

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
MESTRADO EM FILOSOFIA**

LEONARDO NUNES CAMARGO

**A REINTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO DA VIDA: A LIBERDADE COMO
FUNDAMENTO DA BIOLOGIA FILOSÓFICA DE HANS JONAS**

CURITIBA

2017

LEONARDO NUNES CAMARGO

**A REINTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO DA VIDA: A LIBERDADE COMO
FUNDAMENTO DA BIOLOGIA FILOSÓFICA DE HANS JONAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson R. de Oliveira

CURITIBA

2017

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

C172r
2017 Camargo, Leonardo Nunes
A reinterpretação do fenômeno da vida: a liberdade como fundamento da
biologia filosófica de Hans Jonas / Leonardo Nunes Camargo, orientador,
Jelson R. de Oliveira. -- 2017
111 ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2017.
Bibliografia: f. 110-111

1. Filosofia. 2. Vida. 3. Liberdade. 4. Antropologia filosófica. 5. Biologia -
Filosofia. 6. Jonas, Hans, 1903-1993. I. Oliveira, Jelson, 1973-. II. Pontifícia
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDD 20. ed. – 100

Aos meus familiares e amigos.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Jelson Oliveira, por ter aceitado me orientar nesta pesquisa, pelo apoio, interesse e pela atenção nas conversas e correções ao longo do trabalho.

Ao CNPq, pela bolsa concedida para a realização da presente pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, aos professores e funcionários.

Aos professores Anor Sganzerla e Eládio Craia pela leitura atenta e correções na banca de qualificação.

Aos colegas do grupo de estudos Hans Jonas pelos debates e discussões.

Aos meus pais, Antônio e Luzia, as minhas irmãs Lenita e Letícia pelo apoio, carinho e amor, mesmo na distância.

Ao meu amigo Leandro Costa pelo companheirismo e amizade em todos os momentos.

À minha esposa Suélly pelo amor, carinho e paciência.

Durante 4 bilhões de anos, a seleção natural vem fazendo ajustes e correções nesses corpos, de modo que passamos de amebas a répteis, a mamíferos e a Sapiens. Contudo não há motivo para pensar que Sapiens seja o último estágio.

(Yuval Noah Harari)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a interpretação de Hans Jonas a respeito do fenômeno da vida e identificar os fundamentos de sua biologia filosófica, tal como expostos na obra *The Phenomenon of Life*. Começaremos por apresentar os aspectos originais da proposta jonasianas, a partir da consideração de que a vida teria sido, segundo o autor, analisada e interpretada de maneira equivocada ao longo da tradição filosófica e científica, tanto pelo dualismo quanto pelas correntes materialistas e idealistas que o sucederam. Segundo Jonas, a vida deve ser compreendida através de um novo monismo, um monismo integral, que seja capaz de superar o dualismo, embora seja ainda capaz de reconhecer a dualidade que a vida comporta. Uma vez apresentada a releitura filosófica da vida, apresentaremos os aspectos fundamentais da marca antropológica de Hans Jonas, desde os traços iniciais compartilhados com todo reino da vida, que se iniciam na vida vegetal, passam pelo reino animal, até chegar ao ser humano, sendo que nesse último estágio existe apenas uma diferença maior em grau de liberdade em relação ao primeiro. Jonas considera o metabolismo a fase inicial de um processo de liberdade que está presente na vida e se apresentaria na forma de uma escala ascendente que culmina no ser humano, uma escala que parte do mais primitivo e alcança o mais evoluído. O homem, por isso, em sua transanimalidade, é a expressão máxima de liberdade da vida, não pode ser analisado enquanto um ser metafisicamente isolado: a proposta de releitura biológica do fenômeno da vida de Jonas, consiste em recolocá-lo na esfera natural, como um ser vivo pertencente à natureza, embora com uma diferença de grau em termos de liberdade. Na última fase de nossa pesquisa, mostraremos justamente a diferença antropológica, ou seja, a diferença do homem em relação à natureza, porém sem negar a animalidade do homem. Para isso, o autor alemão elenca três artefatos que tentam justificar seu conceito de transanimalidade: a ferramenta, a imagem e a tumba. Todos os três elementos representam um rompimento do homem em relação aos animais: o uso de ferramentas por parte do *homo faber*, seguido pela produção de imagens por parte do *homo pictor*, até o *homo sapiens*, o agente conhecedor da razão, dominador do conceito.

Palavras-chave: Hans Jonas; Biologia Filosófica; Vida; Liberdade; Transanimalidade.

ABSTRACT

This paper aims at analysing Hans Jonas' interpretation of the phenomenon of life, thus pinpointing foundational elements of his philosophical biology, as expressed in his work, *The Phenomenon of Life*. We shall start by presenting original aspects of jonasian propositions, departing from the author's account that life would have been misanalyzed and misinterpreted throughout both Western philosophical and scientific traditions, not only by dualism, but also by materialist and idealist approaches that succeeded it. According to Jonas, life should be grasped through a new monism, a holistic monism, that is able to surpass dualism, still being capable of acknowledging the duality brought about by life. Once Hans Jonas' views on the philosophy of life have been presented, we will proceed to the fundamental aspects of his anthropological mark, from the first traits, shared with the whole kingdom of life, ranging from plant life to human being, considering that between these two poles of stages there is but a difference of degree in regards to liberty. Jonas takes metabolism to be the first step in a process of liberty that is present in life, presenting itself as an ascending scale that has the human being at its top, on a scale that goes from the least to the most evolved. Therefore man, in his transanimality, is the utmost expression of the liberty of life, thus impossible of being analyzed as a metaphysically isolated entity: the proposal of a biological rereading of Jonas' phenomenon of life insists on subscribing it to the natural sphere, as if a living being that belongs to nature, though with a difference of degree concerning liberty. For the last part of our research, we will show the anthropological difference, that is, that between man and nature, without denying man's animality. To do so, the German author ranks three artifacts to try to justify his concept of transanimality: the tool, the image and the tomb. All three elements combined represent a breakthrough, further distancing man from animals: the use of tools by *homo faber*, followed by the production of images by *homo pictor*, to *homo sapiens*, the agent who knows reason and master of the concept.

Keywords: Hans Jonas; Philosophical Biology; Life; Liberty; Transanimality.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HANS JONAS

FBM	<i>O fardo e a benção da mortalidade</i>
M	<i>Memorias</i>
MEC	<i>Matéria, Espírito e Criação</i>
PE	<i>Philosophical Essays</i>
PV	<i>O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica</i>
PR	<i>O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica</i>
PSD	<i>Pensar sobre Dios y otros ensayos</i>
TME	<i>Técnica, Medicina e Ética</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O FENÔMENO DA VIDA.....	14
1.1 CARACTERÍSTICAS DA BIOLOGIA FILOSÓFICA DE HANS JONAS.....	17
1.2 O PROBLEMA DA VIDA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA: O DUALISMO.....	25
1.2.1 O panvitalismo primitivo.....	32
1.2.2 O pan-mecanicismo moderno.....	35
1.3 OS MONISMOS PÓS-DUALISTAS.....	37
1.4 JONAS E A TEORIA DARWINISTA.....	40
1.5 MONISMO INTEGRAL: UNIDADE PSICOFÍSICA.....	44
2 A LIBERDADE COMO FIO CONDUTOR LIBERDADE.....	46
2.1 LIBERDADE: CARACTERÍSTICA ESSENCIAL DA VIDA.....	49
2.2 METABOLISMO: O PRIMEIRO GRAU DA LIBERDADE.....	65
3 A LIBERDADE NA ESCALA ASCENDENTE DA VIDA.....	75
3.1 MOVIMENTO, PERCEPÇÃO E EMOÇÃO.....	76
3.2 A TRANSANIMALIDADE DO HOMEM.....	85
3.2.1 <i>Homo pictor</i>: a imagem como princípio da individuação.....	87
3.2.2 <i>Homo faber</i>: o produtor de ferramentas.....	97
3.2.3 <i>Homo sapiens</i>: a liberdade da razão.....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS.....	110

INTRODUÇÃO

A filosofia de Hans Jonas insere-se no contexto histórico marcado pelas atrocidades ocorridas no século XX, entre as quais destaca-se as duas guerras mundiais, a criação dos campos de extermínio na Europa, o lançamento das bombas atômicas sobre as cidades japonesas, o avanço desenfreado da tecnologia que destrói tanto o ambiente natural como cultural, entre outros. Tais fatos foram marcantes para produção filosófica de Jonas, na medida em que a sua filosofia recolhe os principais desafios trazidos por essa realidade no campo ontológico e ético. Diante desses desafios, na maior parte patrocinados pelo avanço da tecnologia, o autor alemão começa a perceber quão ameaçada está a vida e o quanto ela é frágil e dependente e que, sendo assim, é necessário refletir sobre as novas maneiras de pensar a vida que queremos no futuro, algo para o que as éticas tradicionais já não são mais suficientes. Para Jonas, o avanço do poder tecnológico ocorre paralelamente às evidências de que a vida, até então, fora má-compreendida, sendo necessário, portanto, formular uma nova teoria, agora ampara naquilo que o autor chamará de “biologia filosófica”. Nesse sentido, o objetivo do presente trabalho é justamente analisar a reinterpretação jonasiana do fenômeno da vida, a partir da tarefa assumida por ele sob a denominação de um *ensaio para uma biologia filosófica*.

Em sua obra *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, de 1966, que consiste num conjunto de ensaios produzidos entre os anos de 1950 e 1965, Jonas pretende interpretar ontologicamente os fenômenos biológicos. Já no prefácio, o autor afirma que o existencialismo contemporâneo (ou seja, a principal corrente filosófica de seu tempo, à qual ele mesmo esteve ligado, principalmente a partir de seu mestre Martin Heidegger), ao se preocupar exclusivamente com o ser humano, esqueceu de analisar e descrever o mundo fisicamente como realmente é. Já a biologia científica, que utiliza seus métodos em dados exteriores e fatos físicos, sempre omitiu a interioridade do seu campo de análise, fazendo com que a vida seja sempre explicada somente pela via material. Além disso, nem o idealismo e nem o materialismo moderno utilizados pelas ciências naturais e biológicas seriam suficientes para entender o fenômeno da vida em sua unidade psicofísica. Portanto, no decorrer de sua obra, Jonas propõe justamente uma concepção unitária de

espírito e matéria, ou mente e corpo, a fim de fomentar uma compreensão mais adequada do organismo vivo.

Para Jonas, a análise filosófica sobre o tema da vida esteve refém dos muros antropocêntricos tanto do ponto de vista idealista como materialista, fato que impossibilitou uma análise detalhada da vida como um fenômeno complexo e integral. Criticando a visão reducionista imposta pela ciência moderna, Jonas afirma que a vida está marcada por uma fragilidade, dependência e pelo risco constante do não ser e, nesse sentido, sua constituição básica é um ato afirmativo de liberdade que tanto o materialismo quanto o idealismo fracassaram em interpretar, fazendo com que a vida permanecesse um enigma indecifrável no âmbito das explicações das ciências naturais.

No primeiro capítulo do nosso trabalho, apresentaremos algumas características da biologia filosófica, a qual é marca original do pensamento de Jonas. A fim de solidificar o pensamento do autor sobre o fenômeno da vida, precisamos analisar alguns aspectos do gnosticismo antigo e sua releitura filosófica do dualismo, que se inicia com o estudo sobre o panvitalismo e o pan-mecanicismo, até chegar aos pós-dualismos, representado pelo materialismo e idealismo modernos. Ainda nesse capítulo apresentaremos a solução proposta por Jonas para o problema do dualismo e conseqüentemente para o problema da vida, que se inicia com uma aproximação da sua teoria com a teoria darwinista, na qual Jonas busca recolocar o homem na esfera natural, por meio da afirmação de um monismo integral, pelo qual corpo e espírito são entidades que compõem a unidade da vida e se manifestam de maneira interconectada. Todas essas análises constituem parte de sua biologia filosófica, ou seja, através de uma análise filosófica rigorosa, o autor tenta reescrever os traços fundamentais da vida com a ajuda da biologia.

