

SOBRE O PROBLEMA PSICOFÍSICO: HANS JONAS COMO LEITOR DE SPINOZA

Wendell Evangelista Soares Lopes¹

RESUMO: O presente trabalho visa elaborar uma análise crítica do problema psicofísico em Spinoza a partir de Hans Jonas, tentando elucidar como o conceito de vida e de subjetividade foi radicalmente alterado pelo cartesianismo, e como Spinoza oferece uma melhor abordagem para o problema, embora não tenha de modo algum passado sem problemas, já que incapaz de pensar a origem e o *quid* da subjetividade no interior de uma concepção completa do universo psicofísico, alcançando, inclusive, o mesmo resultado do contemporâneo epifenomenalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Spinoza, Jonas, Vida, Alma, Problema Psicofísico

ABSTRACT: The present paper aims at elaborating a critical analysis of the psycho-physical problem, trying to elucidate from Hans Jonas' perspective how the concept of life was radically altered by cartesianism, and how Spinoza offers a better approach to the problem although it has in any way passed without problems, being unable to think the origin and the *quid* of subjectivity within a complete conception of the psychophysical universe, and even reaching the very result of the contemporary epiphenomenalism.

KEYWORDS: Descartes, Spinoza, Jonas, Life, psycho-physical problem

¹ Professor adjunto do departamento de filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: <<wendelleslopes@hotmail.com>>.

Introdução

Em uma entrevista a Harvey Scodel, Hans Jonas assume o seguinte: “sou um grande admirador, quase um venerador de Spinoza, e tenho estudado a *Ética* frequentemente” (JONAS, 2003a, p. 348). Os ecos desta “quase veneração” por Spinoza se fazem sentir em dois grandes testemunhos: antes de tudo, (1) a veneração se revela em sua dedicação de dois grandes estudos diretamente dirigidos a Spinoza². E além disso, (2) ela se expressa também na mágoa de Jonas com a Universidade Hebraica, que depois de o filósofo ter declinado, por motivos pessoais, o convite para assumir uma cátedra de filosofia naquela universidade, acaba tendo recusada, como uma forma de retaliação, sua proposição de uma palestra sobre Spinoza para o Congresso Internacional sobre o filósofo, que aconteceria em 1977 em Jerusalém. A recusa era especialmente frustrante porque Jonas confessa em suas *Erinnerungen* [Memórias] (2003) ter, com afinco, “trabalhado e publicado sobre Spinoza, sendo, portanto, entre os filósofos contemporâneos, um dos raros que o leva realmente a sério e que faz pesquisas sobre ele” (JONAS, 2003b, p. 277)³.

Qual a razão dessa quase veneração por Spinoza? A razão fundamental é que Jonas encontrou em Spinoza uma alternativa extremamente rica de possibilidades em contraposição ao rebelde problema psicofísico deixado por Descartes. O fato de a perspectiva spinozista aparecer aos olhos de Jonas com uma significação importante não a coloca, entretanto, como uma resposta suficiente ao problema. Aqui não se deve confundir veneração por aceitação acrítica. E crítico é, de fato, o diálogo de Jonas com Spinoza. A meta deste breve e muito modesto estudo é justamente oferecer uma apresentação desse diálogo que tem em seu cerne o famoso problema psicofísico. Para tal apresentação percorreremos os seguintes pontos: (I) elucidaremos de modo breve como Jonas entende o problema psicofísico, e quais elementos estão em jogo nele, para em seguida mostrar quem é o Spinoza de Hans Jonas, especialmente

² Nos referimos aos seguintes ensaios: “Spinoza and the Theory of Organism” (cf. JONAS, 1965), “Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr” (cf. JONAS, 1980; 1986). Mas no opúsculo *Materie, Geist und Schöpfung*, Jonas ainda dedicou a Spinoza um capítulo intitulado “A Coincidência Total entre Matéria e Espírito: O Paralelismo Psicofísico de Spinoza e seu Fracasso ante a Raridade Cósmica do Espírito” (cf. JONAS, 1988, p. 46-48; 2010, p. 51-53). Além desses textos publicados ainda quando Jonas estava vivo, existe ainda o que ficou de seus cursos na New School, e que se encontra agora publicado no volume II/3 da *Kritische Gesamtausgabe* [Edição Crítica Completa] das Obras de Jonas, recentemente publicada. Jonas dedica para a análise de Spinoza a metade da preleção 5 (de 21/10/1963) e ainda toda a preleção 6 (de 28/10/1963) de seu curso do semestre de inverno de 1966/67 na New School, intitulado *Life and Organism* (cf. JONAS, 2016, p. 322-327).

³ A aproximação de Jonas com Spinoza não passou despercebida no mundo filosófico, e muitos autores têm explorado já as relações entre os dois filósofos (cf. HAMBLET, 2006; YAFFE, 2008).

no que toca a tentativa de resposta ao problema psicofísico; só com isso em mãos, (II) nos concentraremos à crítica que Jonas dirige a Spinoza.

A resposta spinozista ao problema psicofísico

De início, então, permitam-me explicitar de modo breve como o próprio Jonas entende o problema psicofísico. Quanto à sua *origem*, Jonas afirma claramente que o problema “nasceu junto com a ciência moderna no século XVII” (JONAS, 1986, p. 237), pois, ao buscar uma re-interpretação da natureza em termos puramente espaciais ou geométricos, ela acabou por considerar o recurso à teleologia uma redundância causal. O que está em jogo aí é uma verdadeira matematização do mundo material. Naturalmente, algo mais foi necessário para que o intento fosse completamente realizado. Foi preciso que o programa científico recebesse um novo fundamento. E este foi, entre outras coisas, o papel que desempenhou o dualismo cartesiano, ao legar à posteridade a doutrina de duas substâncias completamente heterogêneas e separadas uma da outra – a *res extensa* e a *res cogitans*. Com isso o dualismo oferecia uma enorme “vantagem científica”, a saber: “o isolamento da *res cogitans* constituiu a forma mais efetiva de assegurar a completa separação ontológica entre a realidade externa e o que não era extenso e não mensurável” (JONAS, 2001 [1966], p. 54), favorecendo, assim, o novo ideal matemático da ciência natural, que ficava livre para ocupar-se apenas com uma *res extensa* pura. Agora, qual é o *conteúdo* do problema que aí se levanta, isto é, o problema psicofísico? Do lado da ciência moderna o axioma reza:

as coisas corporais devem ser explicadas apenas por causas corporais, ou [o que é o mesmo que dizer] que estas últimas são suficientes para explicar tudo no domínio físico, não exigindo nem sequer admitindo a cooperação das causas mentais. Na verdade, a auto-suficiência da determinação intrafísica exclui a introjeção de qualquer fonte não física para a ação (JONAS, 1986, p. 237).

