

Reitor

Pe. Marcelo Fernandes de Aquino, S. J.

Vice-reitor

Pe. Pedro Gilberto Gomes, S. J.

EDITORA UNISINOS

Diretor

Pe. Pedro Gilberto Gomes, S. J.

Conselho Editorial

André Luiz Olivier da Silva

Ernesto Luiz Correa Lavina

Fernanda Fritzzo Bragato

Pe. Pedro Gilberto Gomes, S. J.

Rogério Ricardo Steffenon

Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos

EDITORA UNISINOS

Av. Unisinos, 950

93022-750 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.3590 8239 | 51.3590 8238

editora@unisinos.br

edunisinos.com.br



Minas e horizontes do pensamento

*Escritos em homenagem
a Ivan Domingues*

Orgs.

Anna Carozzi · Carlos Ratton

Helder Carvalho · Jelson Oliveira

Prefácio

Marcelo Fernandes de Aquino

EDITORA UNISINOS

colocando
ideias

criança terá enfrentado este que passou a ser o seu maior desafio: agir de tal forma que a vida autêntica tenha condições de existir no futuro. Nessa ideia de autenticidade, precisa estar incluída, por certo, a liberdade.

Referências

- HERTELIN, André. Autorregulação, regulação e liberalismo político. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 277-307.
- JONSECA, L. S. G. *Sobre a existência de um pensamento econômico em Hans Jonas*. Relatório de pós-doutorado realizado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2020.
- HOTTOIS, G. (Org.). *Aux fondaments d'une éthique contemporaine*. Paris: Vrin, 1993.
- JONAS, Hans. "The Consumer's Responsibility – A commentary to Leink". In: OFSTL, A. (Org.). *Ecology and Ethics: A Report from the Melbu Conference*. Trondheim: Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, 1990.
- JONAS, Hans. *Memorias*. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Buenos Aires. Losada, 2005.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marjane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. do Grupo de Trabalho Hans Jonas da Anpof. São Paulo: Paulus, 2013. (Col. Ethos)
- LATOUR, Bruno. *Onde alterar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MACIELLO, R. S. Regulação no Brasil: desenho das agências e formas de controle. *Revista de Administração Pública*, 40, 4, 2006, p. 523 a 544. Disponível em: <https://bit.ly/2UDT3BM>. Acesso em: 1 fev. 2021.

A Síndrome Animal em Hans Jonas¹

Nathalie Frogneux

Introdução

A questão animal aparece em Jonas como intermediária entre a aparição da vida e a chegada do homem, mas não deixa de ser importante na medida em que permite manifestar características do vivente ainda implícitas nos seres unicelulares². Propomos, então, a tese de que o animal é uma síndrome que permite observar a revolução fenomenológica da liberdade ontológica que se tornou, doravante, explícita: ou seja, experimentada subjetivamente e observável objetivamente.

Conduziremos nossa exposição em três momentos: primeiro, mostrando que Jonas estabelece uma hermenêutica do vivente pelo vivente, em seguida, tentando apreender a diferença ontológica do animal e, finalmente, sublinhando que a continuidade ontológica no seio do vivente é marcada por uma descontinuidade fenomenológica.

A hermenêutica do vivente

Em quais termos podemos falar do animal? Trata-se de um singular genérico? É preciso começar a adotar critérios para identificar, entre os viventes, os animais? Além disso, é pertinente designar no singular a animalidade (do inseto ao cavalo) ou seria melhor utilizar o plural e falar dos animais em sua diversidade? De que e de quem falamos quando falamos dos animais? Jonas certamente não se deixa enganar pela dificuldade e pelo círculo hermenêutico ao qual essa abordagem o conduz. Ele, de fato, escreve:

Delimitar um fenômeno que existe como uma multiplicidade de diversos indivíduos envolve o bem conhecido círculo de usar a presumida unidade do que é múltiplo para a designação de um nome comum, e de usar depois o significado desse nome para definir a unidade do múltiplo – e, conseqüentemente, decidir sobre a inclusão ou exclusão dos indivíduos. (JONAS, 2017, p. 407)³

1 Tradução de Thiago Vasconcelos.

2. Falamos bem contenciosos de poder contribuir com a tradução de nosso texto para o português para a homenagem feita ao professor Domingues. Esse texto aparece inicialmente em francês sob o título *Le syndrome animal chez Hans Jonas*. Cf. CIOU AN, BILIG, AT (2016), p. 233-257.

3. A citação de *Princípio vida e Técnica* (Bibliografia) seguem as traduções em língua portuguesa, publicadas no Brasil, conforme as referências no final do texto. (Nota do Tradutor)

Essa citação de Jonas parece colocar, de imediato, o problema da definição da animalidade, da pertinência de sua delimitação em relação aos humanos e ao vegetal. No entanto, essa citação é retirada de um texto que o autor apresentou em 1967 no colóquio de Messina sobre a questão da delimitação do gnosticismo da Antiguidade tardia, assunto no qual ele era um grande especialista. A questão era, com efeito, semelhante. Como se podem estabelecer critérios claros de pertencimento a uma corrente espiritual e, assim, delimitar um conjunto de correntes, seitas e igrejas como gnósticas? Qual seria a pertinência de tal classificação? Constatando que a definição de critérios precisos como condição de possibilidade do pertencimento ao gnosticismo está fadada ao fracasso, ele deixará de falar do conceito de gnose (JONAS, 1930) e acabará optando, finalmente, pela apreensão de uma “síndrome gnóstica” (JONAS, 2013, p. 337-353). Ele passa, então, de uma definição muito clara e sucinta – o dualismo anticosmômico marcado por um Deus ultramundano – à necessidade de mostrar um ouvido musical para reconhecer o anticosmismo gnóstico. E, portanto, em seus próprios textos que encontramos as chaves hermenêuticas de sua filosofia da existência animal, uma vez que aí ele também estabelece, de imediato, critérios claros, dos quais ele deverá moderar o alcance (GENS, 2008). Tudo parece indicar que, tanto para o fenômeno animal como para o fenômeno gnóstico, Jonas propõe designar um círculo em torno de um núcleo duro e mostrará maleabilidade e “ouvindo musical” (JONAS, 2013, p. 353), caso a caso, para nele integrar um indivíduo ou uma espécie. Seria possível, assim, retomar o termo síndrome que ele adota para as correntes gnósticas e aplicá-lo à animalidade. É o que se pode nomear como a “síndrome animal” que Jonas tenta identificar.