Dessa forma, Jonas propõe um novo tipo de ontologia que seja capaz de superar o esquecimento da vida na reflexão filosófica, mas ao mesmo tempo, precisa dar conta de superar análises que ele considera superficiais, incompletas e até mesmo incoerentes sobre o fenômeno da vida, no qual estão incluídos desde os seres vivos mais primitivos até os mais complexos (cf. OLIVEIRA, 2015, p.18).

A fim de descrever esse novo tipo de ontologia, no segundo capítulo, apresentaremos os conceitos de liberdade e sua manifestação mais primordial, o metabolismo. Jonas traça diferentes graus de liberdade, dentro de uma escala ascendente de evolução que parte do mais primitivo ao mais evoluído – e isso será

tratado no terceiro capítulo. O metabolismo é a camada que de certa forma une todos os seres vivos. Ele foi um passo de liberdade da matéria inerte em direção a vida, pois de sua escolha surgiu o não ser, a polaridade do ser em si. A partir de então, o ser lutará constantemente contra suas contradições, como: “liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal” (PV, 7) a fim de afirmar a vida.

A vida começa a se abrir ao mundo através do metabolismo como primeiro gesto de liberdade de um organismo, para que ela avança cada vez mais e conquiste mais liberdade, ela atravessa uma escala crescente evolutiva de capacidades e funções que começam com o metabolismo, passam pelo movimento e o apetite, avançam rumo à sensação e a percepção, e culminam no ser humano com a imaginação, a arte e o conceito. Esse desenvolvimento referente às capacidades e funções da vida, não é um caminho promissor, rumo à perfeição, pelo contrário, é um cenário precário, de perigos, riscos e constantes ameaças.

Jonas considera que o processo evolutivo da vida não pode ter sido simplesmente algo mecânico, guiado por um dinamismo puramente “cego” que ao longo da sua jornada vai armazenando elementos e características e, conseqüentemente, obtendo resultados tanto insatisfatórios quanto indesejáveis. Para o autor alemão, uma vez que a matéria se organizou e se manifestou de alguma forma, devemos reconhecer que, mesmo no campo hipotético, existe algo que ela carrega desde sua estrutura mais primitiva e singular: “essa potencialidade primordial deveria ser incluída no conceito da substância física” (PV, 11), ou seja, a liberdade.

Analisaremos a liberdade como um traço ontológico fundamental da vida, um conceito guia capaz de nos orientar a fim de reinterpretarmos a vida. Veremos que ela se constitui como um princípio constante na qual se pode verificar o seu avanço rumo a graus mais elevados, liberdade que cresce sobre liberdade até chegar ao ser humano, ápice do desenvolvimento da vida.

No terceiro capítulo do trabalho, primeiramente analisaremos alguns graus de desenvolvimento na escala da vida, que permitem diferenciar a vida vegetal da vida animal. Para isso, três características são essenciais para mostrarmos o grau de desenvolvimento e liberdade destes seres vivos: a percepção, a sensação (emoção) e o movimento. Num segundo momento, apresentaremos o conceito de transanimalidade humana, que pode ser descrita da seguinte forma: o homem

pertence ao mundo, está integrado no reino da vida como os demais seres, mas por ter consciência de certos fatos do mundo, ele se diferencia dos outros, graças a sua capacidade de criar ferramentas, imagens e de sua consciência de finitude.

Dessa forma, o homem torna-se o ser vivo com maior grau de liberdade, uma vez que o mesmo é o único capaz de percorrer todas as camadas, portanto, é o ser vivo que vive com maior risco e possui a maior ameaça do não ser, pois onde há liberdade, há também perigo. Diante disso, o homem somente se constituirá como ser racional e ético, devido a sua capacidade de atuação no mundo.

Ao contrário das plantas, que encontram no próprio espaço as condições para a necessária troca de matéria com o meio ambiente, os animais têm que buscar seus alimentos usando outras características de seu reino, como o movimento, a percepção, a própria emoção e a sensação. Ao usar essas habilidades, os animais se individualizam e possuem uma maior autonomia. Dessa forma, onde houver maior necessidade de sobrevivência, haverá maior individualidade, e, portanto, maior liberdade.

No ensaio intitulado *Ferramenta, imagem e túmulo: o transanimal no ser humano*, de 1985, Jonas apresenta três artefatos fundamentais que caracterizam a ideia de transanimalidade, a saber: a ferramenta (representada pelo *homo faber*), a imagem (representada pelo *homo pictor*) e a tumba (representado pelo *homo sapiens*). A ferramenta é o instrumento artificial produzido pelo homem, é sua capacidade imaginativa representada em um objeto material, que possui um caráter utilitário. Nessa primeira característica há uma passagem, de certo modo confusa da vida animal para a humana.

A segunda característica é a imagem, esta sim representa uma ruptura do animal para o humano, segundo Jonas, “partindo da evidência intuitiva, o *homo pictor*, o produtor de imagens, nos ensina que o *homo faber*, o mero produtor e usuário de ferramentas, por si mesmo ainda não é plenamente o *homo sapiens*” (PSD, 44). A capacidade de desenhar em pedra e cavernas é a prova que diferencia o homem dos demais animais, pois de um ponto de vista prático o desenho não possui nenhuma importância de sobrevivência. A pintura é um sinal que precisa ser interpretado e só o homem é capaz de realizar tal atividade; a pessoa que observa uma pintura e faz uma leitura dela, precisa remeter a um tempo passado, que ultrapasse sua existência física e, conseqüentemente, ultrapassa a memória animal, para chegar ao momento da criação da obra. Ainda de acordo com Jonas, essa

característica é um “feito transanimal exclusivamente humano” (PSD, 49). Quando o homem cria suas imagens ele ainda dá nomes a elas, o que aproxima, segundo o autor, o *homo pictor* do *homo sapiens*.

A terceira característica analisada é a tumba, outro acontecimento exclusivamente humano, uma vez que, no geral, os animais não enterram seus mortos nem lhes prestam culto. Quando o homem faz memória aos mortos, ele se projeta para fora de sua finitude (as crenças religiosas são um bom exemplo nesse caso de projeção para além do mundo físico). Além disso, por ser o único ser vivo que sabe que vai morrer, o homem pode pensar sobre si mesmo, ele pode refletir sobre sua vida. A passagem do *homo pictor* ao *homo sapiens* acontece quando o homem, após desenhar uma imagem de um caçador e de sua presa, por exemplo, é capaz de diferenciar-se e criar uma imagem de si, através do processo de simbologia que conduz à reflexão. Essas três características representam o processo contínuo em que a vida se manifesta e, ao mesmo tempo, recoloca o homem na esfera natural e o distancia dos demais animais.

Por fim, cabe analisar as propostas jonasianas no que tange à relação entre filosofia e biologia e sua validade para o contexto contemporâneo. Trata-se de, com Jonas, demonstrar que é possível uma compreensão ontológica da vida sem cairmos em discussões dualistas que pautaram a tradição filosófica, chegando ao ponto de afirmarmos que além de uma filosofia do organismo existe uma filosofia do ser humano (e que uma se integra à outra), marcado por um maior grau de liberdade e de sentimentos e desafios que acompanham sua existência.

1 O FENÔMENO DA VIDA

Sobre o tema da biologia filosófica em sua obra *Memorias*, Hans Jonas afirma estar diante da sua marca característica e central em sua filosofia. Para o autor, o tema sobre a vida é sua “obra filosófica mais importante”¹ (M, 341). A importância desse trabalho é também reconhecida pelo biólogo Francisco Varela que considera a obra *The Phenomenon of Life: toward a philosophical biology* de 1966, como algo magistral. Segundo suas palavras:

Com paixão encontrei uma filosofia da biologia² que dava uma amplitude a precisamente todo o fenômeno da vida de forma até agora inigualada. Por isso, esse pensador, ainda pouco conhecido, me deu uma confiança em minhas próprias intuições. Trago-o aqui como figura tutelar que segue sendo fonte de inspiração³ (VARELA, 2010, p.15).

A pesquisa de Jonas acerca dos fenômenos biológicos sobre a vida teve início ainda durante a Segunda Guerra Mundial. Sofrendo com as barbáries dos campos de concentração, o pensador escreve algumas cartas a sua esposa Lore Jonas e nestas retrata o drama que vive e a fragilidade da vida diante daquele cenário. Estas cartas recebem o nome de *Cartas Formativas (Lehrbriefe)* e constituem o início de sua produção sobre a biologia filosófica. Entretanto, o tema só se torna central em sua especulação filosófica quando o autor já está no Canadá após 1949.

A primeira obra escrita de maneira sistemática e que caracteriza o início de sua produção sobre a biologia filosófica é *Organism and Freedom. An essay in philosophical biology* de 1954. Entretanto, essa obra nunca chegou a ser publicada, aparentemente devido a questões estilísticas⁴. Entre os anos de 1950 e 1966, Jonas

¹As traduções das obras em espanhol são de nossa responsabilidade.

²Note-se o uso por parte do autor da expressão “filosofia da biologia”, a qual se contrapõe à tese, aqui defendida, de que Jonas realizou uma “biologia filosófica”. Embora não tenhamos condições de analisar a intenção do autor ao usar tal expressão, fazemos uso da citação mais para evidenciar o reconhecimento ao trabalho de Jonas, do que para discutir as concepções teóricas do biólogo chileno.

³No original: “Con pasión encontré una filosofía de la biología que daba una amplitud a precisamente todo el fenómeno de la vida hasta ahora inigualado. Por lo mismo este pensador, todavía poco conocido, me dio una confianza en mis propias intuiciones. Lo traigo aquí como figura tutelar que sigue siendo fuente de inspiración.”

⁴A obra *Organism and Freedom* foi escrita entre os anos de 1946 e 1957, com intenções de publicá-lo, Jonas escreve à editora da Universidade de Chicago Press em 30 de novembro de 1954. Em 13 de dezembro daquele mesmo ano, o editor Morin escreve a Jonas confirmando interesse na publicação da obra. No dia 08 de fevereiro de 1955, o autor alemão recebe uma solicitação da editora pedindo para que o texto seja datilografado. Após um período sem receber nenhuma informação

publica uma série de artigos que tratam do tema sobre a biologia filosófica, entre eles “Is God a Mathematician?” (1951), “Causality and Perception” (1950), “A Critique of Cybernetics” (1953), entre outros. Através desses artigos, Jonas desiste de publicar uma obra completa, e os reúne compondo a obra *The Phenomenon of Life: toward a philosophical biology*, que retrata de maneira não sistemática suas indagações quanto ao problema da vida e do organismo. A tese ontológica de Jonas nessa obra consiste sumariamente em mostrar que a essência da realidade se manifesta de modo eminente através do fenômeno da vida, e não como se postulava que seria, ou na matéria inerte ou numa consciência transcendental desmundanizada. Nela encontramos evidências de como o autor levava a sério o problema da vida e como o mesmo estava preocupado em fundamentar e recolocar a vida no âmbito natural.

É de extrema necessidade apontar a importância que as *Cartas Formativas*, escritas por Jonas entre os anos de 1944-1945, representam para sua originalidade sobre o tema da biologia filosófica. Essas cartas foram essenciais para o pensador produzir sua obra *Organism e Freedom*.