Em termos cartesianos, isto é, dualistas, o referido axioma ganha uma outra tonalidade, e adquire mesmo a forma de um verdadeiro enigma: o enigma seria saber “como um ato da vontade é capaz de mover um membro, já que este membro, enquanto uma parte do mundo extenso, só pode ser movido pela transmissão do movimento antecedente de um outro corpo para ele” (JONAS, 2001 [1966], p. 61). Todo o problema aí implicado nada mais é que a conseqüência de dois problemáticos elementos (estritamente interligados) do dualismo cartesiano, a saber: a afirmação da total ausência de relação entre as duas ordens do ser, matéria e espírito; e a tese dupla de que “vida” é um fato físico apenas, o que relega os

animais a uma existência meramente corporal (sinônimo de automatismo mecânico), e “alma” como privilégio apenas dos seres humanos (sinônimo de interioridade, consciência, etc.).

Assim, tendo em sua origem o método geométrico da nascente ciência e o dualismo cartesiano como sua metafísica subsidiária, esse “rebelde problema metafísico” – isto é, a separação entre corpo e mente –, é o ponto de partida com o qual a empresa metafísica de Spinoza tem que se haver. E, para Jonas, ela representa “uma das aventuras mais audaciosas da história da metafísica” (JONAS, 1965, p. 45), uma verdadeira terceira via, que buscou transcender as alternativas que concediam primazia ora à matéria e ora ao espírito – pelo menos à primeira vista.

Qual é, então, a solução que oferece Spinoza para o problema? De início, é necessário destacar que estamos tratando de um Spinoza específico – o Spinoza de Hans Jonas. Pois bem: como se sabe o conceito fundamental da metafísica de Spinoza é o conceito de uma única substância infinita e absoluta (cf. *Ética*, Prop. V e VIII)⁴. Tal substância é ainda indivisível (cf. *Ética*, Prop. XII), e isto, especialmente, significa que além dela não existem outras substâncias finitas. O finito, então, seria apenas uma modificação ou afecção da substância infinita (o que Spinoza designa por “modo”), mas nunca uma substância ela mesma. Essa distinção entre o infinito e o finito não desautoriza Spinoza de pensar que, sendo infinita, a substância possui um número infinito de “atributos”, que como tais são “partes” da essência daquela mesma substância infinita. Juntos, todos os atributos constituem, portanto, a essência da substância – não de forma adicional, mas antes como momentos apenas abstratamente separáveis. Nós, humanos, conhecemos, entretanto, apenas dois atributos – extensão e pensamento. O que se deve observar de tudo isso, enfim, é apenas que os modos são as atualidades da existência substancial, e os atributos suas formas universais ou essências formais (cf. *Ética* II, prop. VIII) – de modo que corpo e alma, sendo as determinações variáveis concernentes às determinações invariáveis (extensão e pensamento), seriam os modos condizentes com o ente humano.

Essa breve exposição do que há de fundamental em Spinoza – isto é, seu monismo substancial – já nos permite perceber em que ele se distingue de Descartes: o que para este “eram duas substâncias separadas e independentes, são, para Spinoza apenas aspectos diferentes de uma única e mesma realidade, não mais separáveis um do outro nem muito menos de sua causa comum” (JONAS, 1965, p. 45; 1986, p. 239). Dito de outro modo, contra

⁴ Para facilitar a compreensão do leitor, optamos por citar deste modo a *Ética* de Spinoza. A versão que utilizamos do texto se encontra na bibliografia no presente estudo.

a “mera compatibilidade entre matéria e espírito” que encontramos no dualismo cartesiano, Spinoza propôs “a coincidência total entre matéria e espírito” e, assim, “foi, com seu paralelismo psicofísico, diretamente para o outro extremo (JONAS, 1988, p. 46). É de se notar, portanto, que, para Jonas, a ideia de um “paralelismo psicofísico” tem tamanha importância em sua interpretação de Spinoza, que ele chega a identificar o pensamento spinozista com o próprio paralelismo psicofísico. Mas o que, de fato, está em jogo com a ideia de um paralelismo entre matéria e espírito, ou se se preferir, em que consiste mais especificamente a correlação entre os modos mentais e físicos? A primeira informação que temos de saída é a de que Jonas conecta a expressão “paralelismo psicofísico” à ideia de uma “coincidência total entre matéria e espírito” e afirma ainda que aí está implicado ir na direção totalmente oposta ao dualismo, isto é, se o dualismo faz de corpo e alma coisas distintas, Spinoza as identifica. Com essa última afirmação – a afirmação da identificação entre corpo e alma – chegamos a um problema crucial na interpretação de Spinoza. O que Jonas realmente diz quando se refere a uma “coincidência total”? Ele está afirmando uma forte identidade entre mente e corpo? Ora, o trabalho de Stuart Hampshire (1951) é certamente um texto de referência para Jonas. E não por acaso ali se pode encontrar a seguinte tese: “o sistema das ideias que constituem Deus, enquanto concebido a partir do atributo do pensamento, deve *não apenas corresponder a, mas coincidir com*, os objetos dessas ideias... *ideata* e ideias coincidem” (p. 65-66 [grifo nosso]). Coincidência seria, então, algo mais que uma simples correspondência. Jonas caminha na mesma tentativa de destacar a coincidência como algo para além da mera correspondência ou compatibilidade. Eis o que ele diz:

“Cada ocorrência (modo) enquanto vista como atributo da extensão é ao mesmo tempo, e equivalentemente, uma ocorrência vista como atributo do pensamento ou consciência, e vice-versa. As duas coisas são aspectos estritamente complementares de uma única e mesma realidade, que de forma necessária se revela em todos os seus atributos de uma só vez. Seria mesmo disjuntivo demais dizer que cada evento material tem sua “contrapartida” num evento mental, uma vez que o que pode ser externamente registrado como um paralelismo de duas séries diferentes de eventos é na verdade, isto é, na realidade de Deus ou natureza, substancialmente idêntico” (JONAS, 1965, p. 46; 1986, p. 239)⁵.

