica* onde o filósofo apresenta a sua visão espiritualizada da natureza em geral e do homem em particular. A intenção de Jonas, neste sentido, é apresentar um fundamento que justifique: primeiro uma desconstrução da visão dualista acerca da natureza presente na ciência moderna. Este dualismo moderno (encabeçado por René Descartes e assumido como dogma pela ciência

²⁵ Na verdade, esta é uma paráfrase à citação que Jonas faz de Nietzsche, o qual nomeia o niilismo como “o mais inquietante de todos os hóspedes” (Jonas, 2004, p. 235).

nascente) se transmutou em dois tipos de monismos - um de matriz materialista e outro de fundamento idealista. Ao criticar tanto estes dualismos quanto as consequências deles resultantes (os monismos particulares, ou pós-dualistas, no dizer do filósofo), Jonas apresenta como saída um novo tipo de monismo, o qual nomeia de *monismo integral*²⁶. Esse novo tipo de monismo é prefigurado em sua narrativa mítica e explicitado em sua *Biologia Filosófica* (Jonas, 2004, p. 267). Dessa nova visão monista da realidade resulta uma nova consideração axiológica da natureza. Ora, uma vez que o que se tem em voga na ciência contemporânea (validada por um discurso metafísico) é a ideia de uma natureza desespiritualizada, portanto, passível de ser compreendida apenas pelo crivo da quantificação, não convém que sobre ela incida nenhum tipo de valor espiritual. Com isso, despojava-se a natureza de todo e qualquer tipo de interioridade e, por consequência, de todo e qualquer tipo de valor (exceto o valor de usufruto). O problema é que esta visão se amplificou a tal ponto de nos encontrarmos (por conta da tecnociência²⁷) sob a iminência de destruirmos a vida em sua essência (em médio ou longo prazo). O que exige da filosofia uma nova abordagem interpretativa do pensar e do agir humano.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: ARISTÓTELES. *Os pensadores IV*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

BACON, Francis. *Novum Organum*: ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza e Nova Atlântida. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os pensadores).

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelas: De Boeck Université, 2001.

GORDON, P. E. *Continental divide*: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge: Harvard University Press. 2010.

²⁶ Diz-nos Jonas que “Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade mas terá que superá-la”. A intenção é elevar ambos os monismos particulares (pautados na matéria por um lado e na consciência, por outro), a ponto de ambos se fundirem, ou seja, erguê-los a ponto das fronteiras que limitam a ambos venham a desaparecer, fundindo-se numa nova forma de monismo em que matéria e consciência se vejam imbricadas e indissociáveis. Não se trata de resgatar o *hilemorfismo* aristotélico (uma vez que nesse não se encontra presente a liberdade do orgânico), tampouco um regresso à noção da *physis* grega (apesar de tal querela já se encontrar ali presente, denominado por Jonas como “monismo integral da idade primitiva” (Jonas, 2004, p. 26)).

²⁷ Jonas utiliza sempre o termo “ciência moderna” ou, ainda, “técnica moderna”. De qualquer modo, Jonas considera que tal ciência possui um caráter fundamentalmente técnico, por isso, nos valem os termos tecnociência.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das problem der metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann GmbH [1929]. 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.

JANSOHN, Heinz. Hans Jonas: responsabilidade por Deus e pelo mundo. In : HENNIGFELD, Jochem & JANSOHN, Heinz. *Filósofos da Atualidade: uma Introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 93-117

JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do Princípio Responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, Hans. Evolution et Liberté. In: *Evolution et Liberté*. Traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages [2000] 2005, p. 25-57.

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

JONAS, Hans. Immortality and the Modern Temper. In: *Harvard Theological Review*. 55, 1962, p. 1-20.