As *Cartas Formativas* destinadas a sua esposa sinalizam um problema que Jonas trabalhará a fundo em sua obra *The Phenomenon of Life*. Desde 1944 o autor se preocupava em descrever ontologicamente os fenômenos biológicos que circundam o tema sobre a vida. Sua carta de janeiro de 1944 assinalava que tanto o idealismo como o materialismo, fracassavam quando tentavam responder o que era a vida enquanto fenômeno. Nessa fase, o autor alemão atribui à matéria a tarefa de engendrar o ser necessário ao surgimento da vida e sua sucessão ascendente que culminaria no maior grau de liberdade, ou seja, o ser humano. Jonas deixa claro que o surgimento da vida acontece como uma possibilidade de objetivação que passa pela sensação, percepção e pelo pensamento, e dessa forma, culmina no ser humano, essa passagem seria “uma tendência originária da matéria” (M, 379).

sobre sua obra, Jonas escreve a editora, que no dia 02 de agosto pede uma nova revisão para que seja encaminhada para publicação. Em dezembro de 1955, Jonas recebe a informação de que o primeiro avaliador do texto havia encaminhado sua obra para outro parecerista. Então nos dias 19 e 28 daquele mesmo mês o novo editor da revista Roger Schugg, encaminha a Jonas as observações feitas pelos avaliadores na qual Jonas contesta, até que no dia 16 de maio de 1956, a editora escreve a Jonas recusando a publicação da obra. O próprio autor reconhece em suas *Memórias*, que a não aceitação da editora canadense para publicação de seu livro, eram muito mais por uma linguagem filosófica extremamente técnica e sistemática, do que somente questões linguísticas com o inglês: “A não aceitação não era injusta, devo mais uma vez admitir; o livro era, com efeito, inutilmente difícil, apresentando uma composição cerrada, uma escrita em uma linguagem filosófica de caráter sistemático, de sorte que o número de leitores potenciais se encontraria a priori limitado” (M, 315).

Ainda no início dos seus estudos, Jonas percebe que os monismos pós-dualistas foram incapazes de solucionar o problema da vida. Segundo Oliveira, o que o autor propõe é “uma nova ontologia que não só vença o esquecimento da vida no âmbito filosófico como, sobretudo, supere a sua consequência mais nefasta: uma compreensão incompleta, incoerente e equivocada a respeito do organismo vivo – que inclui o ser humano” (2015, p.18).

Dessa forma, podemos extrair dois aspectos que representam a preocupação de Jonas ao formular sua biologia filosófica: a primeira preocupação se dirige à biologia, ou seja, o autor tenta recolocar o aspecto espiritual da vida no âmbito natural, unidade essa que foi abolida pelas ciências modernas; a segunda preocupação se dirige à própria filosofia, onde o autor busca superar o dualismo que separou o *res cogitans* (unidade pensante) do *res extensa* (unidade material).

Para Jonas, ao falarmos sobre uma filosofia da vida devemos entendê-la sob dois aspectos, uma filosofia do organismo e uma filosofia do espírito, porém para não cairmos em contradições e retornarmos a questões existencialistas e científicas, o autor, ao propor sua filosofia da vida, pressupõe que mesmo nas estruturas mais simples até as mais complexas, tanto o orgânico como o espiritual estão presentes de maneira concomitante, “mesmo em suas dimensões mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (PV, 11). Tais afirmações constituem o cerne da filosofia da vida de Jonas.

Na carta de 25 de fevereiro de 1944, Jonas aponta a polaridade como característica da vida. A substância viva ao mesmo tempo em que pode se isolar do mundo, também pode reconhecer o que é estranho a si mesmo, ou seja, o outro. Dessa forma, essa característica de isolamento da matéria e capacidade de abertura ao estranho é o primeiro passo de liberdade da matéria frente ao mundo orgânico, que se completa com a chegada do espírito. Sendo assim, “as grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida” (PV, 7).

O ser vivente somente abandona o seu estado de pura matéria inerte quando é capaz de realizar trocas com a natureza, assim ele adquire uma identidade própria: “a identidade do ser vivo, consiste em sua própria atividade incessante,

resultado de sua auto-constituição e auto-renovação de sua forma, que se origina progressivamente mediante sua atividade” (M, 381). A matéria enquanto elemento puramente físico é algo dado que segue leis mecânicas, a vida não pode ser regida por mecanismos pré-estabelecidos, ela é atividade geradora de si mesma.

A vida, de acordo com Jonas nesta carta de 1945, acontece graças a um desprendimento da forma material que deu início ao ser. Foi uma revolução de independência da forma dentro da própria matéria, isto é, uma autonomia específica da forma que se desenvolveu e deu início à vida.

Um princípio de liberdade resplandece pela primeira vez diante de uma auto-reclusão do mundo físico, numa agitação cega da substância orgânica imemorial, uma liberdade que é estranha aos planetas, as estrelas e aos átomos, e cuja expressão original é o metabolismo (M, 386).

A questão inicial desse trabalho é mostrar os aspectos da biologia filosófica como início de uma fundamentação sobre o fenômeno da vida. A princípio precisamos delimitar e até mesmo diferenciar uma biologia científica de uma biologia filosófica. Buscaremos seus objetos de estudo, seus métodos e suas características, para não cairmos em uma análise puramente mecanizada e científica sobre o tema.

1.1 CARACTERÍSTICAS DA BIOLOGIA FILOSÓFICA DE HANS JONAS

A fim de dar uma definição consistente para a expressão biologia filosófica, primeiramente, devemos apontar para o fato de que a expressão é composta por dois termos particulares: biologia e filosófica. A biologia é uma ciência com um método de pesquisa definido, um campo de análise específico e um objeto de estudo determinado nesse caso os seres vivos. Já a filosófica, ou seja, a filosofia é um campo da racionalidade e do pensar que se diferencia das ciências positivas e exatas.

Jonas ao utilizar uma ciência em sua reflexão filosófica nos convida a deixar de lado assuntos tipicamente filosóficos e avançar para outros campos da ciência. Vale lembrar que no contexto do pensador essas trocas de conhecimentos não eram bem vistas pelos pensadores da época. Para o autor, várias dessas ciências têm muito a contribuir para a nossa busca de esclarecer o que é o ser; e a filosofia nessas áreas ajudaria a clarear certos conceitos. Mas, para que essa aproximação

ocorra é preciso que o filósofo se lance nessas áreas do conhecimento, buscando entender seus métodos e suas análises⁵.

Para entendermos o projeto jonasiano precisamos distinguir duas expressões atribuídas à reflexão de Jonas: biologia filosófica e filosofia da biologia. Ao contrário de sua filosofia da tecnologia, Jonas em suas obras não utiliza a expressão filosofia da biologia. Se analisarmos a expressão, podemos nos referir a um campo específico mais restrito da filosofia da ciência, ou seja, estaremos refletindo de maneira filosófica questões da biologia. Portanto, trata-se de uma disciplina epistemológica que busca o conhecimento através de um método, de um objeto e de conceitos ligados a própria biologia.

Jonas não pretende simplesmente utilizar a biologia para tratar dos assuntos relacionados ao problema da vida. Sua preocupação não consiste em lançar um estudo gnosiológico sobre a vida. Sendo assim, qual a pretensão de Jonas em relação ao fenômeno da vida? A princípio, podemos dizer que é uma tentativa de resolução de um problema ontológico, que durante a história da filosofia (principalmente a partir da modernidade) foi analisada de maneira insuficiente e equivocada, descartando a dualidade que caracteriza a própria vida. O autor deixa claro no prefácio de sua obra *The Phenomenon of Life* que sua preocupação é uma “interpretação ‘ontológica’ dos fenômenos biológicos” (PV, 7). Ora, como tratar de aspectos ontológicos dentro de uma biologia filosófica? Para isso, o autor propõe uma releitura do fenômeno da vida ao longo da história, em especial “aquela classe designada organismo⁶, na medida em que esta é, até onde sabemos, a única forma física sob a qual ocorre a vida” (FBM, 267).

⁵ As pessoas com que Jonas convivia eram grandes cientistas, que de certa maneira, influenciaram o autor alemão, como é o caso do biólogo Ludwig Von Bertalanffy, pensador que sistematizou a teoria geral dos sistemas. Esse laço de amizade foi registrado em sua obra *Memórias*: “Sua mulher e ele [Bertalanffy] tornaram-se para nós verdadeiros amigos [...] nós trocamos algumas ideias importantes sobre a natureza, o ser dos sistemas biológicos e o modo de existência dos organismos” (M, 258). A amizade de Bertalanffy com Jonas não é um caso isolado. Jonas teve uma série de amigos no qual pode presenciar fatos científicos impensáveis até então, como o caso dos transplantes de órgãos. Outro exemplo dessa aproximação é de Jonas com o neurologista e psiquiatra Kurt Goldstein, enquanto Jonas pensava como interpretar os fenômenos da vida e do espírito de maneira que não caísse em um puro discurso metafísico, Goldstein mostrava a Jonas, de acordo com suas pesquisas, onde cada aspecto de sua teoria filosófica se fundamentava empiricamente em sua obra, fazendo com que Jonas se sentisse, ao mesmo tempo, mais tranquilo e desconcertante, pois o autor precisava mostrar como sua posição filosófica era de fato algo realmente novo.

⁶ Sobre o significado do termo organismo trataremos no capítulo 2 deste trabalho. De antemão podemos destacar que o mesmo, se refere a classe dos seres vivos capaz de realizar, de acordo com Jonas, uma função fundamental que é o metabolismo, ou seja, todo ser vivo capaz de realizar trocas com o meio ambiente é portador da vida, entretanto, também possui algo que foi excluído da maioria dos seres vivos e atribuído apenas ao ser humano, que é a liberdade. Esta, sem dúvida, é a grande

Diante dessa proposta de releitura de Jonas sobre o fenômeno da vida, podemos perceber que a filosofia da biologia por estar ligada à biologia científica, ou seja, por preocupar-se com questões ligadas a espécie, genética, biologia evolutiva, sociobiologia, entre outros, não representa o que o autor propõe quando escreve que pretende reinterpretar ontologicamente os fenômenos biológicos. A filosofia da biologia tem por objetivo ser sistemática e conceitual, valendo-se de elementos metodológicos e epistemológicos. Note-se que o termo filosofia funciona apenas como um saber que lança um olhar teórico e sistemático sobre conceitos biológicos. Não há necessidade do filósofo para analisar e debater questões práticas e teóricas da biologia, o próprio biólogo pode se encarregar disso.

Notavelmente Jonas não utiliza a biologia para sistematizar os problemas biológicos relacionados à vida de um ponto de vista epistemológico e metodológico, seu interesse é apenas pela dimensão ontológica da disciplina. Sendo assim, sua preocupação consiste em lançar um novo olhar para a vida e a biologia filosófica se encarregará de afirmar a vida em si mesma.

Também podemos fazer uma breve diferenciação do termo biofilosofia. Apesar de Jonas não fazer nenhuma menção do termo em suas obras, sua definição se aproxima muito da proposta jonasiana, apesar de estar ainda muito presa a questões científicas e metodológicas. Neste termo, assim como na filosofia da biologia, a filosofia só serve como uma base conceitual para o campo da biologia, ou seja, a biofilosofia faz análises puramente sistemáticas de seus objetos de estudo.

Eugene Thacker faz uma distinção entre biofilosofia e filosofia da biologia. Para ele, enquanto a primeira procura características que transformem a vida e mostre o dinamismo que a vida possui; a segunda busca estabelecer princípios válidos que descrevem o que é a vida. Aqui o termo biofilosofia até parece ser uma questão ontológica, mas vale lembrar que a preocupação desse autor é muito mais por um campo sistemático e epistemológico. Assim afirma Thacker:

É também uma forma de mover-se através da perspectiva do modelo carne-alma, que levando consigo a radicalidade das questões ontológicas que são levantadas e que sempre ficam reduzidas a interesses epistemológicos de classificação. Enquanto a filosofia da biologia está interessada em articular um conceito de “vida” que descreveria a essência da vida, a biofilosofia está interessada em articular aquelas coisas que incessantemente transformam a vida (2008, p.135).

É justamente pelo fato da biofilosofia⁷ querer articular fatores que modificam e moldam a vida e que, dessa forma, pretendem mostrar o dinamismo da vida, que o termo se aproxima da concepção jonasiana de biologia filosófica, mas vale ressaltar que nosso autor busca uma melhor definição da vida tanto do ponto de vista filosófico como científico⁸.

Diante dessas diferenciações que apresentamos, surgem as seguintes questões: Por que Jonas se apropria de um campo de pesquisa como a biologia para desenvolver sua reflexão filosófica? Como aproximar ciência e filosofia sem cair em contradições e se apoiar apenas em dados metodológicos e epistemológicos?