Note-se como, para Jonas, transformar cada uma das determinações transitórias uma “contrapartida” da outra seria já “disjuntivo demais”. E a razão não é outra senão o fato de

⁵ Isto é já o que se pode ler na palestra 6 de um de seus cursos na New School, na qual Jonas diz que “esses dois [pensamento e extensão] são tão relacionados que embora a relação possa ser chamada externamente paralelismo, internamente eles são duas expressões de uma ordem e, portanto, internamente idênticos. É já muito disjuntivo falar do eventos dos atributos como ‘contrapartidas’” (JONAS, 2016, p. 325). Note-se, entretanto, como a identidade é afirmada dos atributos.

que aquilo que se registra como o paralelo de ambas as ocorrências é “substancialmente idêntico”. “Coincidir” significaria, então, “ser idêntico”? Se for isto o que Jonas afirma, sua interpretação de Spinoza não estaria distante da tese forte de uma “identidade entre mente e corpo”, tal como encontramos em Jonathan Bennett (1981) – e junto com ele, neste ponto, Edwin Curley (1988, p. 68), que fala de algo “além do paralelismo” ao se referir justamente a tal identidade entre mente e corpo. Entretanto, acredito que Jonas não afirma propriamente a tese da identidade dos modos. E isto pelas seguintes razões: antes de tudo, a tese que representa, para Jonas, a “*magna carta*” do que se designou por paralelismo psicofísico é justamente a famosa passagem “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (*Ética*, II, Prop. VII, p. 141). Em momento algum encontramos, nos dois textos que Jonas dedica especificamente a Spinoza, referência à passagem que sustenta a “tese B” – isto é, a tese da identidade de modo –, destacada por Bennett, a saber: “o modo da extensão e a ideia desse modo são uma e mesma coisa” (*Ética*, II, Prop. VII, Escólio, p. 141). Mais ainda: dos dois significados possíveis para a “tese B”, Jonas parece estar do lado justamente do significado que Bennett (1981, p. 576-577) busca rejeitar, isto é, para ele uma coisa física e sua ideia não são *um único modo*, mas antes poder-se-ia dizer que o *ideatum* é a mesma coisa, mas não o mesmo modo que a ideia desse *ideatum*.

Em segundo lugar, é preciso dizer que o mesmo não acontece, entretanto, com a “tese C” de Bennett – a tese do monismo substancial –, que se fundamenta na seguinte passagem da *Ética*: “a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro” (*Ética*, II, Prop. VII, Escólio, p. 141). Esta tese se encontra implícita no início da citação que acima fizemos dos textos de Jonas⁶. Mas, de qualquer forma, não é ela a tese determinante para a tese da identidade modal. Assim, poderíamos resumir a questão do seguinte modo: ao contrário de Bennett, Jonas não vê a necessidade de discriminar a existência – ou não a percebe – de três teses distintas – A, B e C –, mas antes apenas liga a tese do paralelismo psicofísico à tese do monismo substancial sem maiores problemas. Isto fica ainda mais claro se se nota que, para Jonas, a genialidade de

⁶ “Assim, embora o objeto imediato da alma seja apenas o corpo co-ordenado, que é em termos de extensão o mesmo modo de substância que a alma é em termos de pensamento, ainda assim através deste corpo, enquanto ser afetado por outros corpos e afetado em diferentes graus de perfeição de acordo com sua própria organização (e circunstâncias), o estado mental correspondente terá uma consciência mediatizada pelo mundo – enquanto representado através de afecções do corpo – em diferentes graus de obscuridade e claridade, de limitação e extensão. [...] A alma, sendo o equivalente do corpo em um diferente atributo, ou a expressão do mesmo modo (determinação) de uma substância da qual o corpo é a expressão em termos de extensão, deve estar em completa conformidade com o tipo de corpo do qual ela é alma... Os dois são em cada caso apenas os dois aspectos equivalentes de uma única e mesma realidade fundamental, que nem é matéria nem espírito, mas é igualmente expressa por ambos” (JONAS, 1965, p. 53-54).

Spinoza se encontra exatamente no fato de ter superado o dualismo cartesiano a partir de uma “redução monista, retendo, todavia, o pleno rigor das disjunções que aquele dualismo tinha sido destinado a assegurar” (JONAS, 1986, p. 240). Jonas utiliza, inclusive, a imagem de que os paralelos se apresentariam como “dois lados de uma mesma moeda” (JONAS, 1986, p. 240; 1988, p. 46). Enfim, podemos dizer: “coincidência total” não aponta nem para uma simples correspondência nem para a identidade modal, mas para uma identidade substancial, cujos modos são “estritamente complementares” e “simultâneos”. E, de fato, a interpretação de Jonas, nesse ponto, é tão despreocupada que ele mesmo não se priva de vez ou outra se referir à relação entre mente e corpo como uma relação de correspondência.