Para estabelecer uma tipologia das características da animalidade, Jonas entra, com efeito, no círculo hermenêutico “da impressão de unidade para um princípio postulado de unidade, e daí retornando à unidade criticamente reavaliada” (JONAS, 2017, p. 407). Ora, se Jonas não renuncia ao enfrentamento dessa dificuldade que ele reconhece perfeitamente, é porque ele sente a necessidade de estabelecer a animalidade como forma vivente específica, entre o vegetal e o humano, pois ela marca um limiar e um ganho ontológico para a liberdade no seio da natureza.

Em sua hermenêutica da vida, Jonas adota uma estratégia metodológica com três acessos ou segundo duas perspectivas: a observação, a empatia e a analogia, isto é, primeiro, a perspectiva em terceira pessoa (à distância), de outra parte, a perspectiva em segunda pessoa (do encontro) e, enfim, a perspectiva em primeira pessoa, aquela do observador capaz de compreender a partir de sua experiência própria.

Com efeito, voltando à clássica tripartição do vivente em gêneros, Jonas parece procurar critérios objetivos para estabelecer uma tipologia da animalidade, como etapa intermediária entre o humano e o vegetal, mas ele aceita igualmente transgredir um interdito metodológico moderno recorrendo à empatia dos viventes entre si, ou seja, o conhecimento imediato em segunda

pessoa que repousa sobre uma intercorporeidade e que nos permite experimentar o que o outro experimenta enquanto vivente. Com efeito, a verdade do espírito científico se limita a sua relação com o objeto: ela parte dos fatos e retorna a eles, mesmo que possa também tomar por objetos suas próprias criações, tais como os comprovados métodos científicos e, às vezes, ela pode se limitar a escolhas metodológicas a ponto de esquecer seu objeto. Em sua biologia filosófica, Jonas não deixa de lembrar aos biólogos que eles são viventes observando viventes e que a observação é sempre baseada na empatia e na analogia, qualquer que seja o rigor da abstração metodológica. A hermenêutica de Jonas supõe sempre esse triplo acesso, em graus mais ou menos importantes conforme os objetos estudados.

Consequentemente, as duas perspectivas – em segunda e em terceira pessoas, a empatia entre os viventes e a objetivação científica – desempenham papéis complementares e se controlam mutuamente. Mas elas também são completadas pelo conhecimento da vida, do qual todo vivente dispõe, e que é a condição de possibilidade das duas outras abordagens. É apenas sob essa condição que as interpretações, no caso do vivente animal, produzidas pelo espírito científico não esquecem sua condição de possibilidade, a saber, um espírito que apareceu no seio de um organismo vivente e se experimenta a si mesmo como vivente antes de ser capaz de entendimento puro. Em caso contrário, se a ciência se esquecesse das bases sobre as quais ela se funda, ela correria o risco de conduzir a afirmações que negam pura e simplesmente nossa experiência cotidiana. É, assim, por exemplo, que Jonas questiona a dúvida que os neurocientistas contemporâneos lançam sobre a experiência da liberdade como liberdade de escolha. Se nós não podemos escolher livremente mover nosso corpo, porque fazemos essa experiência irrefreável da liberdade de movimento (que fazem também os animais superiores)? Se essa ilusão é o resultado da evolução biológica, quem ela engana? E qual seria o interesse de tal engano e, sobretudo, a quem ele serviria? (Cf. JONAS, 2000a)

Por outro lado, se a intuição não está ligada a pesquisas objetivas, ela corre sempre o risco de cair no imaginário e de dar explicações irracionais, nas quais se confundem a subjetividade e o mundo. É, com efeito, a relação em terceira pessoa, essa objetivação do mundo, a relação com o objeto, que nos permite conhecer e sair de nós mesmos. Aqui a hipótese solipsista é eliminada. Considerando a nobreza da visão como a capacidade de objetivação – colocada a distância por um olhar que poderá tornar-se teórico –, Jonas vê nela a base de nosso acesso aos fatos que garantem todo procedimento ulterior de verdade (*théoria*). (Cf. JONAS, 2001, p. 145-160)

“A gata olha nos meus olhos, ela procura o meu olhar, ela quer algo de mim” (JONAS, 2017, p. 384). Eu poderia ter escolhido essa citação como título da minha contribuição, pois Jonas vê nela o momento de reconhecimento mútuo entre um animal de estimação e um homem. Mas também o momento em que a vida é infalivelmente expressiva e perceptiva, reversível. Na passagem de onde ela é tirada, Jonas explica a maneira pela qual a vida compreen-

de a vida. A fisiognomonia intuitiva opera quando o gato busca meu olhar tanto quanto eu procuro o seu para comunicar um vínculo mútuo. "Olhamos um para o outro, e alguma coisa se passa entre nós, algo sem o qual não poderia existir uma maior compreensão, embora longe de ultrapassar essa esfera elementar" (JONAS, 2017, p. 384). É sobre essa base que se apoia o biólogo, mesmo quando ele entra em seu laboratório de biologia molecular, uma base que ele jamais deveria esquecer.

Assim, em seu texto consagrado ao estabelecimento da diferença ontológica do metabolismo⁴, Jonas mostra, ao contrário, que um puro espírito, um puro entendimento como potência matemática, por mais poderoso e sutil que ele seja, mesmo se fosse o próprio espírito divino, não poderia compreender a vida:

O observador da vida tem que estar preparado através da vida. Noutras palavras, dele se exige o ser orgânico com sua experiência própria, para que esteja em condições de deduzir aquela "consequência" que de fato ele tira continuamente, e esta é a vantagem, tão teimosamente negada ou caluniada, da história da teoria do conhecimento – a vantagem de termos um corpo, ou de sermos corpo. Em suma, nós estamos preparados por aquilo que somos. (JONAS, 2004, p. 105)

Só a vida prepara para compreender a vida.