Em algumas obras de Jonas, fica clara a distinção que o autor faz entre biologia filosófica de biologia científica. A principal referência para esta distinção está na obra *Erkenntnis und Verantwortung* de 1991. Analisaremos primeiramente uma biologia não filosófica, portanto científica.

Uma biologia não-filosófica é uma pura biologia física. Esta, em função de sua própria empreitada e de sua própria pureza metodológica, precisa ignorar que este constructo [*Gebilde*] com o qual ela se ocupa [o organismo animal] tem sentimento, sente, espera, teme ou tem também angústia, sente coibiça, fome e sede, é curioso e assim por diante. Isto precisa ser ignorado, pois naturalmente nenhuma química celular biológica pode ser acionada quando no meio do caminho aparece uma constante pergunta: o que isto significa eventualmente para a condição interior do ser vivo [*Lebewesens*] a que esta célula pertence? (JONAS *apud* LOPES, 2014, p.118).

O primeiro aspecto que devemos destacar da biologia científica, também apresentada por Jonas como biologia física, é o fato de estarmos tratando de uma ciência, portanto, estamos nos referindo a um campo do conhecimento que possui um método determinado, assim como um objeto de estudo bem definido, além de buscar a validade nos seus resultados. A ciência como um todo busca validar ao

⁷ O filósofo Etienne Gilson chega a identificar biofilosofia com filosofia da vida, pois o mesmo decompõe a expressão em dois termos de origem grega, *bíos* e *sofia*.

⁸ Outra diferenciação que queremos destacar nas possíveis traduções e interpretações da filosofia de Jonas é a expressão filosofia biológica. Aqui o equívoco talvez tenha sido apenas por uma desatenção na tradução de “toward a philosophical biology”. Parece-nos que a expressão filosofia biológica não representa de fato a originalidade de Jonas, não calcada apenas em métodos, dados epistemológicos e puros conceitos. A expressão sugere que ao invés da biologia transferir seus métodos para a filosofia, é a filosofia que transfere seus conhecimentos e sua reflexão aos problemas concernes da biologia. Se validarmos a expressão, estaríamos fazendo uma filosofia sobre os seres vivos, isso a própria biologia faz melhor e com mais competência que a filosofia.

máximo suas teorias, quanto mais uma teoria for validada mais complexa e efetiva ela se torna, sendo assim, mais próximo de uma verdade a ciência estará.

Outro aspecto importante nesta diferenciação da biologia científica é sua pureza metodológica. Toda ciência possui além de um campo de concentração bem definido, seus métodos, que devem ser rigorosamente seguidos. Estes não podem sofrer desvios, nem serem questionados durante o andamento da pesquisa. Desta maneira, o objeto de estudo - como estamos tratando da biologia, o ser vivo - deve ser visto como um instrumento que não possui nenhuma interioridade, ou seja, não pode ser entendido como um ser que sente, pensa, vive, tem necessidades físicas, psíquicas, etc. Qualquer introspecção deste ser deve ser ignorada e banida da pesquisa, isto é, o ser vivo analisado não passa de um objeto de manipulação, no qual podemos forçar os resultados que queremos obter.

Perguntar sobre os aspectos interiores que compõem e que podem manipular o comportamento dos seres vivos não fazem parte da pesquisa científica e não devem ser levados em consideração. Essa análise sobre o que é uma biologia científica pode ser confirmada no prefácio da obra de Jonas, *The Phenomenon of Life: toward a philosophical biology*.

Por sua vez a biologia científica, cujas regras a mantêm presa aos fatos físicos exteriores, é forçada a ignorar a dimensão da interioridade, que faz parte integrante da vida; com isto ela faz desaparecer a distinção entre “animado” e “inanimado”; e ao mesmo tempo o sentido da vida, quando explicado unicamente através da matéria, torna-se ainda mais enigmático do que antes (PV, 7).

Nesse trecho, o autor ao se referir à biologia científica não está propriamente tratando sobre a análise que a biologia emprega nos seres vivos, ele está se posicionando frente à análise insuficiente e incompleta que a biologia científica empregou à vida, analisando-a apenas do ponto de vista material, ignorando toda dimensão interior que o orgânico comporta⁹.

Analisado os aspectos da biologia científica, passemos para as características da biologia filosófica que de certa maneira completam a biologia científica. Este novo

⁹ Vale notar que até mesmo em sua obra *Pensar sobre Dios e otros ensayos*, Jonas cita como a biologia científica analisa o problema da vida de uma maneira insuficiente em relação a questões filosóficas, assim diz o autor: “La biología científica, a su vez, ligada por sus reglas a los hechos físicos exteriores, está obligada a ignorar la dimensión de la interioridad que, sin embargo, forma parte de la vida. de esta manera, aunque, en su materialidad, explica la vida a la perfección, ésta queda más enigmática de lo que antes era em su estado no explicado” (PSD, 15).

olhar biológico nos ajuda a entender melhor o problema da vida e dos seres vivos, ou seja, como devemos interpretá-los e analisá-los de um ponto de vista integrante.

Uma biologia filosófica é aquela que faz esta divisão artificial da esfera repetidamente [*rückgängig*] e no tratamento do organismo nunca perde de vista que este não é apenas um todo no sentido funcional, mas também é um todo no sentido físico-psíquico [*leib-seelischen*]. Quer isto dizer, o aspecto interior ou a subjetividade do organismo é tão inalienável para uma compreensão biológica como a objetividade do organismo [...] a biologia filosófica é aquela que tem consciência disso e conseqüentemente em sua interpretação do ser orgânico ao aspecto físico sempre combina também o aspecto psíquico. Um organismo tem também uma existência subjetiva [*subjektives Dasein*]” (JONAS *apud* LOPES, 2014, p.118).

A primeira preocupação da biologia filosófica não é analisar os seres vivos como seres apenas do ponto de vista mecânico e funcional, mas é uma interpretação da vida que se preocupa também com o aspecto psíquico do organismo analisado. Desta maneira, devemos entender que tanto o aspecto puramente biológico como a interioridade do ser vivo devem ser vistos de maneira orgânica. Isto é o que Jonas pretende quando afirma que devemos analisá-los de maneira psicofísica. Essa novidade do pensamento jonasiano que a biologia filosófica propõe ao afirmar que o organismo possui tanto uma parte física como uma parte subjetiva, é a marca característica e diferenciada da reflexão de Jonas.

Essa interpretação não se restringe aos seres vivos, ela chegará ao fenômeno da vida, ou seja, a toda forma viva. Para Jonas, desde Descartes tanto o aspecto material como o espiritual nunca foram analisados e estudados de maneira interseccionada, sempre a vida foi vista através de monismos - materialista e idealista - que impossibilitaram entendê-la de maneira integral. Diante disso, a biologia filosófica tem a tarefa de reconquistar a dimensão espiritual que vida perdeu ao longo de suas diferentes interpretações. Assim afirma Jonas, “uma releitura filosófica do texto biológico pode reconquistar para a compreensão das coisas orgânicas a dimensão interior [...], e assim reconquistar para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu” (PV, 7).

A dimensão interior é outra diferença importante entre a biologia científica e a biologia filosófica, pois a biologia científica não se preocupa com o aspecto psíquico dos seres vivos¹⁰. Na ciência tanto objeto quanto método devem ser identificados de

¹⁰ Alguns cientistas como o zoólogo Portmann reconhece a necessidade da investigação a cerca dos elementos espirituais no campo da pesquisa biológica.

maneira clara e objetiva. O principal método da pesquisa científica está na máxima redução dos dados investigados, quanto mais definido e reduzido for o objeto de pesquisa mais sucesso a investigação terá. Dessa maneira, tudo o que for mensurável e quantificável, portanto extenso, facilita a pesquisa e quanto mais específico e compartimentado for o objeto de estudo mais validade terá o método científico, assim toda pretensão antropomórfica passa a ser desconsiderada.

Jonas em sua obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* de 1979 aponta para o caráter reducionista da ciência na obtenção de um método seguro e válido, e conseqüentemente, para uma compreensão acertada sobre determinada pesquisa.

O biólogo quando pesquisa sobre processos vitais elementares, por exemplo, em nível molecular, procede como se não soubesse que existe um organismo inteiro onde tais processos têm lugar; na pesquisa sobre organismos inferiores ele procede como se não soubesse que há outros superiores; na pesquisa sobre os superiores, como se não soubesse que eles possuem uma subjetividade própria; na pesquisa sobre os mais elevados (e de seus cérebros), como se não soubesse que o pensamento determina a sua existência (PR, 134).

Ao desconsiderar a atividade psíquica do ser vivo, o cientista se preserva de uma série de incompreensões que poderiam comprometer sua pesquisa. Esse reducionismo, além de característico das ciências, é indispensável para se definir o objeto de pesquisa. Isso torna a ciência completamente materialista, eliminando os fins, as qualidades sensíveis e a própria subjetividade dos objetos analisados. Contudo, ao passo que, a ciência precisa desconsiderar a dimensão psíquica dos seres vivos, a filosofia também procura afastar de suas análises o aspecto extenso da natureza, ao menos ela não atribuiu tanta importância a esse aspecto, como à subjetividade e a consciência dos seres vivos ao longo da história (principalmente após a modernidade).

É importante saber que o método de desfragmentação do objeto de estudo criou e possibilitou uma série de avanços na ciência, portanto, Jonas não pretende banir o método científico, ele apenas aponta algumas falhas que possibilitaram uma compreensão fragmentada e incompleta da vida. O mesmo pode-se dizer da filosofia (a partir da modernidade) que afastou as pretensões materialistas e priorizava sua atividade nos processos mentais. Segundo Jonas:

Estes dois pontos de vista, que desde Descartes são mantidos artificialmente separados, na verdade se completam logicamente e se ajudam um ao outro. Ao buscarem consolidar-se isoladamente, cada um deles sofre prejuízo – tanto a compreensão do ser humano quanto a da vida extra-humana (PV, 7).

Nota-se que a preocupação de Jonas deixa de ser no campo metodológico, pois o problema não se trata de apresentar a vida de maneira fragmentada e isolada e se torna um problema ontológico, uma vez que a vida deve ser entendida e estudada a partir de um monismo integral, onde tanto matéria e espírito sejam capazes de se comunicarem. Dessa maneira, a biologia filosófica pretende apontar onde há possibilidade de conhecer a vida sem considerar apenas aspectos físicos ou metafísicos.

Por não utilizar a metafísica em suas análises e buscar constantemente a verdade, a ciência não consegue responder a pergunta: o que é o ser? Tal tarefa é destinada a filosofia. De acordo com Jonas, a filosofia tem o papel de mostrar que a natureza é um ser que precisa ser compreendida como um todo. O conceito de ser não deve ser visto de maneira fragmentada, pelo contrário, deve ser descrito em sua totalidade, das partes mais ínfimas até as mais complexas, dos mais simples até os mais desenvolvidos, e assim por diante.

Jonas em sua obra *Matéria, espírito e criação* de 1988 aponta que a tarefa da filosofia é se dedicar ao todo, apesar de que as ciências naturais, movidas pelo pensamento de Descartes, fizeram-na renunciar a essa tarefa, tornando-a uma parte no todo.

A sobrestimação desmedida (que chega a comicidade da admissão única) dos temas epistemológicos, lógicos e semânticos demonstra isso – como se o que importasse principalmente fosse como os seres humanos compreendem e não o que deve ser compreendido. E em relação a este “o que”, a divisão de trabalho não pode ter a última palavra. Em última instância, as partes fazem parte da divisão juntas e têm de ser trazidas juntas sob uma fórmula universal (MEC, 70).

Podemos perceber que essa divisão das ciências está presente até mesmo na filosofia. A mesma, ao longo de sua história, buscou fórmulas e respostas para o problema da vida como se fosse uma ciência natural, deixando de lado o seu propósito em vista do todo. Sua tarefa passou a ser as “questões últimas” que fugiam de uma demonstração científica e que muitas vezes se apresentam como sem sentido. O próprio Jonas afirma em *The Phenomenon of Life* que apesar de

suas especulações sobre a questão da vida ser de caráter crítico e fenomenológico, questões metafísicas poderão ser analisadas em determinados momentos.