Eis o bastante para o significado *conceitual* do paralelismo psicofísico em Spinoza. Esse significado conceitual que defendemos fica ainda mais patente quando lançamos os olhos para a significação *teórica* do paralelismo para Jonas. Como se sabe, a “*magna carta*” do que se designou por paralelismo psicofísico é a famosa passagem: “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (*Ética*, II, Prop. 7, p. 141). A interpretação de Jonas para essa fórmula, que decide a correlação entre os modos mentais e físicos, é a seguinte: ele primeiro salienta o fato de que, para Spinoza, a “alma”, enquanto um modo individual do pensamento, tem como único e contínuo objeto (*ideatum*) um corpo individual atualmente existente, ou seja, ela é uma ideia de um *ideatum*. Agora, se tal “ideia” acompanha simultaneamente *também* a série de estados de um corpo, ela própria é uma *série* de ideias e, portanto, uma ideia *complexa*, em conformidade com a complexidade do corpo. Um elemento importante deve ser enfatizado aqui: o estado do corpo é determinado por dois fatores: (1) sua natureza formal (composição); e (2) as afecções externas. Assim, “o estado de um corpo a cada momento representa a si mesmo e aqueles corpos do mundo circundante que o afetam nesse momento” (JONAS, 1965, p. 53). E isso não é tudo: “sua própria organização”, completa Jonas, “determina o modo pelo qual as outras coisas fora dele podem ser representadas em seu próprio estado” (JONAS, 1965, p. 53). Aqui vale lembrar o que dizia Spinoza na *Ética*: “uma afecção qualquer de cada indivíduo difere da afecção de um outro tanto como a essência de um difere da essência de outro” (*Ética*, III, prop. 57, p. 211), isto é, a natureza das afecções é um reflexo, por assim dizer, da essência do próprio indivíduo. E é exatamente isso que Jonas está tentando explicitar. Diz ele: “os graus de organização podem ser entendidos precisamente como graus da faculdade de um corpo para ser afetado” (JONAS, 1965, p. 53). A consequência é clara: “uma vez que a alma nada é senão a ‘ideia’ correlata de um corpo atualmente existente, o grau de distinção, de diferenciação, e claridade

desfrutado por esta ideia é exatamente proporcional ao estado do corpo que é seu único objeto” (JONAS, 1965, p. 53), e isto quer dizer que “existem tantos tipos e graus de alma como existem tipos e graus de organização vital” (JONAS, 1965, p. 53-54).

Com tudo isso em mãos, podemos já perceber quais as *reais vantagens* que, para Jonas, o paralelismo psicofísico de Spinoza oferece aos dois pontos do enigma deixado pelo dualismo cartesiano: primeiro, uma vez que em Spinoza cada modo da extensão tem como paralelo um modo do pensamento, se segue que “*todo* indivíduo no mundo dos corpos (e não apenas uma certa classe de indivíduos) tem sua co-ordenada contrapartida num indivíduo do pensamento” (JONAS, 1965, p. 51). Isso rebate as duas teses cartesianas: a coincidência unívoca entre vida e fato físico; e entre alma e fato humano, pois a “‘alma’ é admitida aos animais e plantas sob exatamente o mesmo princípio que para o homem, ainda que não a mesma alma” (JONAS, 1965, p. 53). E mesmo que, para Spinoza, alma não seja entendida como “um princípio de vida considerado fisicamente (como o era para Aristóteles)”, ele não pensa a vida como “mero comportamento corporal” (JONAS, 1965, p. 51), o que quer dizer que o orgânico não é uma simples máquina, um autômato, como o era para Descartes. O que está em jogo aí não é outra coisa senão o “princípio de uma gradação infinita de ‘animação [animateness]’, co-extensiva com a gradação da composição física” (JONAS, 1965, p. 55), o que é o mesmo que falar de um “mínimo de interioridade” presente no reino animal, ainda que este menor nível de “pensamento” seja apenas um “sentir infinitesimal”, ou, para usar uma bela expressão de Gilles Deleuze(2002, p. 25), “um *inconsciente do pensamento*”.

Além dessa primeira vantagem, uma outra se segue, pois diz Jonas: “uma vez que ambos os atributos [extensão e pensamento] expressam em cada caso individual um fato idêntico, todo o problema da interação... ou da inter-relação entre os dois domínios, *desaparece*” (JONAS, 1965, p. 46 [grifo nosso]). Aqui, entretanto, é preciso cautela. Afirmar que o problema da interação “desaparece”, certamente não significa que o axioma da não-interação seja negado ou mesmo superado, como veremos abaixo, pois Jonas sabe que o fato de “que tal interação não pode existir não é menos axiomático para ele [Spinoza] do que para toda a escola cartesiana” (JONAS, 1965, p. 52), quer dizer, “os paralelos nunca se cruzam, cada um continua sempre determinado por si mesmo” (JONAS, 1986, p. 240). A prova se encontra explicitamente afirmada na própria *Ética* de Spinoza: “o corpo não pode determinar a alma a pensar, nem pode a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa, caso exista algo mais” (*Ética*, III, Prop. 2; cf. também *Ética*, II, Prop. 13, Lem. 3). Na verdade, nenhum dos principais pensadores do período, incluindo o próprio

Kant, jamais se opôs à validade desse axioma, que muito antes gozava “de um consenso esmagador”. Apesar de tudo isso, Jonas reconhece, entretanto, que se a interação é aí excluída, “a alternativa não precisa ser a independência mútua ou não-relação [*unrelatedness*] entre os dois lados [extensão e pensamento]”, mas pode muito bem ser, como em Spinoza, “a pertença conjunta [*belonging-together*] entre alma e matéria” (JONAS, 1965, p. 52), quer isto dizer: para Jonas, “o paralelismo psicofísico de Spinoza ofereceu uma engenhosa teoria da ligação entre grau de organização e grau de mentalidade sem violar o princípio de não-interação entre os dois lados” (JONAS, 1965, p. 52). Portanto, afirmar que o problema da interação desaparece significa apenas dizer que Spinoza realmente oferece uma solução ao problema sem atentar contra a proibição axiomática, tanto científica quanto cartesiana, da não interação entre corpo e mente, já que agora extensão e pensamento representam apenas diferentes aspectos de um mesmo evento substancial – de causa eterna.

Então, de modo geral, os *resultados positivos* que encontramos da leitura que Jonas faz de Spinoza são estes: primeiro, em Spinoza não há eminência entre corpo e mente; segundo, o corpo não é visto como máquina, mas como um indivíduo. E a relação entre individualidade e afetividade restaura a dignidade do reino animal, pois a alma é aí pensada como estando relacionada a todos os seres corporais, e não apenas como uma especificidade do homem, o que restabelece ao reino animal um “mínimo interioridade”. Então se o cartesianismo oferecia dois sérios problemas à humanidade: a falta de relação total entre as duas ordens do ser, e uma modificação radical do conceito de vida que relega a mesma a uma posição desconsiderável, Spinoza rompe radicalmente com o dualismo de substâncias, e, ainda que não pense alma como princípio de vida, permite ao menos considerar o mundo animal como propriamente “anímico”.