Além disso, a empatia e a objetivação apresentam complementaridade em escala variável segundo seus objetos. Evidente entre um animal doméstico e seu tutor, a simpatia ou a empatia entre o observador humano e organismo observado se perde gradualmente a partir do mais parecido ao humano em direção ao menos parecido. Jonas nota, ademais, em seu texto de 1988 sobre o sofrimento animal, que os animais que pertencem à mesma ordem de grandeza que nós, a saber, os animais "do rato ao elefante", são aqueles que compartilham conosco não somente uma comunhão de grandeza, mas também de estrutura, o que permite que possamos falar de indivíduos com os quais estamos em relação. À medida que nos distanciamos dessa ordem de grandeza para ir em direção às formas animais mais simples, menores ou mais primitivas da vida (os insetos, os micróbios, os moluscos etc.), signos objetivos (genéticos, fisiológicos etc.) da vida interior vêm, em compensação, preencher a lacuna de nosso *deficit* de acesso imediato, ou seja, perceptivo, sem ajuda de instrumentos de observação (JONAS, 2000b, p. 48). Nas colônias de insetos ou de peixes, o comportamento típico da espécie parece dominar o dos indivíduos. Mas Jonas se apressa em adicionar que nos faltam, de toda maneira, ferramentas que nos permitiriam perceber as singularidades em razão do fôso que separa essa forma de vida da vida humana, que parece marcar uma diferença qualitativa no reconhecimento mútuo. (Cf. JONAS, 2005, p. 289)

Todavia, podemos ter confirmações objetivas do que experimentamos. É, assim, que Jonas estabelece a importância do metabolismo na definição do

vivente, baseando-se nos marcadores capazes de objetivar o *turnover* celular. São esses marcadores celulares que indicam que o protozoário se mantém como forma substancial graças às suas trocas materiais (cf. JONAS, 2011). Em compensação, com as formas de vida mais próximas de nós (como os gatos, os cachorros, os cavalos ou os gorilas), a empatia poderá aparecer como o melhor método de acesso à interioridade do outro vivente pela compreensão de sua expressividade a partir de minha própria interioridade e de minhas próprias experiências subjetivas. Do mesmo modo, em seu texto consagrado à compreensão da história, Jonas fala de todos aqueles que partilham a experiência de um corpo vertical e, por essa razão, podem experimentar analogicamente as mesmas sensações (JONAS, 2013, p. 323).

Tal como nossas capacidades científicas repousam sobre nossa existência como vivente, do mesmo modo nossa capacidade moral é condicionada por essa capacidade de reconhecer a vida como tal. É assim que Jonas, que vivia há muito tempo nos Estados Unidos, se diz um pouco nostálgico da Europa sobre esse ponto: nós experimentamos alegria ao observar vacas que podem pastar nos Alpes. Fundamentando nessa capacidade que a vida tem de se alegrar e de experimentar o que é bom à medida que se desdobra, é possível afirmar que a bondade moral repousa sobre a possibilidade que um agente moral tem de optar pelo que é bom para a vida. O tom aqui é spinozista. Nós somos mais humanos quando deixamos mais possibilidades aos outros viventes de viver segundo seu próprio movimento.

Correlativamente, ferindo a vida animal, nós mancharíamos nossa imagem humana e a imagem do homem⁵. Sem desenvolver o bastante, Jonas faz menção também à analogia, que ocorre quando nós conhecemos por termos vivido experiências semelhantes ao que o outro vive.

Notemos que, contrariamente a Adolf Portmann, cuja obra ele conhece (PORTMANN, 1965), Jonas não descreve a forma animal nem como espécies animais variadas, nem como indivíduos mais ou menos dominantes (pela conquista do território de caça) ou de seu sexo quando eles se mostram entre eles (por ocasião das exibições amorosas). Do mesmo modo, Jonas oculta a questão dos indivíduos contemporâneos de uma espécie e, por conseguinte, dos congêneres. Dito de outra maneira, quando Jonas fala do aparecer dos animais, o que lhe importa não é o comportamento de um indivíduo singular com as características próprias e um estilo singular que teria sua própria história, nem mesmo de uma espécie particular como aquela das joaninhas ou dos guepardos reais com os atributos particulares de seu meio natural e de seus comportamentos. Ele não pensa os indivíduos ou as espécies em suas relações interspecíficas, respectivamente como presas ou predadores uns dos outros. Consequentemente, em sua ética para a civilização tecnológica, O princípio *responsabilidade*, a questão da preservação da biodiversidade fica au-

4 Cf. JONAS (2001, p. 75-100), "Deus é um metabolismo? Sobre o sentido do metabolismo".

5 Essa dimensão do erro e do bem ou do mal moral é objeto da reflexão de Jonas sobre a imagem de Deus.

sentido, enquanto as questões sobre o esgotamento dos recursos e da poluição são bem apresentadas, do mesmo modo que a ameaça de um desaparecimento do humano em si ou como tal.

Em *Mudança e permanência*, Jonas insiste sobre as fontes vitais e corporais da compreensão humana. Com efeito, a verdadeira compreensão, que não se deve a uma inferência nem a uma projeção de minha própria experiência, é “parte da observação intuitiva da vida pela vida e, assim, começa com as habilidades da percepção animal que se harmoniza com as habilidades da expressão animal” (JONAS, 2017, p. 383).

Essa compreensão intuitiva da vida pela vida prevalece entre indivíduos de uma mesma espécie, mas também ultrapassa as fronteiras específicas. É, além disso, sobre ela que Jonas se baseia quando defende que a identidade da chama como processo contínuo que consome a cera não corresponde à identidade da forma orgânica de um ser dotado de metabolismo que se mantém no seu ser por sua ação. Depois de explicar analiticamente que o movimento da chama não equivale ao da vida, ele conclui que nós o sabemos intuitivamente (JONAS, 2013, p. 211): é um dado transcendental e uma prerrogativa dos viventes se reconhecerem entre si como viventes.

Para chegar a estabelecer os critérios da animalidade, ele precisará cruzar o acesso subjetivo vivido e o objetivo, mas também nossa capacidade de nos relacionar com ela em primeira pessoa (nossa experiência da vida), em segunda pessoa (a empatia com respeito às viventes) e em terceira pessoa (a observação analítica dos critérios).

A diferença animal

Com esse quadro hermenêutico assim traçado, podemos ver agora como aparece o animal ao humano que o observa e ao qual ele se expressa. O que aparece, segundo Jonas, com a animalidade é uma nova etapa na emergência da liberdade, isto é, uma existência vivente manifesta: são características já apresentadas pelo conjunto dos viventes infra-animais de maneira germinal e inicial, que doravante se manifestam. O animal faz aparecer a insegurança da vida como ganho de uma forma ulterior de liberdade. Essas características são: a mobilidade (*Bewegungsfähigkeit*), a emoção (*Gefühl*) e a percepção (*Wahrnehmung*)⁶. Três características da síndrome animal, uma vez que sua presença conjunta em um ser vivo nos permite concluir que se trata de um animal, mesmo se não se possa deduzir da ausência de uma ou de várias entre elas, que não se trata de um animal.