Portanto, é através da biologia filosófica que Jonas pretende interpretar ontologicamente os dados biológicos sobre o fenômeno da vida, começando por uma releitura do próprio pensamento e da noção que temos sobre a vida. O método que Jonas utiliza para tal análise é o fenomenológico, ou seja, o autor num primeiro momento faz uma desconstrução histórica da metafísica ocidental, conhecida como “ontologia da morte”; num segundo momento, há uma redução da vida ao ser, aqui o autor busca compreender a vida não como algo material ou espiritual, mas como algo capaz de se auto-criar mediante o processo de liberdade do próprio ser; e o terceiro momento desta análise, se refere a uma construção contínua entre natureza, vida e consciência e o modo como o ser tende a se auto-afirmar frente aos perigos e as ameaças que buscam aniquilá-lo.

1.2 O PROBLEMA DA VIDA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA: O DUALISMO

O papel que o dualismo desempenhou, para a história da reflexão filosófica sobre a humanidade, tentou constantemente retirar da esfera material toda e qualquer entidade espiritual. E a morte, após a subtração do espírito do mundo, tornou-se uma consequência do dualismo. A passagem bíblica de Genesis (cap.3 vers. 19) ilustra o problema da morte no cenário moderno: “És pó e ao pó hás de retornar”, ou seja, o cadáver é o estado que todo corpo vivo irá alcançar, é a oposição da vida que o panvitalismo tentou superar com o culto aos mortos, os mitos e as religiões, mas que no fim sempre permaneceu como o elemento material sem vida e sem respostas. Sendo assim, o cadáver, isto é o corpo sem vida, torna-se o elemento que se configura como verdadeiro problema do ser. O corpo na doutrina dualista passa a ter uma nova identificação, ou seja, passa a ser entendido como sepultura, um túmulo.

A relação do corpo com um túmulo teve seu início no orfismo e segundo Jonas, essa foi “a primeira resposta dualista ao problema da morte” (PV, 23). O orfismo trabalha com duas entidades distintas *soma-sema*, ou seja, corpo e alma. Na interpretação órfica sobre o problema corpo e alma, encontramos elementos que constituem a filosofia platônica, explícitos no debate entre a alma e o conhecimento. De acordo com o pensamento platônico existe uma alma imortal, capaz de

contemplar as ideias eternas da realidade, mas que por estar aprisionada em um corpo material sofre uma “amnésia” e se esquece das essências que conhecia. Portanto, esta alma fica presa em um túmulo e graças a sua capacidade de conhecer as coisas do mundo pode se lembrar de suas origens e das ideias perfeitas. Esta, no entanto, só alcançará seu estado eterno e imortal quando se desprender completamente do corpo, ou seja, quando este corpo morrer voltará ao seu estado original.

A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é na verdade um cadáver – parecendo viver graças à alma, durante o breve período em que esta se encontra presente -, e na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, ele chega a sua verdade original, assim como ao abandoná-lo a alma chega também a sua (PV, 23).

Junto com a ideia platônica de que a vida é apenas um hospedeiro estranho que habita um corpo, surgem concepções como a gnose¹¹ e o cristianismo que também tentaram tratar do tema sobre a vida e a relacionaram de maneira próxima da concepção platônica. Sem dúvida, a “descoberta” do sujeito, propiciado pela religião órfica, também influenciou concepções gnósticas e cristãs, pois graças a tal descoberta a imagem de homem portador de uma interioridade passou a ser difundida. A alma (entendida aqui também como interioridade) torna-se um aspecto exclusivamente humano. Sem nenhuma referência no mundo físico ela não pode ser comparado com nenhuma característica da natureza. Dessa forma, criou-se uma separação entre o homem e o restante do mundo, onde a alma passou a ser vista com toda dignidade metafísica pertencente apenas ao ser humano e a natureza, por não possuir nenhuma propriedade e atributo metafísico, tornou-se uma entidade sem nenhuma dignidade.

O estudo sobre a gnose, para Jonas, é um ponto alto do desenvolvimento dualista e uma chave de leitura para entendermos como o dualismo influenciou na interpretação do fenômeno da vida, pois nela [a gnose] qualquer tentativa de união entre as esferas material e espiritual deveriam ser abolidas. O gnosticismo se

¹¹ O tema da gnose era a tese de doutorado de Hans Jonas, que tinha como título *A gnose e o estudo do espírito da Antiguidade Tardia*, que teve sua primeira versão publicada em 1934. De acordo com Oliveira, a articulação entre os diversos movimentos gnósticos e como eles representam uma prévia do niilismo contemporâneo, gerou uma marca na filosofia ocidental, ou seja, uma visão dualista da própria existência, “uma separação radical entre Deus e homem, entre Deus e mundo, e entre homem e mundo” (2014, p.21). Tal concepção contribuiu para o alastramento das ciências na modernidade, e possibilitou uma interpretação radical da vida e das coisas do mundo, uma vez que, qualquer objeto ou coisa que pertencesse ao mundo deveria ser visto como algo irrelevante.

apropriou da separação *soma* e *sema* da religião órfica (visto que até então, eram aspectos dirigidos apenas ao ser humano) e passou a considerar “o mundo inteiro é *sema*, túmulo da alma ou do espírito, daquela estranha inclusão no que de resto não tem relação alguma com a vida” (PV, 24). Dessa forma, essa divisão se estendeu do indivíduo até o mundo, da natureza ao universo, da matéria ao espírito, e assim por diante.

As análises que Jonas faz sobre o gnosticismo pretendem explicitar o quão complexo tal evento foi para a história da civilização. De acordo com Oliveira, “o gnosticismo seria, assim, um movimento religioso de muitas expressões, cujo vínculo está na ideia de salvação dualista e transcendente que se revela em elementos culturais” (2014, p.22). Jonas busca compreender o espírito gnóstico e a partir disso restaurar sua unidade inteligível manifestada nas mais diversas manifestações culturais, sejam elas de cunho teológico, escatológico, ético, etc. Para isso, o autor retoma tanto aspectos históricos¹² como filosóficos a fim de entender tal fenômeno.

A análise que mais nos interessa é a de cunho filosófico. Ligadas às teses gnósticas, Jonas elenca cinco áreas do conhecimento que ajudaram a entender o princípio gnóstico que o autor pretende descrever, são eles: o campo teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e o moral. Analisaremos de maneira breve cada um deles.

¹² Para situar o momento histórico do gnosticismo, Jonas considera Alexandre Magno como o início do período helenístico, e traça quatro fases da cultura grega: a primeira, anterior a Alexandre, chamada de fase clássica; a segunda, posterior a Alexandre, quando “o helenismo se torna uma cultura cosmopolita secular” (OLIVEIRA, 2014, p. 26); a terceira se refere ao helenismo tardio que é considerado como uma cultura religiosa pagã; e a quarta, se refere à transformação do bizantinismo em cultura grega voltada ao cristianismo. Alexandre ao unir o racionalismo ao universalismo, ou seja, ao disseminar a ideia de que a capacidade racional é para qualquer homem fora do mundo grego, tornando qualquer homem um ser cosmopolita, faz com o que o imperador conquiste novas terras, porém a universalidade da racionalidade no oriente encontra resistência na vida espiritual daquele povo. Quanto ao movimento espiritual sobre o oriente, o que houve foi um contra ataque dos movimentos religiosos orientais sobre o ocidente, fato que remodelou a cultura ocidental. Enquanto que a contribuição grega foi a de uma cultura secular, o oriente contribuiu religiosamente para formação ocidental. O *logos* grego possibilitou ao mundo oriental a sua libertação do simbolismo formulado a partir de ritos e mitos, e originou de certa maneira o dualismo, o fatalismo astrológico e o monoteísmo transcendente (cf., OLIVEIRA, 2014, p. 29). Esse contra ataque Jonas chamou de “influxo oriental”, e contribuiu para uma série de elementos como: expansão babilônica e da magia, expansão de cultos sobre os mistérios do mundo helenístico romano, o surgimento do cristianismo, o florescimento dos movimentos gnósticos, e a aparição das filosofias transcendentais. Diante de todos esses elementos, Jonas acredita que eles sejam ligados por um princípio gnóstico, e o autor, vai buscar esse princípio para tentar entender detalhes daquela época. Sem dúvida, o aspecto religioso advindo do mundo oriental foi de fácil aceitação e assimilação por parte do ocidente, e contribuiu de maneira decisiva para o surgimento do cristianismo.

No aspecto teológico, Jonas se preocupa com o dualismo entre Deus e homem e entre homem e mundo. Para o gnosticismo, Deus é um ser “absolutamente ultramundano, possuidor de uma natureza que se difere daquela à qual pertence o universo material” (OLIVEIRA, 2014, p. 31). O mundo é composto apenas pelas trevas e a escuridão enquanto que no mundo divino manifesta-se a luz. As forças mundanas nunca conseguirão conhecer Deus, a não ser se esse mesmo Deus, com a sua vontade divina, revelasse ao mundo o conhecimento da verdade.

No aspecto cosmológico a ideia dualista se conserva. O universo criado e governado pelos detentores de poderes inferiores seria como uma prisão e a Terra seria o fosso mais profundo dessa prisão. É nela que a vida humana se desenvolve.

Na antropologia o gnosticismo vê o homem como um ser que possui corpo, alma e espírito. No corpo e na alma são manifestados as paixões e os desejos do ser humano, além de serem produtos cósmicos que o tornam parte do mundo. Na alma está aprisionado o espírito que Jonas define como “uma porção da substância divina a partir da qual ele caiu no mundo” (JONAS *apud* OLIVEIRA, 2014, p. 33). Este espírito, por estar preso num corpo, sofre uma espécie de adormecimento graças à ignorância que está impregnada no mundo físico, apenas o conhecimento é capaz de libertar e acordar o espírito deste aprisionamento.

Sobre o aspecto escatológico, Jonas considera que no gnosticismo, o conhecimento de Deus é a única forma de reencontro do homem com a luz divina, para isso, é necessário que este homem conheça Deus e sua condição enquanto prisioneiro neste mundo e possuidor da ignorância. Porém, uma vez que Deus é uma figura estranha e oculta do mundo, o homem só poderá se libertar e alcançar a salvação por meio da revelação.

O conhecimento de Deus, assim, não seria outra coisa que um “conhecimento do caminho” que a alma deveria seguir para livrar-se do mundo e ascender, depois da morte, rumo à substância divina. Deixando para trás o “vestido” psíquico e devolvendo a Deus os fragmentos iniciais que se perderam em tempos pré-cósmicos, o espírito recuperaria a unidade do homem com Deus pela via da revelação redentora (OLIVEIRA, 2014, p. 34).

Por fim, o aspecto da moralidade. Os detentores do conhecimento por estarem separados dos demais homens e por terem alcançado o auge do esclarecimento em relação às coisas do mundo, julgam-se como imunes ao dever moral, sem

compromisso algum com a natureza e com as relações humanas, sem dúvida um problema, pois esses não criam nenhuma responsabilidade e dever para com o mundo.

Sobre essas áreas Jonas elenca alguns elementos que marcam o modo como o pensamento gnóstico vê e sente a realidade. Abordaremos alguns desses elementos a fim de tentar exprimir o drama da existência humana e como o dualismo se manifesta nesses movimentos, além de mostrar sua influência em algumas correntes como o niilismo e o existencialismo.

O primeiro termo a ser analisado é o conceito de estranho, ou seja, é a sensação de ser alguém que não pertence a esse mundo, um estrangeiro, que vive, mas não se sente familiar. Esse é um dos termos gnósticos que mais perturbam a existência. O próprio Deus é alguém que não pertence esse mundo, é um ser estranho¹³ e solitário que não pode ser compreendido. Essa estranheza de Deus faz do homem um ser que vaga pelo mundo e quando este conhece os caminhos da verdade, isto é, quando o conhecimento lhe é revelado, ele quer abandonar sua condição de ignorância e sair deste mundo estranho e indiferente.