A crítica de Jonas à resposta de Spinoza ao problema psicofísico

Mas apesar de todo o enorme avanço dessa ousada e engenhosa metafísica, temos ainda que perguntar: a solução de Spinoza é suficiente aos olhos de Jonas? A resposta deve ser um resolutivo “não”. E a razão pela qual Jonas vê a necessidade de se ir além de Spinoza se encontraria na insuficiência de seu sistema em pensar o fator subjetivo em toda sua especificidade. A crítica de Jonas caminha em duas direções.

A primeira direção se refere à questão relacionada ao “de onde” emerge a subjetividade, isto é, sua origem – para uma compreensão da totalidade e destino do mundo. Ora, como vimos, uma das grandes vantagens do sistema de Spinoza frente ao dualismo

cartesiano era exatamente o fato de que ele expressava uma espécie de resgate de um universo propriamente psicofísico, orgânico, perpassado, inclusive, com uma compreensão hierárquica no seio da ontologia – o que sob certo aspecto reaviva e remonta a concepção de Aristóteles no *De Anima*, que é certamente um modelo para Jonas. Mas apesar disso, Jonas nota, entretanto, que:

com exceção de cada caso individual, nada se pode dizer tampouco do vir-a-ser do espírito ao considerar-se este universo: ele estaria aí desde sempre – isto é, desde a eternidade – com o aspecto material do mundo, que se estende no espaço, como seu complemento equivalente e co-originário – um auto-pensar-se eterno da substância infinita (JONAS, 1988, p. 47).

A tradução dessa crítica é simples: Spinoza estaria errado tanto ao afirmar a eternidade do mundo e do espírito, coisa que os atuais dados cosmológicos não apóiam, já que, muito antes, eles apontam, segundo Jonas, para um início temporal do mundo e o atraso e raridade cósmica do espírito no universo. O que estaria em jogo aí seria todo o valor das teorias do “big bang” e da “evolução” para Jonas. Como confirmação do primeiro ponto, basta ouvirmos Jonas:

a polêmica levada a cabo na idade média por muito tempo pelos aristotélicos e os que criam na criação, em relação à eternidade ou ao começo temporal do mundo, parece ter sido decidida nesse ínterim em favor de um começo no tempo, com um fundamento empírico melhor, inclusive, do que o que Kant nas antinomias da razão pura poderia exigir da experiência humana, ou seja, em favor daquela fé da qual Spinoza tinha ele próprio arduamente se afastado (JONAS, 1988, p. 47-48).

De qualquer modo, não se pode esconder que apesar de a teoria do “Big Bang” ter-se tornado parte do modelo cosmológico mais aceito pela ciência atual, a questão do início temporal do mundo ainda não passa sem certa controvérsia. Mas certo é, entretanto, o problema que, para Jonas, o evolucionismo levanta para Spinoza. Seria, então, preciso destacar o seguinte: é certo – e mesmo um grande feito – que “o que por Spinoza e Leibniz fora estabelecido como postulado ontológico, o princípio da continuidade qualitativa, que admite na ‘percepção’ infinitas gradações de obscuridade e claridade, passou a ser, através do evolucionismo, um complemento lógico à genealogia científica da vida” (JONAS, 2001[1966], p. 57), isto é, nesse ponto Spinoza e evolucionismo marcham juntos contra Descartes. Não obstante, junto com o evolucionismo e contra o próprio Spinoza, “sabemos do tardio, precário e cosmicamente isolado vir-a-ser do espírito, tal como o lento e tortuoso vir-a-ser da vida – por sua parte já uma exceção local em um imenso universo espaço-temporal de matéria, vazio, sem vida e sem espírito” (JONAS, 1988, p. 48). Quer isto dizer: a empresa

metafísica de Spinoza fracassa aí enquanto sua solução acaba por assemelhar-se a um pan-organismo, pan-psiquismo, (bem como um panteísmo), pois afirma a presença do modo psíquico como sempre existente *em ato*⁷.

Além dessa primeira direção da crítica, uma segunda crítica de Jonas recai mais propriamente sobre o *quid* da subjetividade – entenda-se especificamente: mente ou consciência. Aqui, o problema é ainda maior e tem um sentido bem nítido: Spinoza – junto com outros modelos que pensam a subjetividade sob os ditames do mecanicismo – se mostra cúmplice em defender a *impotência* da subjetividade. E, nesse sentido, ele não escapa ao próprio materialismo. Para explicitar isso, devemos seguir os dois passos dos quais Jonas se serve para realizar esta crítica. O primeiro passo aponta para o fato de que “o preço pelo paralelismo é uma visão estritamente determinista da mente” (JONAS, 1986, p. 240), o que claramente é uma consequência direta do princípio geral do sistema:

[o universo psicofísico] está sempre em estado de perfeição. O acaso não tem nele lugar algum e a liberdade é uma ilusão. O espírito é tão determinado quanto a natureza corporal, da qual ele é, seja em que momento for, o equivalente exato. Em ambos impera a mesma necessidade da eterna natureza divina, que não pode dar prioridade a nenhum de seus atributos. Assim, o tempo também não é um campo para reais decisões, mas apenas o meio para o desenvolvimento incessante, sem alternativas e infinito, dessa necessidade eterna (JONAS, 1988, p. 46-47).