Se é preciso falar de síndrome, é porque as características do animal interagem e se articulam entre elas de maneira circular. É assim que Jonas insiste no fato de que a perspectiva ótica depende da locomoção, que ela mesma requer a faculdade de sentir contando com um corpo que se move no espaço e adquire pontos de vista sucessivos que ele sintetiza. É, então, com a visão, que é o sentido da distância e do estático por excelência, que a sensação nascida da irritabilidade do vivente se torna percepção animal.

Percebendo e, mais particularmente, vendo, o animal se coloca a distância do mundo que lhe faz, doravante, face. É, então, com o animal, que uma dicotomia real e vivida entre um eu e o mundo, o não-eu, aparece. Em um texto de 1968 intitulado *Os fundamentos biológicos da individualidade* (cf. JONAS, 2013, p. 243-266), Jonas fala da emergência da individualidade realizada ao nível animal, enquanto nas formas de vida precedentes seria mais adequado falar de um organismo irritável ou de um “eu” (entre aspas, uma vez que não estava completo e, então, não era ainda sujeito, pois faltava ser completamente centrado).

A introdução do conceito de “si mesmo” (do “*selbst*”), inevitável na descrição até do mais elementar caso de vida, indica que a identidade entrou no mundo com a vida como tal – e com ela, consequentemente, também o seu autoisolamento do resto da realidade. (JONAS, 2004, p. 105)

O indivíduo animal aparece, desse modo, como um “indivíduo isolado que se defronta com o mundo”, um “animal solitário” (JONAS, 2004, p. 129) em sua luta pela existência. De maneira dialética, esse autoisolamento do eu só aparece clara e explicitamente quando o meio ou o “mundo” (sempre entre aspas, porque também incompleto e, então, não separado) contíguo ou adjacente dos organismos é substituído “pelo mundo distante do animal”. Por mundo, é preciso entender aqui um espaço que não é mais simplesmente geométrico ou homogêneo, mas heterogêneo, em razão das necessidades e da não-indiferença do organismo em relação a ele mesmo. É isso o que causa a diferença entre irritação e percepção. Ao contrário dos vegetais, “para o animal os objetos relevantes de seu ambiente sempre se encontram a alguma distância” (JONAS, 2004, p. 128). fisiológica, espacial ou temporalmente falando.

Enquanto o meio contíguo ou adjacente das plantas era experimentado por uma necessidade metabólica imediatamente satisfeita graças às transações químicas, o mundo do animal parece, doravante, mais estrangeiro e menos seguro, pois ele pode se afastar e precisa agora ser mecanicamente ajustado (pelo movimento e deslocamento do vivente) em vista dos processos metabólicos. Além disso, a distância vem também do tipo de troca metabólica, pois os viventes não podem mais tirar diretamente seu alimento do inorgânico como fazem as plantas, por absorção osmótica, mas devem se alimentar de organismos. Então, o mundo disponível para o metabolismo vegetal é mediatizado e parece também mais distante para o metabolismo animal. E o que lhe permite superar essa distância não é outra coisa que a emoção (*Gefühl*). “O grande se-

6 Cf. JONAS (2001, p. 111-118). *Aformosamento e sensação* é o texto de uma conferência inicialmente proferida no Congresso Internacional de Filosofia entre 20 e 26 de agosto, em Brüssel, o que levou Jonas ao seu polêmico retorno à Europa depois de 1945.

gredo da vida animal se encontra precisamente no espaço que ela consegue manter entre desejo imediato e satisfação mediata, isto é, na perda da imediatez, a que corresponde o ganho em espaço" (IONAS, 2004, p. 126).

Razão pela qual Jonas fala do "princípio da mediação".

A distância espacial é essencial para o animal, ligada ao seu poder e fonte de independência. É assim que o animal faz aparecer uma intencionalidade explícita no mundo quando ele se encaminha em direção aos objetos separados dele, que ele percebe, doravante, a distância e para os quais ele deve se dirigir para fazê-los seus. Esse movimento para preencher a lacuna torna explícito o cuidado de si no seio do esforço necessário para sua satisfação.

É, então, a percepção – e eminentemente a visão – que lhe permite apreender a distância espacial, embora o animal tenha, doravante, os meios de superá-la pela mobilidade e pela locomoção sustentada pela emoção, o que a torna intencional ou quase desejante. Com o infra-animal, o processo metabólico se impõe como necessário para satisfazer as necessidades; com os animais, é a "necessidade do movimento" (IONAS, 2004, p. 128) tanto físico quanto existencial que se faz sentir para preencher o fosso espacial e temporal entre o organismo necessitado e o mundo.

Assim, a distância que se instala é também temporal. O ambiente, não sendo mais contíguo e imediatamente disponível, também a satisfação é doravante diferenciada. A distância temporal é superada pela emoção que suscita a falta, a qual desperta o desejo do que falta. A dialética socrática da falta do objeto é aqui atribuída ao animal. Mas a emoção permite a este superar a distância temporal que o separa do objeto que ele deseja para preencher uma falta, e, além dessa satisfação, a emoção surge ainda no fim da conquista desse objeto, a presa, a água, o ar, uma vez que o animal pode tanto fracassar quanto ter sucesso nesse comportamento de perseguição. Então, no seio dessa existência interior, seu êxito será imediatamente recompensado pelo prazer, enquanto que seu fracasso será sancionado pela tristeza e pela dor. As emoções são, então, correlativas do risco que incide sobre ele. Enquanto a não-indiferença do organismo se traduz em irritabilidade, a emoção animal abre um leque mais largo e polarizado entre prazer e sofrimento. O prazer da luz, do calor, da saciedade ou da mobilidade... é simétrico a um leque de penas. "O ser animal é essencialmente apaixonado" (IONAS, 2004, p. 130). Mas, com a paixão, o que descobrem também os animais, são seus corolários: a inquietude e a agitação.

O vivente animal e o infra-animal parecem, então, dispor de meios numerosos e eficazes para superar as distâncias que os separam do mundo. Nos dois casos, as mediações permitem que o abismo seja transposto e que a totalidade seja mantida ou restaurada. Se o metabolismo opera uma "mediação contígua" entre a forma e matéria, a mobilidade, a emoção e a percepção são como mediações que permitem superar a distância espacial e temporal do corpo animal, doravante, separado do mundo. Ganhando liberdade, o animal de separa manifestamente de seu meio e seu horizonte, desde então, se abre

e se alarga: o mundo aparece frente a ele. "A motilidade animal, até mesmo mais forçosamente do que a sensibilidade, demonstra o fato da centralização porque aí ela significa o controle da ação" (IONAS, 2017, p. 315).