Outro termo que podemos destacar é a noção de mundos. A alma tem como condição de sua existência vagar de mundo em mundo, mas ao mesmo tempo, ela tenta fugir desta condição que lhe é imposta. Por isso, a ideia de mundos “representa o aprisionamento demoníaco da vida e simboliza o seu poder antidivino e aprisionador” (OLIVEIRA, 2014, p.37). A fim de vencer esses demônios, a vida precisa vagar através das gerações para alcançar sua libertação. Esse vagar pelos mundos e por gerações é a fórmula do gnosticismo capaz de conduzir a vida rumo à redenção, entretanto aqui se manifesta o horror que o homem tem frente à imensidão do universo e perturbação do tempo.

Outra expressão típica do gnosticismo é a ideia do mundo como uma “habitação cósmica” onde a vida pode entrar e sair, porém trata-se também de uma prisão, uma moradia obscura. A vida habita esse mundo, mas não pertence a ele, ela é provisória, uma estrangeira num mundo que não é seu, ela “está no mundo” e “habita um corpo”. O corpo é a morada da vida, essa nada mais é que uma hospedeira que pode abandoná-lo ou substituí-lo a qualquer momento.

¹³ A estranheza de Deus manifesta, por outro lado, sua glória e sua superioridade perante os mundos, fazendo viver constantemente no mundo da luz.

Outro elemento interessante da concepção dualista dos movimentos gnósticos é a ideia de mistura. De acordo com a análise de Jonas, houve num momento da história uma mistura entre a luz divina e elementos estranhos que compunham o universo, dessa mistura ocorreu uma dispersão, ou seja, fragmentos de luz ao serem misturados com escuridão do universo foram dispersos por toda a criação. A partir disso, surge o conceito de salvação, que na concepção do autor alemão trata-se de um “recolhimento daquilo que foi dispersado”, isto é, uma busca para recuperar e reconstruir a unidade original da luz que foi perdida. De acordo com Oliveira, isso acontece através do conhecimento que é “condição para a libertação deste mundo e para a transcendência completa da alma que ascenderia novamente ao mundo da luz” (2014, p. 39).

Diante disso, podemos nos perguntar como a vida chegou ao mundo? Segundo os movimentos gnósticos, ela teria “caído”. Por isso, a ideia de queda é fundamental para se entender os fundamentos gnósticos, dado que a alma teria caído no mundo e em um corpo. O desprendimento da luz divina possibilitou que a vida caísse e assim deu-se origem ao mundo e à própria vida nele. Outros termos que também retratam essa análise é de que a vida também pode ter sido “jogada” ou “lançada” e assim habitado o corpo do homem. Portanto, o ser humano não surgiu nem por sua vontade e nem pela vontade da própria vida, mas devido a este acontecimento, a vida tem como condição de sua existência a promessa de se libertar e retornar a sua condição inicial. Todas essas expressões, entre outras que não abordamos, retratam o drama da existência humana e o quão perturbadora pode ser a vida.

Ainda sobre os movimentos gnósticos, Jonas analisa o niilismo moderno como uma possível ligação com o gnosticismo, entretanto, se no gnosticismo antigo o homem poderia alcançar a redenção graças ao conhecimento, no niilismo moderno e contemporâneo esse mesmo homem cai em “um abismo verdadeiramente sem fundo” (PV, 251), uma vez que sua própria condição não oferece nenhum sentido. De acordo com Oliveira, “o niilismo radical é a falta de sentido completo imposto pela ideia de uma neutralidade apática radical na qual o homem vivencia a si mesmo como um ser marcado pela finitude frente à morte” (2014, p.45).

Diante dessa falta de sentido, uma das principais consequências do niilismo moderno foi a perda de valor e a falta de finalidade do homem¹⁴ em relação a natureza¹⁵. Esse se tornou o “drama da modernidade”, pois ao eliminarmos a teleologia da natureza retiramos qualquer possibilidade de leitura antropomórfica do próprio homem. Neste universo sombrio e estranho que a vida se encontra, que o dualismo se encarregou de separar (homem e mundo, mundo e Deus, Deus e homem), aprofundou a crise da existência humana, tornando-a cada vez mais vazia e estranha no mundo em que ela se encontra. De acordo com Fonseca, trata-se de “um sentimento de isolamento do homem em sua condição de ser solitário, num mundo natural hostil e mau” (2009, p. 168).

Toda essa análise dualista dos movimentos gnósticos influenciaram a pesquisa de Jonas sobre o tema da vida, este [o dualismo] só pode ser superado através de uma análise profunda da própria vida, afirmando assim a dualidade que a vida comporta, ou seja, precisamos afirmar um monismo psicofísico, capaz de romper definitivamente com o dualismo.

Se no monismo panvitalista o cadáver (o corpo sem vida) era a incógnita, com surgimento do monismo pan-mecanicista ele se tornou a regra e a razão que guia o universo. Assim, se o organismo vivo era considerado o grande problema a ser resolvido na modernidade diante de um universo constituído pela matéria inerte, ao tentarmos explicá-lo através das ciências biológicas e exatas fizemos dele uma exceção e o transformamos num estado momentâneo da matéria. Com a morte, o corpo retornaria ao seu estado original e todo mistério da forma viva seria desvelado. A vida, portanto, ficou condicionada a um caso particular, isto é, estava restrita ao organismo.

Para Jonas, mesmo que as teorias monistas chamadas de pré-dualistas (monismo panvitalista e monismo pan-mecanicista) afirmassem que em cada período ou a matéria inerte ou o organismo vivo seria a exceção, eles sempre procuraram analisar o problema da vida de maneira interligada, em ambos os casos, o corpo material era o problema, num primeiro momento seria o corpo sem vida, a matéria morta e num segundo momento, o corpo vivo, isto é, o organismo. Até o

¹⁴ Por estar sozinho no mundo, como um apátrida, de acordo com Sganzerla, não resta outra coisa ao homem “senão fundamentar no poder e no domínio o sentido de sua existência” (2012, p. 133).

¹⁵ De acordo com Fonseca, no dualismo cartesiano a natureza é a que sofre o maior impacto, uma vez que esta deixa sua condição de *physis* e *kósmos*, algo que deve ser contemplado e se torna *res extensa*, uma máquina que deve ser explorada e dominada pelo homem moderno (cf. FONSECA, 2009, p.80).

surgimento do dualismo moderno essa forma de pensamento imperou, com a separação cartesiana entre matéria e espírito e graças a uma análise pretenciosa de que a matéria poderia viver sem o espírito, a atenção filosófica voltou-se para esses dois aspectos, porém como esferas distintas que não se comunicavam. Esse estágio dualista Jonas chamou de pós-dualismo e foram marcados pelos monismos materialista e idealista.

As concepções pós-dualistas só podem se ocupar de uma esfera ontológica distinta, suas análises e interpretações se valerão apenas de um aspecto. Segundo Jonas, “são de natureza essencialmente pós-dualista, já se baseiam sobre a polarização ontológica produzida pelo dualismo, estabelecendo seu ponto de apoio em cada um dos pólos para a partir dele abranger toda a realidade” (PV, 26).

A preocupação de Jonas em analisar essas duas posições pós-dualistas é feita com o intuito de superá-las e lançar raízes a uma nova concepção monista, que ele chama de monismo integral. Em vez de afirmar um dualismo, composto por esferas distintas e que, portanto, são incapazes de serem conectadas, este novo monismo se preocupa em afirmar uma dualidade, ou seja, reconhece no ser duas esferas ontológicas distintas e as analisa como uma unidade do ser.

1.2.1 O panvitalismo primitivo

As primeiras civilizações gregas que trataram sobre o tema do ser colocavam a vida em toda parte, tudo era representado como vida. Nesse período expressões como hilozoísmo, animismo, panteísmo, xintoísmo, alma, eram termos que representavam bem o entendimento sobre o ser. Jonas afirma: “Na arena terrestre, o palco onde se constrói a experiência, a vida predomina, preenchendo todo o primeiro plano aberto a percepção direta do ser humano” (PV, 17). Nesta fase do pensamento humano, devido à micro-percepção e compreensão de mundo que se tinha, a matéria inerte era insignificante perante aos olhos humanos. A experiência que tínhamos do mundo mostrava que tudo era dinâmico e tudo possuía vida, portanto, conceber a vida como uma exceção ou algo secundário no universo seria um absurdo (*cf.* SGANZERLA, 2012, p. 114). Nessa fase da história humana, a vida era regra do universo, sendo assim, era considerada o aspecto primordial do ser.

A regra que fugia da compreensão do universo vivo só podia e devia ser a morte¹⁶, ela era o mistério, o enigma que circunda e ameaçava a vida. Tendo em vista esse aspecto, que a morte é a exceção, Jonas considera “que o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer este nome na história do pensamento” (PV, 18). O homem, nessas primeiras civilizações, buscava respostas para tentar desvendar o mistério da morte, uma vez que, ela fugia da lógica panvitalista do mundo. O ser humano vai ao encontro de possíveis soluções, como o mito e a religião para tentar superar tais enigmas do mundo vivo.

Sendo assim, a morte torna-se o primeiro espanto do homem frente ao universo e não a vida, como se acreditou ao longo dos tempos. Diante desse espanto, o homem passou buscar entendê-lo para posteriormente tentar resolvê-lo. A morte passa a ser compreendida como a negação da vida, o seu oposto, o seu não-ser, o risco de ameaça eminente que pode atacar e acabar com a vida. “Se o natural é a vida, se ela é a regra, o que se pode compreender, então a morte, como sua aparente negação, é o não-natural, o incompreensível, o que não devia ser verdadeiro” (PV, 18). Jonas trata a morte como algo “falso” e que só pode ser explicado e entendido através da própria vida. Ao negarmos a morte, precisamos explicá-la de um ponto de vista compreensível, para isto, ele utiliza a própria vida como explicação para a morte, ou seja, se só podemos compreender a vida, a morte deve ser assimilada com a vida, ela não poderia fugir dessa regra.

A questão que se levanta frente ao problema da morte é a seguinte: se o mundo é predominantemente composto pela vida, como a morte surgiu no mundo? Para onde ela nos direciona, uma vez que, o universo primitivo não comportaria o não vida? Por que pensar a morte como algo diferente da vida? São dessas indagações que Jonas chega a afirmar que “dos túmulos surge à metafísica” (PV, 18). A saída para estes problemas que envolvem a morte está no culto que prestamos aos mortos e quem nos concede essa saída, esse desvelamento da

¹⁶ Jonas possui um texto intitulado *The Burden and Blessing of Mortality* de 1992, que trata sobre o tema da morte. Segundo o autor, a mortalidade se tornou uma marca da condição humana, a tal ponto do termo mortal ser entendido como um sinônimo de ser humano. Existem duas possibilidades para o termo mortal: uma é de que sempre estamos expostos a uma possibilidade constante da morte e a outra, é que morrer é uma necessidade última da vida. A primeira, Jonas relaciona com o fardo e a segunda possibilidade com a benção. A relação entre vida e a possibilidade de morte reside na constituição orgânica, é um modo próprio de ser. A morte está sempre à espreita da vida, esperando o momento certo para se afirmar perante o ser vivo. Quando o ser entrou na forma viva, se afirmou perante a pura matéria do universo, a mortalidade teve que acompanhar a vida, tornando-a antes de tudo uma necessidade.

morte, é a religião. Da mesma forma que o ser humano foi capaz de resolver problemas práticos ligados a sua sobrevivência, ele precisou criar meios que resolvessem seu problema diante da morte, para isso ele criou a metafísica. Desde então, a metafísica antiga passou a buscar respostas para as dicotomias que envolvem a vida tanto do ser humano como da natureza e uma delas é a relação entre vida e morte.

Se toda vida é vida, ela está sujeita a sua contradição, nesse caso a morte, é uma contradição básica e necessária, que ela própria encontra ao se expor ao mundo. Vale ressaltar, que essa capacidade de pensar a morte além dela mesma é exclusiva do homem, é o que o torna um ser metafísico. Esse problema só é resolvido de uma maneira: afirmando a vida mesmo diante de sua negação.