Note-se principalmente: a “*necessidade* da eterna natureza divina” torna a série mental tão determinada quanto a série corporal ou física. Disso há que se destacar, entretanto, um outro fato contundente – e este é o segundo passo da crítica de Jonas: apesar da alegada paridade, a mente está sempre subordinada ao corpo. Como diz Jonas em entrevista concedida a Harvey Scodel, o fato, então, é:

este modelo [o paralelismo psicofísico de Spinoza] estritamente não interacionista frustra de algum modo a própria ideia de mente. Pode-se mostrar que a verdadeira explicação que Spinoza dá do que acontece está sempre em termos corporais. E a mente não é mais do que um reflexo do que acontece no corpo. Eles [corpo e mente] não têm status igual na explicação das coisas. Para a descrição como um todo, eles são ambos necessários, mas para a explicação do porquê o próximo movimento deste corpo é este e não aquele não é necessário recorrer-se à mente. E uma vez que

⁷ Nathalie Frogneux percebeu bem essa crítica de Jonas ao sistema spinozista, não obstante ela defende que Jonas defende, por sua parte, duas teses. Em 1965, sua posição está contra Spinoza – rejeitando o panpsiquismo, mas defendendo depois, todavia, “a tese da continuidade generalizando-a para realçar um panpsiquismo que ele distingue do panteísmo” (FROGNEUX, 2001, p. 146). Ao contrário, não defendemos que uma tal mudança, de fato, exista. Antes, não deve passar despercebido que já desde o tempo de 1965 um panpsiquismo muito peculiar se aplica a Jonas tal como ele o elucida em *The imperative of responsibility* (cf. JONAS, 1984, p. 72-75). A ideia de um espírito latente desde o início da formação do universo, base desse panpsiquismo peculiar, já se encontra mesmo nas “cartas doutrinárias” (*Lehrbriefe*) de Jonas (cf. JONAS, 2003b, p. 348-349).

é definida como a ideia de um corpo individual (se você está lembrado), a mente se encontra aí dependente do corpo, e o contrário não (JONAS, 2003a, p. 353-54).

E por que a prioridade é dada ao aspecto físico e corporal, ao atributo da extensão? A resposta é simples. Inicialmente, porque o aspecto corporal, físico, é perfeitamente descritível, enquanto o aspecto mental, não. Jonas explicita isso do seguinte modo:

sozinho [o domínio da matéria] oferece o tipo de multiplicidade onde itens isolados podem ser distinguidos por sua localização espaço-temporal, e valores quantitativos podem lhe ser fixados pela medida de magnitudes definidas, e trajetórias podem ser representadas graficamente em relação à coordenadas, e sua interseção prevista e seu resultado, enquanto um evento causal, calculado – e onde tudo isso pode ser verificado ou falseado por novas observações de medida. Aí – na *res extensa* – o determinismo é bem definido e testável, e mesmo seus limites, suas margens de imprecisão, podem ser precisamente estabelecidas na física quântica. O fluxo de consciência, por outro lado, enquanto não espacial e relacionado apenas à dimensão do tempo, nada tem para competir com essas condições de análise de vetor e de quantificação em geral. Para que fique claro: nem Spinoza tinha, nem nós temos uma ciência preditiva da alma como temos uma ciência preditiva do corpo (JONAS, 1986, p. 241).

Frente a esse impasse, e tendo em vista o grande sucesso científico desde o aspecto físico, Spinoza se envereda em uma “‘geometrização’ da mente” (JONAS, 1986, p. 241). É esse, portanto, todo o significado do paralelismo psicofísico, e o que ele pretende, por fim, é salvar uma verdadeira ciência da natureza, pois, como afirma Jonas, “se existisse uma interação entre corpo e espírito, não poderia haver nenhuma ciência da natureza; mas tem que haver uma ciência da natureza: *ergo* não pode haver nenhuma interação” (JONAS, 2001 [1966], p. 61n). Logo, uma ciência geométrica é o pano de fundo que envolve a desvalorização da consciência, pois ainda que a consciência não desapareça, não apresenta outro papel senão o de mero espectador, porque caso contrário o mundo não poderia ser explicado em sua natureza ordenada. Eis a razão pela qual, para Jonas, Spinoza, na senda da ciência moderna, não deixa de cair nas malhas do materialismo, ou mais especificamente de um próprio epifenomenalismo: nele “a matéria ganha prioridade e a mente se torna, na verdade, um apêndice e um epifenômeno do corpo” (JONAS, 1986, p. 240-41), isto é, por sua dependência unilateral em relação ao outro atributo da substância infinita, a subjetividade – ou mais propriamente, a mente –, o psíquico como tal ganha o aspecto de um efeito não efetivo, e aponta, portanto, para uma verdadeira desvalorização da consciência. Em Spinoza teríamos a verdade do que Sherlock Holmes diz a seu fiel escudeiro: “eu sou um cérebro, Watson; o resto é mero apêndice” (DOYLE, 2016, p. 45).

No sentido de encaminharmos para o fim desse estudo, permitam-me traçar em linhas muito gerais o que, para além da mera indicação, está em jogo na identificação de Spinoza com o epifenomenalismo. É no texto *Macht oder Ohmacht der Subjektivität* (1981)⁸, mais propriamente, que Jonas apresenta suas críticas ao *epifenomenalismo* (cf. JONAS, 1987[1981], p. 42-64). Aos argumentos que defende o epifenomenalismo – como a primazia da matéria, a completude da determinação física, a redundância do propósito subjetivo –, Jonas levanta uma crítica tanto interna ao conceito de “epifenomenalismo”, como às conseqüências do mesmo. Sem me ater a todas as críticas, quero destacar, aqui, apenas *dois enigmas* explicitados por Jonas: *primeiro*, o fato de que a consciência existe, que seu aparecimento adiciona algo a composição da realidade, mas não atua nem sequer influencia em qualquer evento; e *segundo*, o que seria uma enigma metafísico: a existência de um “engano em si mesmo”: a consciência. Para que os dois pontos fiquem mais nítidos, permitam-me valer-me de um exemplo que o próprio Jonas utiliza:

Se pudéssemos dar uma descrição completa de... todas as seqüências, de estados do cérebro seguindo-se a outros estados cerebrais subsequentes, então seria obviamente desnecessário que este cérebro também tivesse qualquer consciência do que está ocorrendo, porque necessariamente o mesmo resultado, a mesma realização é assegurada pelo mero funcionamento das causas físicas apenas. Então qual é o papel do acompanhamento, o violino acompanhando o piano ou vice-versa?” (JONAS, 2003a, p. 352).