Essa abordagem flexível da questão da animalidade no seio do conjunto do vivente contrasta com a preocupação de Jonas em estabelecer uma fronteira clara entre o orgânico e o inorgânico com o aparecimento de uma primeira forma metabolizante ou "existência metabolizante" (IONAS, 2004, p. 122) como condição necessária à existência vivente. Isso marca, com efeito, uma verdadeira revolução ontológica, uma vez que é o signo da entrada da liberdade no mundo, com o fato de que a forma se destaca, doravante, da substância material para trocá-la. É preciso mesmo falar da revolução ontológica que constitui a entrada da matéria no processo biológico (cf. THIBAUDO 2009). Nesse caso, com efeito, a existência celular marca uma fronteira nítida com o ser inorgânico, a matéria inerte ou o que se pode nomear retrospectivamente, situando do ponto de vista humano: a matéria morta. Para os não viventes, a matéria é substancial e a forma accidental – sendo entendido que nesse caso a distinção é ideal, uma vez que é sempre fruto da abstração por um observador humano externo. Essa diferença entre a matéria e a forma não é vivida ou experimentada por um monte de areia, um tijolo ou uma cadeira. Ao contrário, pelo fato de que ele metaboliza para se manter no ser e de que ele mantém seu ser por sua atividade constante, o vivente inverte essa relação entre a matéria e a forma operando uma distinção real e vivenciada como tal a forma torna-se para ele substancial e a matéria é, quanto a ela, doravante, accidental e transitória para a forma que a troca.

Assim, "todo ser vivente enquanto unidade autocentrada, cujo ser reside em sua própria função, é, segundo sua essência originária, em si e para si (...) um indivíduo no sentido ontológico e não somente fenomenológico" (IONAS, 2005, p. 289).

A partir daí, por meio de sua troca contínua de matéria (e Jonas enfatiza o quão explícita a língua alemã é nesse ponto, já que fala de *Stoffwechsel*), a forma viva individual alcança uma duração no ser. E, para ela, parar de compartilhar equivale a parar de ser.

Se, por um lado, Jonas busca estabelecer uma fronteira pontual entre o vivente e o não vivente para explicitar o ponto de emergência da liberdade ontológica, por outro, os critérios da animalidade lhe parecem menos claros e de menor importância no plano ontológico. Tal como para a gnose que marcava, segundo ele, todo o espírito da Antiguidade tardia, e desde então o gnosticismo em sentido estrito podia dificilmente ser delimitado com clareza, o animal revela explicitamente o movimento geral da liberdade se manifestando no ser. Aí também os critérios são vagos e não se pode pretender que todos os critérios da animalidade estejam presentes em todos os indivíduos animais, nem que qualquer animal não possa ser desprovido desses critérios. Trata-se, antes, de estabelecer uma constatação de características que manifestam a liberdade do vivente.

É, então, no seio desse quadro hermenêutico e sobre o fundo de uma continuidade entre os viventes em que aparece a questão do aparecimento da vida animal, sem que seja possível identificar e estabelecer um critério único de distinção. O aparecimento do animal não leva, com efeito, a nenhuma revolução ontológica, mas se situa como um momento de maturação, entre a revolução ontológica do organismo, que viu aparecer a liberdade no seio da matéria, e aquela que verá emergir o espírito e a liberdade ambígua com o aparecimento do humano⁷.

Sob o plano ontológico, a ameaça e o homem constituem, então, os limites respectivos da liberação com respeito à matéria e ao pensamento. A ameaça marca a separação entre a matéria e a forma, enquanto o aparecimento do humano marca o início de uma liberdade, doravante, ambivalente, pois reflexiva. Entre as duas, o animal manifesta uma subjetividade no mundo e uma liberdade de movimento, mas também um desejo. Fenomenologicamente falando, a animalidade constitui o momento no qual se manifesta a continuidade entre as formas mais simples e as formas mais complexas da vida, a saber, o metabolismo que repousa sobre a dialética da afirmação de si pela negação do não-ser. Essa resposta incessante à ameaça do não-ser torna-se explícita quando o animal, que é “essencialmente apaixonado” (JONAS, 2004, p. 130), está a distância do que pode satisfazer suas necessidades. O humano manifesta, então, uma dobra ou uma reduplicação no seio da vida: de um lado, devido ao pensamento, isto é, à reflexividade da capacidade de objetivação que possuem os viventes que veem e, de outro lado, a uma liberdade de ação que pode retornar contra a própria vida. Com o humano, a liberdade pode se afastar de suas condições e negá-las.

É, assim, que ele é “marcado pelo vazio e pela ausência”, escreve Emídio Spinelli (2004, p. 357). Mas o animal manifesta também, de maneira explícita, as três dinâmicas da vida: a alteridade, a finalidade e a transcendência. Ele constitui, portanto, muito mais um momento de continuidade e explicitação ontológica do que de uma ruptura ou revolução.

Jonas geralmente analisa a questão da animalidade em comparação a outras e integrada a um movimento mais vasto: entre as duas revoluções que constituem o aparecimento do organismo e o do homem. “Da filosofia do organicismo à filosofia do homem” é, além disso, o título da “transição” entre os capítulos 7 e 8 de *The Phenomenon of Life*. E essa graduação parece significativa de uma ambiguidade ligada à questão do vegetal ou da vida vegetativa, em relação à qual Jonas parece não se interessar muito. A posição do animal nessa aventura biológica tem de excepcional precisamente o fato de que ela torna explícitas e manifestas as características próprias da revolução ontológica do vivente. Com efeito, com a vida animal de alguma maneira irrompe, a olho

nu e à luz do dia, um conjunto de características que ainda escapam à nossa percepção humana para a vida unicelular ou mesmo vegetal; é nisso que a vida animal é bastante expressiva. Por outro lado, com os animais superiores, essas características não são apreendidas mais apenas em terceira pessoa (pela observação analítica da biologia científica), mas também em segunda pessoa (pela empatia) e também em primeira pessoa (pela analogia). Jonas não falará mais somente de individualidade ontológica para todos os viventes, mas de individualidade caracterológica, quer dizer, uma individualidade que manifesta qualidades particulares e singulares, dando acesso a uma “lei pessoal” e, de resto, “quando se trata dos cavalos ou dos cães, sabe-se que eles possuem, no quadro típico próprio a sua espécie, uma individualidade no sentido de um caráter pessoal” (JONAS, 2005, p. 290).

Certamente, com o humano, essas mediações tornam-se ainda mais complexas e numerosas (mediações físicas, culturais, linguísticas etc.), e, assim, a travessia do abismo deixará mesmo de ser dialética. Passaríamos, por assim dizer, de uma “dialética da mediação” ao que poderíamos chamar de uma “problemática da mediatez”, isso significa que a distância pode, às vezes, revelar-se intrinsecamente.