Se no período panvitalista a vida é a regra geral e a morte é um fato isolado que ocorre no mundo, para interpretarmos a morte, precisamos reconhecê-la como algo estranho e, conseqüentemente, negá-la como pertencente a esse mundo. Feito isso, poderemos transformá-la em vida, ou seja, afirmá-la mesmo após a morte do corpo. Jonas esclarece essa ideia na seguinte afirmação: “a fé no prosseguimento da vida após a morte, manifestada nas sepulturas primordiais, é uma negação desse tipo” (PV, 19).

Tanto a religião como o mito tentaram resolver o problema da morte. Para isso, tinham duas saídas: ou simplesmente ignoravam a morte e deixavam o enigma sem resposta, ou como fizeram, interpretavam o problema através da própria vida. De acordo com Sganzerla, “o esforço metafísico constituía justamente em responder a essa angústia da finitude, pregando que a morte apenas representaria uma transformação da própria vida, o que resultava no próprio culto aos mortos e na fé na imortalidade” (2012, p. 115). Uma vez que, a vida era o aspecto que predominava e o mundo era concebido como algo vivo, portanto, toda negação, afastamento e distância que se buscou da morte era para que a vida continuasse sendo compreensível.

Dessa forma, o ser só pode ser entendido enquanto vida, sua permanência no mundo estava relacionada com a permanência da vida enquanto tal, até mesmo diante de sua negação, a morte. Segundo Jonas, “o ser só se torna compreensível e real como vida: e a permanência do ser que se apresenta só pode ser entendida como permanência da vida – para além da morte” (PV, 19). Entretanto, devemos considerar essa afirmação da vida e a resposta dada para a morte, apenas uma

solução aparente, uma vez que, no cadáver, ou seja, no corpo morto e sem vida, a matéria morta ainda continua sendo um enigma. A solução panvitalista não trata da morte do corpo material, ela apenas afirma a vida após a morte de um ponto de vista transcendente. Mas o que é o corpo morto, a parte material que já não está habitado pela vida e que não é capaz de transcender?

1.2.2 O pan-mecanicismo moderno

A pergunta final do subitem anterior é facilmente respondida e compreendida nesse novo olhar da realidade a partir do pan-mecanicismo. No período moderno há uma inversão na forma de pensar e interpretar a vida. Nessa fase da história da civilização humana, a morte é vista como regra e a vida torna-se exceção. Os avanços que as ciências naturais adquiriram nesse período, mais exatamente após o renascimento, fizeram a visão ontológica que se tinha sobre a vida e o mundo mudar. A partir do momento em que o campo de visão do homem expandiu para fora do planeta Terra, a única coisa que se podíamos observar era matéria inerte, isto é, a matéria morta. No universo não existia nenhum traço de vida, tudo estava morto.

Portanto, ao ampliarmos nossa cosmologia, vimos um universo de massas inanimadas regidas por leis físicas e químicas, num espaço cósmico vazio. Nesse cenário, a vida se tornou sem sentido e vazia, a negação de uma regra geral presente em todo o universo. Ela torna-se o enigma a ser desvendado. Segundo Jonas, “o inerte passou a ser o conhecível por excelência, a explicação de tudo, e assim a ser reconhecido também como a razão de ser de todas as coisas” (PV, 20). A morte é o estado inicial e final das coisas, através da matemática e das ciências naturais, podemos explicar o universo morto, quais suas propriedades, suas leis, como ele funciona, etc.

A questão fundamental sobre como explicar o aspecto primordial do universo se inverte, agora é: como explicar a vida orgânica dentro de um universo sem vida? A saída para tal questão, só pode ser dada através de uma explicação pela própria matéria inerte, uma vez que, do ponto de vista quantitativo, a vida é insignificante perante a grandiosidade do universo e qualitativamente é exceção frente à regra deste mesmo universo. A vida deve, portanto, ser integrada no projeto pan-mecanicista. Usando o mesmo método do modelo panvitalista, podemos afirmar

que: diante do universo morto, a vida se apresenta como problema a ser resolvido e para explicá-la, precisamos negá-la, ou seja, afirmá-la como uma variação das possibilidades do sem vida. A vida seria um estágio, que em um determinado momento retornará ao seu estado original (a morte). Trata-se de uma variante que não escapará da regra geral.

Mesmo diante dessa explicação para o problema da vida no cenário pan-mecanicista, a questão sobre como surgiu à vida num mundo sem vida, ainda permanece aberta. Se o organismo (corpo vivo) é um ser insignificante perante a imensidão cósmica, como explicá-lo como algo que comporta tanto o *res cogitans* como o *res extensa*? Essa divisão entre coisa pensante e coisa extensa, feita por Descartes, influenciou nossa maneira de perceber e entender o mundo e conseqüentemente, perturbou nossa concepção e compreensão sobre a vida. Ao separar a parte pensante do mundo físico, nunca mais conseguimos analisar a vida como algo composto por estas duas esferas ontológicas distintas. Muito menos, analisar o organismo que se tornou um enigma, pois é a única entidade no mundo que comporta essas duas instâncias.

De um ponto de vista corpóreo, o organismo pode ser interpretado pela via do extenso, uma vez que, esse aspecto não se diferencia em nada dos demais corpos do universo. Dessa forma, ou interpretamos o organismo como imagem do mundo natural, ou analisamos a natureza do mundo como sendo a imagem do organismo. Porém, na compreensão de mundo pelo viés pan-mecanicista, já temos estabelecido qual é o ser universal da natureza, ou seja, a matéria morta. Portanto, a questão que se ergue é a seguinte: como reduzir a vida, ao ser do não vida? Essa redução é tarefa das ciências biológicas que buscam reduzir o particular no geral, ou seja, reduzir a vida à matéria inerte.

No entanto, se no modelo panvitalista afirmávamos que a morte devia ser interpretada no âmbito da vida e o cadáver era a incógnita que permanecia sem respostas, nesse período moderno, a vida deve ser interpretada como exceção no âmbito da matéria morta e a incógnita que permanece é o organismo vivo. Nessa perspectiva, a reflexão que podemos lançar sobre o cadáver, não é mais a de um problema, uma vez que, ele seria o estágio em que representaria a regra do universo, ele deixaria o “comportamento enigmático e inortodoxo da vida” (PV, 21). Ou seja, este corpo retornaria a seu estado puro e original. Portanto, a resposta para

nossa pergunta o que o corpo morto, no contexto pan-mecanicista nada mais é que o estado original da regra que compõe o universo.

Sem dúvida ainda vivemos numa época marcada pela ontologia da morte. Contudo o elemento que liga esses dois extremos, o panvitalismo e o pan-mecanicismo é o dualismo, esse “tornou-se a primeira tentativa de corrigir o unilateralismo animista-monista e também o monismo materialista” (SGANZERLA, 2012, p. 116). A oposição entre natureza e homem que com o início da modernidade foi se tornando cada vez mais acentuada, contribuiu para que as dicotomias de corpo e alma, mundo e espírito se tornassem excludentes e separados entre si, sendo que, “enquanto a alma atraiu toda a dignidade da metafísica, o mundo despiu-se dessa qualidade” (SGANZERLA, 2012, p. 117). Portanto, as duas possibilidades que surgem na modernidade, o materialismo e o idealismo, são chamadas por Jonas de pós-dualismos, pois tratam da polarização ontológica entre matéria e espírito, a partir de então, não existe mais a possibilidade de um monismo e sim duas esferas ontológicas distintas e incomunicáveis.

1.3 OS MONISMOS PÓS-DUALISTAS

Com Descartes acontece a separação entre matéria e espírito, desde então, essas duas instâncias passaram a ser analisadas de maneira separadas. Para Jonas, o pensador moderno é também o divisor do dualismo, do pré-dualista ao pós-dualista, o primeiro representado pelo monismo integral primitivo (panvitalista e pan-mecanicista) e o segundo representado pelos monismos: materialista e idealista. O problema para estes últimos é que eles são incapazes de pensar uma relação entre as duas entidades do ser, para eles não existe uma aproximação entre essas duas esferas.

Tanto para o idealismo como para o materialismo, o problema da vida continua sem resposta, ou seja, por que existe vida em um universo onde a predominância é a matéria inerte? Os dois monismos realizam uma redução do objeto escolhido para análise e concentram suas pesquisas nessa redução. Cada monismo, afirma uma entidade e exclui a outra. Segundo Jonas, os dois monismos pós-dualistas fracassaram ao tentar reduzir um monismo ao outro, ou seja, enquanto o materialismo se debate com o problema da consciência, o idealismo encontra o problema da coisa em si, da matéria extensa.

De acordo com Sganzerla, “ao renunciar à possibilidade de compreender a vida, para voltar-se à compreensão da realidade, visto que a vida não estaria nela presente, a modernidade parece ter tornado o próprio mundo incompreensível” (2012, p. 118). Dessa maneira, o problema do organismo aparece como questão enigmática para o pós-dualismo, pois essas teorias ao reduzir o problema da vida a uma das esferas ontológicas (matéria ou espírito) continuaram presos no próprio dualismo.

O fato da vida como unidade de corpo e alma, tal como se encontra presente no organismo, torna a separação ilusória. A efetiva coincidência de interioridade e exterioridade do corpo força as duas formas de conhecimento a determinarem sua relação mútua por outro ponto de vista que não o de objetos separados (PV, 27).

Segundo Jonas no organismo estão presentes as duas instâncias tanto a extensão como o espírito, isso representa um “autotranscendimento para ambos os lados” (PV, 27). Dessa forma, as duas partes constituintes do organismo devem ser consideradas, isto é, o corpo¹⁷ é algo extenso, possui uma matéria no universo, mas ao mesmo tempo e no mesmo grau de importância, é algo que possui vontade e realiza operações psíquicas. Afirmar apenas uma dessas vias deixa o problema aberto, sem uma resposta definitiva e concreta sobre o organismo.

Sendo assim, se analisarmos o corpo de um ponto de vista apenas físico, num momento o problema da liberdade e as atividades psíquicas se mostrarão sem resposta. E se o analisarmos apenas pelo aspecto espiritual, chegaremos ao problema da matéria, isto é, enquanto um corpo que ocupa lugar no espaço. Percebemos que ambas as explicações se analisadas separadas, não representam de fato qual o verdadeiro significado da vida.

Sabemos que o dualismo ao separar as duas esferas ontológicas, matéria e espírito, coloca do lado do extenso tudo que seja desprovido da vida. O que constitui a natureza são apenas corpos regidos por leis mecânicas, que estão em funcionamento independentemente de sua vontade. A imagem do homem como uma máquina e da natureza como um relógio, postos em um funcionamento

¹⁷ De acordo com Oliveira, “no corpo se encontra o esforço de resistência da vida em relação à matéria do mundo que a ameaça e nele e por ele se efetivam tanto a exterioridade extensiva quanto a interioridade intensiva, dois aspectos formativos do eu” (2014, p. 70). Ainda de acordo com Oliveira, “só o corpo possibilita qualquer ideia de causalidade no mundo e, portanto, é ele que torna possível a compreensão da conexão vinculante de toda a realidade da qual depende o próprio conceito de natureza enquanto tal” (2014, p. 70).

mecânico perfeito, retratam bem a visão dualista materialista que se tem do universo. No entanto, como entender o corpo que é vivo, faz parte deste universo extenso, que é considerado como algo mecânico, mas também é movido por sensações e desejos? Do ponto de vista materialista, Jonas apresenta duas saídas para resolver esse problema do corpo.

Ou ele é essencialmente o mesmo que o universal extenso – e então, como organismo e vida, permanece incompreendido; ou ele é um ente *suigeneres* – e então sua condição excepcional torna-se incompreensível, questionando a regra geral, isto é, a interpretação materialista da substância segundo as propriedades puras do extenso indiferente (PV, 27).