O problema é simples: uma explicação não teleológica dos processos cerebrais torna a consciência algo enormemente supérflua, e a conseqüência não poderia ser outra senão afirmar que “nega-se aí qualquer evolução, qualquer vantagem da posse de uma consciência do mundo” (JONAS, 2003a, p. 353): o primeiro enigma seria, portanto, o do próprio valor e razão da existência da consciência⁹.

Já o outro enigma se estabeleceria com o fato de quem com uma tal posição faz-se da consciência “uma constante mentira para si mesma, porque ela vê a si mesma, por assim dizer, como envolvida na causa das coisas, por exemplo, fugindo ou indo atrás conscientemente de algo, embora, na verdade, tudo isto aconteça sem sua ajuda” (JONAS,

⁸ Este texto foi originalmente escrito em inglês com o título “On the power or impotence of subjectivity”, uma versão bastante incompleta, se comparada à versão alemã de 1981 (cf. JONAS, 1976), mas também recebeu uma nova versão em inglês, em 1984, como “Apêndice” do livro *The imperative of responsibility*. O “Apêndice” é intitulado “Impotence or Power of Subjectivity: a reappraisal of the psychophysical problem” (cf. JONAS, 1984, p. 205-231).

⁹ Apesar de em um de seus ensaios afirmar que a crítica de Jonas ao epifenomenalismo materialista é esplêndida (cf. HÖSLE, 2001, p. 48), em um texto posterior Hösle oferece um contra-argumento a esse argumento de Jonas ao epifenomenalismo, tentando mostrar que o “epifenomenalismo não é, de fato, incompatível com o darwinismo” (cf. HÖSLE, 2007, p. 155-156).

2003a, p. 353), isto é, “ela não tem uma função, e é, inclusive, acompanhada de uma ilusão, a saber, se apresenta como se tivesse uma função, e imagina inclusive ter uma função” (JONAS, 2003a, p. 354).

Haja vista tudo isto, a crítica de Jonas à insuficiência da concepção spinozista, enquanto sofre das mesmas dificuldades do contemporâneo epifenomenalismo, se encaminha em duas direções: primeiro, o paralelismo psicofísico, e o determinismo que lhe é próprio, seria um preço muito alto (cf. JONAS, 1965, p. 52; 1986, p. 241) a se pagar, pois nega qualquer espontaneidade à mente, algo que nega a nossa mais forte experiência quotidiana.

Ademais, seria também um preço injustificado, pois “ao contrário do determinismo físico, o determinismo intramental não possui evidência em si mesmo e é meramente postulado em função do sistema [spinozista]” (JONAS, 1986, p. 241), que nesse caso segue apenas o credo cientificista. É digno de nota, inclusive, o fato de que neste aspecto, embora tenha alimentado tal esperança, Descartes foi mais prudente que Spinoza ao não aplicar o método geométrico à alma: “o seu *Passions de l’âme*”, diz Jonas, “é tudo menos uma matemática da alma [soul]” (JONAS, 2001 [1966], p. 131). Do mesmo modo, também o epifenomenalismo se encontra, aqui, em melhor posição do que o paralelismo psicofísico de Spinoza, pois é consciente de que o determinismo em sentido científico só pode se vincular a uma descrição da matéria, desfazendo-se assim “do conceito absurdo de um determinismo intramental” (JONAS, 2001 [1966], p. 130).

Considerações finais

Aqui, chegamos ao fim desse estudo, e resta-nos apenas delinear de maneira mais sucinta os seus resultados finais. Pois bem: depois de elucidarmos, num primeiro momento e de modo particularmente breve, os descaminhos em que o dualismo cartesiano lançou a posteridade, mostramos, em seguida, em que sentido o pensamento de Spinoza ofereceu uma correção mais eficaz, mas não totalmente satisfatória.

De modo geral, os resultados positivos que encontramos da leitura que Jonas faz de Spinoza são estes: primeiro, em Spinoza não há eminência entre corpo e mente; segundo, o corpo não é visto como máquina, mas como um indivíduo. E a relação entre individualidade e afetividade restaura a dignidade do reino animal, onde o organismo é auto-expressão da substância infinita. A alma é, por sua vez, pensada como estando relacionada a todos os seres corporais, e não apenas uma especificidade do homem, o que restabelece ao reino animal um “*mínimo de interioridade*”. Assim, Spinoza rompe radicalmente com o dualismo de

substâncias próprio do cartesianismo e permite, inclusive, considerar o mundo animal como propriamente “anímico”, ainda que alma não seja pensada como princípio de vida.

Apesar desses elementos positivos da empresa spinozista, uma análise teórica mais profunda da subjetividade permite, por outro lado, verificar que a “solução” spinozista ao problema psicofísico não escapa a um exame mais minucioso. É insuficiente tanto por pensar um universo psicofísico sempre em estado de perfeição onde não há espaço para a liberdade, quanto por pensar um mundo de total sucesso histórico no desenrolar da substância infinita e eterna, na qual a presença do elemento psíquico se encontra sempre existente *em ato*, sendo incapaz, portanto, de pensar o início do universo, tal como sugere o modelo cosmológico atual, e a raridade cósmica do espírito, tal como nos ensina o evolucionismo. Ademais, fracassa inclusive, no mesmo sentido que o contemporâneo epifenomenalismo no que se refere à tarefa de pensar o próprio *quid* da subjetividade, que ao ser concebida em termos deterministas – de modo a assegurar o credo científico – acaba por apresentar-se como um efeito não efetivo, um epifenômeno, tornando-se, nesse sentido, um enigma duplo, pois, (1) apesar de existir, sua razão de existir e valor não são justificáveis e, ademais, (2) acaba por tornar-se uma ilusão em si, uma mera miragem, dando à natureza, inclusive, um caráter absurdo. Por tudo isso, apesar do enorme avanço, a empresa de Spinoza não nos reserva senão um custo muito elevado – já que impede que se possa pensar a espontaneidade da mente, negando inclusive a liberdade¹⁰ –, e injustificado – já que ela não é demonstrável em si mesma.