Todo organismo, do unicelular ao corpo humano, traça uma fronteira face a uma exterioridade e, nesse sentido, desenvolve um grau (de início fraco e em seguida cada vez mais elevado) de individualidade. Nós adotamos uma expressão conscientemente vaga para designar o que antecede os animais na cadeia contínua do vivente, falando dos organismos intra-animais, tanto vegetais quanto unicelulares. “É próprio da estrutura fundamental da vida ser organizada em entidade autocentralizada” (JONAS, 2005, p. 277).

(Ora, insistindo sobre o centramento mais que sobre a reflexividade da vida, Jonas parece operar uma escolha que deixa as plantas na obscuridade, pois as define como “entidades coletivas” (JONAS, 2017, p. 314) ou menos autoindivduadas, por exemplo, que os seres unicelulares. Com efeito, essa centralidade que a ameaça e os protozoários solitários conhecem, “o indivíduo isolado que se defronta com o mundo” (JONAS, 2004, p. 129), parece desaparecer com o vegetal e as plantas que surgem como unidades coletivas. A centralidade do organismo, que implica um grau forte de unidade como prevalência da totalidade sobre as partes parece, então, ser ocultada ou eclipsada durante um período da evolução. “É intrigante o fato de que, desde cedo na evolução até a vida metazoária, esse grau de individualização seja temporariamente perdido – sendo recuperado em um nível superior apenas em fases subseqüentes, e na evolução animal somente” (JONAS, 2017, p. 314).

Ora, para acompanhar a evolução da vida como desenvolvimento da liberdade, Jonas designa frequentemente animais complexos, dotados de um sistema nervoso central, de visão e de mobilidade, a capacidade de mover as partes de seu corpo. Esses são os animais superiores, e ele fala mesmo de mamíferos como animais que permitem colocar em evidência uma subjetividade e uma existência muito centrada sobre ela mesma. Com efeito, para

⁷ Enquanto a primeira revolução impõe uma ruptura entre o vivente e o inerte e traça, assim, uma fronteira ontológica no seio do ser que opõe vivente e não-vivente, a revolução do espírito se inscreve no seio do vivente, na qual ele abre uma nova via: aquela do irreal.

ele, "a referência real ao mundo só surge com o desenvolvimento de sentidos específicos, de estruturas motoras definidas e de um sistema nervoso central" (JONAS, 2004, p. 124).

Com o sistema nervoso central, o organismo enquanto todo funcionalmente integrado pode aparecer como um tipo de controle e de autocontrole. Ora, essa centralidade é também compartilhada pela ameça e seus cilios podem mostrar-se como membros primitivos, mas com os vegetais ela se perde em uma coletividade pouco unificada. Com o animal, Jonas fala de uma centralidade do indivíduo cujo critério é a clara prevalência do todo sobre as partes.

Ora, parece-nos que essa insistência sobre a centralidade dos organismos vivos tem por efeito conceder uma prioridade à dialética do eu e não eu, do eu e do mundo sobre as outras dialéticas, particularmente aquelas da alteridade e da finalidade. Consequentemente, por essa dialética e pela escolha conjunta dos dois exemplos preponderantes da ameaça e dos manifestos superiores, Jonas coloca pouco a pouco um indivíduo isolado, desafiando o mundo que o ameaça e conquistando, após grandes esforços, sua posição de vivente. Um indivíduo que, em última instância, não tem mais congêneres, parceiros sexuais ou contemporâneos solidários, mas somente presas, descendentes e predadores (cf. FROGUEREUX, 2007). É efetivamente por essa razão que Spinelli sublinha que Jonas se coloca do lado do pólemos heraclítico. A menos, é claro, que essa escolha resulte de uma reminiscência do *Draconis* heideggeriano se encontrando sozinho face à morte. Esse viés terá ainda, primeiro eu, pesadas implicações n' *O princípio responsabilidade*.

Manifestação do princípio liberdade no seio da animalidade

Com o aparecimento do vivente, três dialéticas ontológicas se manifestam, das quais a matéria inerte estava totalmente desprovida, mas elas só se tornam explícitas e perceptíveis nos animais superiores. Dito de outra maneira, é a partir da animalidade que a liberdade se torna manifesta. Trata-se, de um lado, da dialética de si e, de outro, da dialética da inversão dos meios e dos fins e da dialética da transcendência de si ou da teleologia.

(1) A dialética da alteridade entre si e o mundo. Por seu metabolismo, o vivente traça uma fronteira que ele não cessa de transpor, uma vez que reencontra a si e foge dela o que ele extrai. "A mesmidade, aqui desde o início sombriamente prefigurada, traz em si sua contrapartida na outidade do mundo (...) Accentuar mais ainda este dualismo, com toda carga que lhe é inerente, não é outra coisa senão acentuar a própria vida" (JONAS, 2004, p. 131).

A partir do aparecimento do metabolismo com o primeiro unicelular, o mundo deixa de ser homogêneo e se cinde entre eu e não-eu para o organismo vivente, o qual deve se manter no ser afastando sem cessar a ameaça do mundo. Mas enquanto a dialética entre uma (certa) subjetividade vegetal

e o meio (contíguo) comportava uma certa automaticidade, com os animais (superiores) a relação entre eu e o mundo perde sua imediatez. Com o animal, e Jonas (2004, p. 126) fala aqui dos mamíferos superiores, se opera uma "separação entre sujeito e objeto" que se torna explícita, já que seu corpo não está mais enraizada em um ambiente contíguo e à disposição, mas ao alcance da mão através da distância espacial, temporal e emocional. Posteriormente, com o humano o abismo aumentará e sua transposição não será mais simplesmente mediata, mas problemática. É assim que, sobre o plano da percepção, os animais superiores dotados da visão podem objetivar o mundo e o colocar a distância sob seu olhar, preparando a aparição do *etálos* ou da imagem criada pelo homem. É o segundo sentido da citação dada, "a gata olha nos meus olhos", pois se essa troca de olhares permite tornar perceptível o momento em que a vida compreende a vida, ela também coloca em evidência o limiar da segunda revolução ontológica. Com efeito, o aparecimento do espírito parece revolucionário, pois ele coincide com o momento da objetivação e da separação consciente: uma revolução eidética de algum tipo, que abrirá caminho à reflexividade do conhecimento perceptivo e da liberdade. É assim que aparece o *Homo pictor*.

Uma negação de segundo grau a respeito do não-ser se inicia, enquanto a primeira era metabólica, uma vez que viver consistia para o organismo em se manter rejeitando o não-ser de modo, por assim dizer, contíguo e antes de toda escolha verdadeira. Ao contrário, o não-ser pode ser escolhido. Jonas verá nessa capacidade de negação a fonte prática da verdade: "a capacidade para a verdade pressupõe a capacidade para a negação (...) só um ser que seja capaz de manter a negatividade é capaz de dizer 'não'" (JONAS, 2004, p. 198).

(2) A segunda dialética é aquela dos meios e dos fins, ou dos meios como qualidade. Para Jonas, a vida não é funcional e a compreendê-la apenas segundo o critério da autoconservação e da sobrevivência equivaleria a perder aquilo que está verdadeiramente em jogo. Com efeito, a vida não consiste em se manter a todo preço, mas em se manter como tal, o que quer dizer que a aquisição de novos meios de sobrevivência, como a percepção visual, por exemplo, não é só um meio suplementar de sobrevivência para o animal do lado de visão, mas um novo fim para o indivíduo que desfruta dela. Ele quer ver e se manter como quem vê. Esse é também o cerne de seu argumento contra a exploração industrial dos animais que reduz os frangos ou as vacas a existências nas quais produzi-los o que interessa ao consumo humano (ovos, leite ou carne), privando-lhes, estritamente, do que é próprio à vida dos frangos ou das vacas: correr na natureza, reproduzir-se sexualmente e, assim, entrar em uma relação física com o outro sexo.

As vidas de nossos animais não são mais "vidas como tais" (para retomar uma expressão d' *O princípio responsabilidade*). Nossas vacas entregues à industrialização não têm mais uma vida de vacas, tanto quanto nossos frangos não têm mais uma vida de frango: nós os confinamos em uma sobrevivência destinada à produção (JONAS, 2000b, p. 49).

Com efeito, a vida não dispõe somente de meios, mas se mostra através das capacidades e usufrui delas mesmas em seu modo próprio; razão pela qual o vivente não quer só sobreviver, isto é, se manter como vivente, mas como vivente dotado de todas essas qualidades que constituem a amplitude de sua existência. Esses meios de sobrevivência manifestam a qualidade de sua vida e os meios tornam-se uma parte do fim. "O animal dotado de sensação busca manter-se como ser que sente" (JONAS, 2004, p. 130). Ou, mais exatamente, a vida não se deixa alcançar em uma lógica de meios e fins. "É este um dos paradoxos da vida, que ela emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios parte do fim" (JONAS, 2004, p. 130). Sem essas faculdades que são a percepção ou a emoção, haveria bem menos a preservar em um corpo complexo, mas também bem menos meios pelos quais lhes preservar.

Portanto, seria preciso insistir no fato de que a revolução ontológica que se produz com o aparecimento do vivente dará lugar mais tarde a uma revolução fenomenológica em seu seio, quando a vida animal manifestará o que ainda estava escondido abaixo dos animais superiores, em razão de sua ordem de grandeza e de seu caráter inicial. Posteriormente, acontecerá a revolução ontológica da mudança radical da liberdade que passa pela reflexividade do pensamento.

Com efeito, depois desse momento da manifestação de uma liberdade afirmativa, Jonas descreverá o momento no qual ela coloca a si mesma em questão, uma vez que se torna problema para ela mesma, ao mesmo tempo em sentido teórico e em sentido prático, desde o aparecimento do humano.

Sem entrar no detalhe da diferença antropológica, mencionemos que Jonas fala de três características das quais podemos ter traços materiais: a ferramenta, a imagem e o túmulo, que é a fonte da metafísica, enquanto a ferramenta está na base da técnica e a imagem está na base da arte. Essas são as provas observáveis que o limite do dado foi ultrapassado. A imagem, a ferramenta e o túmulo não repousam sobre o dado do mundo, eles não imitam, mas postulam um próprio real. *Homo pictor*, tal é a prova de que nós estamos além da animalidade. A forma que aparece não é mais, portanto, aquela da estrutura do vivente (*hylê*), ela se destaca de todo substrato material, essa forma é a imagem como terceiro termo entre materialidade do quadro e o que ela (*tyè*) apresenta. Essa é a base da abstração, a base da teoria, mas também da possibilidade da reflexão. A capacidade de se relacionar com o não dado, tal é, sem dúvida, a característica do pensamento. Jonas descreve o limiar da humanidade como essa capacidade de se desprender do real e de negá-lo pela imaginação. Trata-se, então, de uma revolução no seio da manifestação da liberdade.

Assim, se os animais se comunicam entre eles, para Jonas o limiar da linguagem humana é ultrapassado quando ele faz referência ao irreal: aí o exemplo é também intergeracional. Jonas conta que ficou surpreso ao ouvir uma criança falando à mãe sobre sua cesta de compras: "Eu poderia ter pegado mais maçãs se você tivesse me dado uma cesta maior". (Cf. JONAS, 2001, p. 167-183)

Do mesmo modo, a visão prepara o eidos e a imagem, já que ela neutraliza o movimento do corpo sobre o qual ela faz fundo. Sua nobreza está ligada à liberdade e ao domínio que ela oferece ao observador que pode, assim, contemplar de longe o que ele percebe. Ela prepara, portanto, a teoria como verdade fundada sobre os fatos, mas capaz de se desprender deles, produzindo ideias (*eidé*) que podem ser totalmente inventadas.

(3) Uma terceira dialética parece se desprender dessa segunda, como seu corolário: a dialética da autotranscendência da vida. À medida que a vida, visando manter a si própria, sempre ultrapassa a si mesma espacial, temporal e emocionalmente, não seria o caso de ver nela uma simples dinâmica de conservação e manutenção de si ou do retorno a si, uma simples homeostase, mas antes uma "heterostase" ou um movimento de permanente autotranscendência. Ela tende sem cessar a se ultrapassar em razão de seu caráter teleológico.

Trata-se do caráter teleológico da vida, isto é, de sua automanifestação – ao observador – como uma tendência dinâmica orientada, além da preocupação – relativa a cada vivente – pela própria vida e pelas qualidades conquistadas pouco a pouco. (TIBALDEO, 2011, p. 111)

A vida busca ultrapassar a si mesma sem cessar e nisso realiza o movimento transgressivo da liberdade em direção à novidade e a novas experiências, uma liberdade comum além das liberdades orgânicas singulares. Sendo aberta, a vida torna-se um verdadeiro movimento de transcendência e de transgressão para alhures e novas formas de vida. Mas, com o homem, essa abertura e essa transcendência tornam-se problemáticas no sentido de que elas não afirmam mais necessariamente a vida e não realizam mais sua manifestação, já que se torna, doravante, possível optar conscientemente por seu contrário: o não-ser e a destruição. Razão pela qual a liberdade torna-se problemática⁸.