Como uma última consideração, devemos dizer que a ontologia de Jonas, como se sabe, renova a teleologia, e esta renovação é mesmo um elemento fundamental de seu universo psicofísico. Naturalmente, a crítica de Spinoza à teleologia, que para ele era um caso do *asylum ignorantiae*, merece aqui também severa crítica por parte de Jonas. Mas o problema da teleologia é uma questão complicada em Spinoza, pois fato é que ele concede grande importância ao conceito de *conatus*, que para muitos pode e deve ser tomado como um elemento teleológico na empresa filosófica spinozista. Em nenhum outro lugar Jonas elucida melhor o que entende por *conatus* em Spinoza do que na sua sexta preleção do curso “Life and organism”, no inverno de 1963-64:

o *conatus* não acrescenta nada às criaturas. Ele é a natureza afirmativa de algo ser antes que não ser o que é, a tendência de uma coisa em permanecer na existência. Quer dizer, ele não é nada que possa enumerar às qualidades de uma coisa, mas é idêntica à essência de uma coisa. Ele *não* é criativo,

¹⁰ Liberdade, para Spinoza, seria apenas a consciência temporal na cadeia causal no constante desenrolar da substância infinita.

não é uma tendência para algo melhor. Um exemplo é a inércia (JONAS, 2016, p.327)

Portanto, mesmo que a partir da ideia de conatus se defenda uma concepção teleológica para o pensamento de Spinoza, o fato é que esta concepção teleológica é ainda uma de tipo muito estreito, já que não concebe a possibilidade de uma afirmação do novo, não carregando consigo um elemento criativo. Mais uma vez, o problema de um universo em estado de perfeição. Este último aspecto parece mesmo ser o elemento unificador da crítica joanina a Spinoza. Talvez se possa dizer que a ontologia de Jonas é uma tentativa de tornar Spinoza mais dinamizado desde a perspectiva de um universo histórico e aberto ao indeterminado, no qual o indeterminado é justamente a expressão da liberdade do aspecto psíquico, subjetivo, como marca da vida que ganhou curso a partir de um dado momento da história do ser como um todo. De qualquer forma, permanece em aberto se também Jonas foi incapaz de oferecer uma solução satisfatória ao problema psicofísico, já que, como bem salientou Frogneux (2004, p. 23-24), sua perspectiva parece cair em alguma nova forma de dualismo. Em um trabalho futuro, tentaremos elucidar os principais elementos, potencialidades e fragilidades de uma filosofia da mente em Jonas¹¹.

¹¹ Um primeiro esforço neste sentido já foi levado a cabo em Viana (2016).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNETT, Jonathan. *Spinoza's Mind-Body Identity Thesis*. Journal of Philosophy 78, 1981, p. 573-84.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*: (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty). São Paulo: Brasiliense, 1981. 279p.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. 112 p.

CURLEY, Edwin M. *Behind the geometrical method: a reading of Spinoza's ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. 175p.

COMÍN, Illana Giner. *Introducción a la edición española*. In: JONAS, Hans. Poder o impotencia de la subjetividad. Traducción y introducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Paidós, 2005, p. 13- 70.

DAMASIO, António. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. tradução do autor; adaptação para o português do Brasil Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. SP: Escuta, 2002.

DESCARTES, René. *Ouvres Philosophiques (tomes I, II, III)*. Ferdinand Alquié (Ed.), Paris: Garnier Frères, 1967.

DOYLE, Arthur Conan. *The casebook of Sherlock Holmes*. New York: Dover Publications, Inc., 2016.

DUCHESNEAU, François. *Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant*. Cahiers Spinoza, 2, 1978.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. Os Pensadores. (2ª Ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 71-301.

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

_____. *Présentation: la puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme*. In: JONAS, Hans. Puissance ou impuissance de la subjectivité? Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité. Trad. Christian Arnsperger, revue et présentée par Nathalie Frogneux. Paris: Cerf, 2000, p. 9-24.

GAINZA, Mariana. *A "Transindividualidade" Spinozista: entre a determinação e a expressão*. Dissertatio 31, 2010, p. 77– 95.

HAMBLET, Wendy C. *Alienation and Wholeness: Spinoza, Hans Jonas, and the Human Genome Project on the "Push and Shove" of Mortal Being*. *Analecta Husserliana*, v. 91, 2006, p. 57-65.

HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. London: Penguin Books, 1951, reimp. 1953. 237p. (A Pelican book; A253).

HÖSLE, Vittorio. *Ontology and Ethics in Hans Jonas*. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23, nº 1, 2001, p. 31-50.

_____. *A Conversation about the Mind-Body Problem*. *Mind & matter*, 5(2), 2007, p. 135-165.

JONAS, Hans. (1965). *Spinoza and the Theory of Organism*. *Journal of the History of Philosophy*, 3, nº 1, 1965, p. 43-57.

_____. (1968). *Biological Foundations of Individuality*. *International Philosophical Quarterly*, v. 8, nº 2, 1968, p. 231-251.

_____. (1976). *On the Power or Impotence of Subjectivity*. IN: ENGELHARDT, H. T. & SPICKER, S. F. (Eds.). *Philosophical Dimensions of the Neuromedical Sciences*. Dordrecht/Boston: Reidel, 1976, p. 143-61.

_____. (1980). *Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr*. In: KENNINGTON, Richard (Ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington, D. C, Catholic University of the Americas Press, 1980, p. 121-130.

_____. (1984). *The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 205-231.

_____. (1986). *Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr*. In: GRENE, Marjorie & NAILS, Debra (Eds.), *Spinoza and the Sciences*. Dordrecht/Boston, Reidel, 1986, p. 237-247.

_____. (1987[1981]). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987

_____. (1988). *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. (2001[1966]). *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001.

_____. (2003a). *An Interview with Professor Hans Jonas* (by Harvey Scodel). *Social Research* 70, nº 2, Summer 2003, p. 339-68.

_____. (2003b). *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2003.

_____. (2016). *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, B. II/3: Leben und Organismus. Hg. v. Jens Peter Brune & Jens Ole Beckers. Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach, 2016.

YAFFE, Martin D. *Reason and Feeling in Hans Jonas's Existential Biology: Arne Naess's Deep Ecology and Spinoza's Ethics*. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava & WIESE, Christian. *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden – Boston: Brill, 2008, 345-372.

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