A maneira pela qual Jonas descreve a cadeia contínua do vivente pode variar, pois ela parece às vezes composta de três modos metabólicos diferentes, segundo a tradição aristotélica, o que Jonas reconhecia de bom grado (JONAS, 2005, p. 235): os vegetais, os animais e os humanos, tripartição que permite distinguir os autótrofos (cujo metabolismo repousa sobre a matéria inorgânica), os heterótrofos (cujo metabolismo repousa sobre outros viventes) e os humanos (dotados de pensamento). Às vezes, e mesmo mais frequentemente, seria preciso dizer, a cadeia dos viventes aparece segundo uma outra perspectiva e distingue três etapas da individualidade ou da ipseidade autônoma: o unicelular, o animal dotado de sistema nervoso central e o humano. Então, essa cadeia não é mais somente aquela da mediação cada vez mais complexa em relação ao mundo, aquela de uma individualidade solitária e polêmica face ao mundo.

8. É essa problemática que os grupos Jonas desde seus primeiros trabalhos sobre a liberdade em Paulo e Agostinho até o *primus principii responsibilitatis*.

A animalidade, que parece ocupar um lugar ontológico e intermediário entre os organismos vivos mais simples (unicelulares) e os organismos humanos, aparece, então, essencialmente sobre o plano fenomenológico como a manifestação da liberdade afirmativa já presente no metabolismo. A síndrome animal caracteriza, de algum modo, para Jonas, o momento fenomênico de uma liberdade afirmativa.

Referências

- CIOCAN, C.; BURGAT, F. *Phénoménologie de la vie animale*. S.l.: Zeta Book, 2016.
- FROGNEUX, Nathalie. Pluralité à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschänkt durch den Archetyp des Einzelers? In: SEIDEL, Ralf; ENDRUWEIT, Meiken (Orgs.). *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, p. 167-183. Paderborn: Mentis, 2007.
- GENS, Jean-Claude. *Éléments pour une herméneutique de la nature*. Paris: Cerf, 2008.
- JONAS, Hans. *Der Begriff der Gnosis*. Göttingen: Hubert & Co., 1930.
- JONAS, Hans. *Puissance ou impuissance de la subjectivité*. Trad. Ch. Arnsperger. Paris: Cerf, 2000a.
- JONAS, Hans. *On Suffering*. In: SPINELLI, E. (Org.). *Reason Practice*, 15, p. 33-52, 2000b.
- JONAS, Hans. *Le phénomène de la vie*. Bruxelles: De Boeck, 2001.
- JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JONAS, Hans. *Source*. Paris: Payot, 2005.
- JONAS, Hans. *Essais philosophiques*. Paris: Vrin, 2013.
- JONAS, Hans. *Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.
- PORTMANN, Adolf. 1965. *Aufbruch der Lebensforschung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.
- SPINELLI, Emidio. 2004. "Dalla parte di Erachio"... Hans Jonas e la questione dei "diritti" degli animali. Paradigmi. *Rivista di Critica Filosofica*, XII, 66, p. 351-365, 2004.
- TIBALDEO, Roberto Franzini. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "organismo e libertà"*. Milano/Údine: Mimesis, 2009.
- TIBALDEO, Roberto Franzini. Il transanimale che è in noi. *Animale e umano nella prospettiva jonasiana. Filosofia e Teologia*, 1, 2011, p. 99-114.

Saúde e meio ambiente¹

Marie Gaille²

Conheci o Ivan Domingues há mais de dez anos e, na época, fui filosoficamente seduzida pela sua capacidade de conectar questionamentos epistemológicos com interrogações éticas e políticas. Tive a oportunidade de participar de um seminário que ele promoveu no Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo (NEPC/UFMG) e de ver conjugadas essas duas linhas de reflexão, que nem sempre são encontradas em nossas comunidades filosóficas. Primeiramente, nossas discussões foram sobre questões relacionadas à biotecnologia e à medicina. Mais recentemente, nossas ideias se cruzaram sobre questões relativas à saúde ambiental e a catástrofes ecológicas com impactos sanitários desastrosos. Mais uma vez, a conjugação entre a epistemologia e a política foi fundamental. Se bem me lembro, foi na ocasião do rompimento da Barragem do Fundão, em 2015, que começamos a discutir sobre este assunto. É na esteira desta preocupação comum, como filósofa e como cidadã, que gostaria de dedicar este estudo a Ivan Domingues.

Os termos "saúde" e "meio ambiente", de uma extraordinária porção perturbadora riqueza de significados, podem ser abordados de diferentes perspectivas, separadamente e do ponto de vista de sua relação. O termo "saúde" é definido de muitas maneiras diferentes, quer analisemos esta diversidade do ponto de vista histórico ou espaço-cultural, linguístico; quer de acordo com os pontos de vista sobre a saúde – a saúde vivenciada individualmente ou a saúde visada pelos profissionais de saúde. O "ambiente" pode ser entendido no sentido de meio onde se situa a vida, e o próprio termo "meio" tem um significado amplo, múltiplo e complexo (CLARIZIO; ROMA; SPANO, 2020). Nesse sentido, "ambiente" pode ser ligado ao termo "saúde". De fato, podemos buscar conhecer o impacto do ambiente sobre a saúde de um indivíduo ou de uma população, certamente no sentido espacial, mas também no sentido social, econômico, político, simbólico ou até mesmo temporal³. Os ambientes de práticas de cuidado, em particular os hospitais, têm sido con-

1 Tradução do original francês por Anna Carozzi. Revisão de Helder Curvelho.

2 Agradeço a Nicolas Stern por sua leitura e comentários esclarecedores.

3 Cf. FOLICHAULT (1999) e sua análise da ideia de medicina social em *La naissance de la médecine sociale*. A investigação etnográfica de João Biehl (2013), entre outros, explora possíveis formas de vida em situações sociais de extrema precariedade. As análises de Franz Fanon (2013) sobre os distúrbios mentais relacionados à situação colonial constituem um trabalho de primeira linha em apoio à ideia de uma relação entre estado de saúde e meio, aqui no sentido político e institucional do termo, sobre a dimensão temporal do meio de vida em relação aos estados de saúde e aos estados patológicos. Cf. GAILLE (2020).