Diante desse argumento jonasiano, ou o materialismo fica sem saída para explicar o corpo e afirma que o universo só comporta aspectos extensos, ou afirma a vida como uma exceção, que foge a regra do extenso e, portanto, constitui-se como um fenômeno acima da concepção materialista. O que seria negar a unanimidade do pensamento, uma vez que, o extenso não seria o aspecto único e indubitável da teoria. Da mesma forma, no idealismo há um dilema que, ou se afirma a concepção idealista e levam as últimas consequências o problema da vida, deixando a parte extensa sem respostas, ou a afirma como uma exceção e nega-se a base constituinte da própria teoria.

Portanto ou ele é, como parte do todo da extensão aparente, apenas uma das “ideias” (*cogitationes*) externas da consciência – e então é incompreendido como corpo desta consciência, como meu corpo, [...]; ou então a vida e a interioridade são realmente tornadas extensas por ele, ele é realmente “eu” – e então, embora extenso, não é uma ideia da consciência mas sim o perímetro exterior de sua própria extensão interior, que ocupa ele próprio um lugar no espaço (PV, 28).

A partir desse debate o corpo, também entendido como organismo, representa uma crise na ontologia que deixa o problema do ser sem respostas. É nele que quando a morte se manifestou aconteceu a oposição entre vida e não vida, ser e não ser. A divisão dualista, além de quebrar a concepção vitalista das primeiras civilizações, divide também a noção que temos do ser e a partir disso, nossa compreensão sobre sua ontologia passou a ser distorcida e desassociada em

relação ao conceito de vida que Jonas pretende alcançar nas suas concepções filosóficas¹⁸.

Portanto, Jonas afirma que as teorias pós-dualistas ao tentarem responder o problema do corpo e da vida fracassaram. O problema que se apresenta, para as futuras ontologias sobre o ser, deve se debruçar sobre o problema do corpo, ou seja, como entender o corpo como parte extensa e parte espiritual? Como algo que está vivo, mas que a qualquer momento se depara com sua contradição, a morte? Que possui o mundo, mas ao mesmo tempo faz parte do mundo e diante da imensidão do universo, se torna um elemento extremamente insignificante? Que é capaz de sentir e ser sentido? Que pela parte física é um organismo que possui causalidade e que pela parte espiritual é uma consciência, disposto a uma finalidade? Todas essas indagações, presentes no organismo, devem ser levadas em conta, para assim, podermos alcançar uma unidade e buscarmos “um monismo integral em um nível mais elevado” (PV, 28).

1.4 JONAS E A TEORIA DARWINISTA

A teoria da evolução¹⁹ de Darwin foi um importante choque para o meio filosófico, pois ele explica a origem dos seres vivos e, conseqüentemente, do homem, usando aspectos puramente biológicos e descartando qualquer menção de transcendência que se pretenda afirmar. A natureza cria suas próprias regras de acordo com suas leis²⁰.

¹⁸ Para Oliveira, “a conclusão de Jonas a respeito da sua tarefa filosófica deriva do fato de que o isolamento artificial da *res extensa* e da *res cogitans* permanece como a grande fronteira que precisa ser transposta quando se trata de compreender o que é a vida, já que ela mesma não poderia ser captada totalmente por uma ou por outra posição. Nem consciência pura e nem a matéria pura servem para explicar a vida” (2014, p. 72).

¹⁹ A evolução, para Jonas, não serve para explicar a origem de uma espécie, ela pressupõe que exista uma espécie, onde através dos seus progenitores fornece dados genéticos que predeterminarão quais aspectos precisam evoluir a fim de manter a própria espécie. Nessa nova concepção, evolução é “um processo sem planejamento nem direcionamento” (OLIVEIRA, 2014, p. 77). Para o autor, com o evolucionismo a vida volta a ser pensada como um dinamismo presente desde os primórdios.

²⁰ Jonas não endossa completamente a teoria darwinista, uma vez que, ela está muito ligada ao materialismo. No entanto, mesmo tomando toda precaução com o materialismo, o autor ainda o considera mais importante que o idealismo, pois de certa maneira, ele trata do corpo como algo material e ao se deparar com o corpo vivo, passa a buscar respostas ao problema, mesmo que fracassadas. Já o idealismo nem faz questão de mencionar, uma vez que trabalha apenas com aspectos ligados a consciência e o corpo sendo um dado material não aparece em suas considerações.

Jonas usa o evolucionismo²¹ em sua análise filosófica pelo fato de que, a teoria de Darwin não tirava do homem sua dignidade metafísica, pelo contrário, essa era transmutada ao reino da vida, portanto, houve um deslocamento do pensamento antigo, medieval e moderno. Muitos pensadores alegaram que, quando o darwinismo colocou o homem no âmbito natural, junto com outros animais, sua dignidade metafísica foi descartada, segundo Jonas, a teoria de Darwin não insultou o homem nesse aspecto, porém conferiu ao mundo animal esta dignidade que, até então, era exclusividade humana. A dignidade que antes era conferida apenas ao homem, a partir de Darwin, se estende a todos os seres vivos. Essa transmutação da dignidade a toda natureza faz parte da sua reflexão filosófica sobre a importância da biologia filosófica para o estudo da vida. De acordo com Fonseca, “ele [Jonas] transpôs o abismo que separou o homem e o mundo, restituindo ao homem sua condição de integrante do mundo, em estreita relação com todos os demais seres vivos” (2009, p. 191).

O evolucionismo destituiu o homem de sua posição privilegiada diante da natureza, posição que a partir de Descartes era impossível de se pensar. Com essa destituição, o ser humano deixa de ser um ser metafisicamente isolado e partilha com os demais seres vivos o espírito. Nessa nova concepção, o espírito²² volta à origem dos seres vivos e passa a ser estudado como característica da vida.

De acordo com Jonas, “se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e em diferentes graus portadores daquela interioridade de que, como o mais avançado de seu gênero, o ser humano tem consciência” (PV, 68). Características da “alma”, como sentir e sofrer são recolocadas no âmbito geral da vida. O conceito ontológico da

²¹ Segundo o evolucionismo não existe essência imutável das coisas, ele nega qualquer forma de teleologia, as espécies não seguem determinações. As condições de existência de qualquer ser passam a ser fornecidas pelo meio ambiente.

²² O evolucionismo ao negar um princípio criador do mundo, precisou explicar a origem do espírito, uma vez que, o espírito também é parte integrante dos seres vivos, portanto, o evolucionismo devolve aos seres vivos seus atributos espirituais que foram tragados pelo materialismo moderno. De acordo com a ciência moderna, os seres vivos (a exceção do homem) são seres autômatos que seguem as leis mecânicas da natureza e, portanto, são desprovidos de qualquer espiritualidade. Ainda conforme tal ciência, o homem transfere aos animais sentimentos e desejos, numa espécie de analogia a si mesmo, ou seja, nessa visão puramente antropocêntrica a vida não precisa do espírito para se efetivar. Entretanto, “pela explicação que recorre ao dinamismo das mutações (necessidade e contingência), o espírito passa a ser entendido como resultado também desse processo dinâmico” (OLIVEIRA, 2014, p. 82). Dessa forma, o espírito retoma a todo reino natural em diferentes graus, obviamente mais presente no ser humano. Jonas chama o espírito de “complemento lógico” (PV, 68) em relação à vida. A partir de então, devemos pensar a vida como matéria e espírito ambos atuando mutuamente.

continuidade qualitativa de Spinoza e Leibniz, através do evolucionismo é segundo Jonas, “um complemento lógico à genealogia científica da vida” (PV, 68).

A vida para Jonas deverá ser reanalisada tanto do ponto de vista material como espiritual, porém em diferentes estágios. Cada estágio mais elevado, só poderá ser alcançado, se passado pelos estágios primários e intermediários, é uma escala que parte do ser mais primitivo ao mais evoluído, porém todos possuem certo grau e intensidade de espírito.

Diante dessa retomada do espírito no âmbito da vida surge à questão: “Onde poderá ser colocado o início da interioridade a não ser no início da vida?” (PV, 68). De acordo com Oliveira ela deverá ser entendida “como algo coextensivo à própria vida, o espírito evoca a necessidade de que a própria ciência reveja os seus pressupostos mecanicistas, já que eles não são mais suficientes para a sua compreensão” (2014, p.83).

Se essa espiritualidade é parte da vida, existe junto e para ela, então não podemos analisá-la no aspecto apenas material, se assim fizermos a interioridade ainda permaneceria uma incógnita no âmbito da vida, apenas fatos exteriores não explicam mais a vida a partir do evolucionismo.

Desta forma sucedeu que no momento em que o materialismo alcançou sua plena vitória, por sua própria lógica interna o verdadeiro instrumento desta vitória, a “evolução”, rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas – no exato momento em que parecia que a questão já estava decidida (PV, 68).

Mesmo diante de uma possível saída do evolucionismo para o problema da vida, as correntes pós-dualistas deixaram questões abertas que precisam ser respondidas: como encontrar e sistematizar um novo modelo monista diante dessa concepção do evolucionismo em relação ao reino da vida?

A busca passa a ser por um monismo integral, que se fundamenta na dualidade do próprio ser e não no dualismo. Busca-se uma compreensão integral que contemple todo o ser na realidade. De acordo com Jonas:

O que parece necessário, então, para a solução monista, é uma revisão ontológica, uma renovação do conceito de “matéria” para além da mensurabilidade exterior da física e que introduza novamente aqueles conteúdos que foram extraídos dela – portanto, uma meta-física do substrato material do mundo (MEC, 21 - 22).

A preocupação de Jonas é clara na citação, esse monismo deve ser buscado não em dados psicológicos e transcendentais, pelo contrário, trata-se de uma nova reorganização das ideias que tínhamos sobre o que é a matéria, de onde ela surgiu e como ela se desenvolveu. Feito isso, precisamos introduzir o aspecto espiritual que faltou por dar sentido à vida, ou seja, é da própria matéria física do mundo que devemos buscar respostas para responder a pergunta sobre o que é a vida.

Se existe um problema em torno da vida, este problema também está centrado na questão sobre o que é o organismo, este é o centro que uma nova ontologia deve se preocupar. Entender a vida a partir do ser orgânico, isto é, nesse corpo que “está amarrado o nó do ser” (PV, 34) que o dualismo não foi capaz de explicar é tarefa para esta nova ontologia. Precisamos apresentar uma nova concepção do corpo que não seja pura realidade espiritual, nem seja avaliado como pura matéria física. Olivier Depré chama essa tarefa de “filosofia do corpo” (DEPRÉ, 2003, p.165).

O corpo orgânico não representa apenas o local de manifestação do ser, para Jonas, ele é acesso que temos para conhecer a vida, só podemos conhecer a vida e experimentá-la através dele. Segundo Tibaldeo, essa preocupação de Jonas com o corpo vivente, não é um problema gnosiológico, antes estamos diante de um problema ontológico (cf. 2009, p.92).

Junto com esse problema ontológico que se instalou na filosofia jonasiana, a ideia do homem como um ser antropocêntrico, do qual todas as coisas convergem como meio para o seu uso, foi quebrada. É justamente no ser humano, através de uma análise dualista, que se manifesta o ser vivente. No corpo humano estão impregnados tanto a parte física como a espiritual, porém até então, ninguém foi capaz de explicar essas duas vias presentes no ser humano. Segundo Jonas:

Mesmo podendo-se mostrar que a existência do mundo orgânico é necessária para a existência do corpo humano, como de fato é, não se podia mostrar que a existência precisamente deste corpo seria necessária para a existência do “ser humano” como eu pensante (PV, 70 - 71).

A biologia filosófica jonasiana questiona as doutrinas pós-dualistas por se esquecerem, ou porquê quiseram, ou porquê não sabiam, que ao negarem a realidade orgânica do corpo vivo elas omitem da vida sua característica mais importante, ou seja, que para a vida se afirmar ela necessita tanto da parte material

como da parte espiritual. Portanto, de acordo com Jonas, tanto o materialismo como o idealismo negaram “a propriedade de que em cada uma de suas individuações ela demonstra uma tendência própria da existência e a realização, ou o fato de que a vida se quer a si mesma” (PV, 71).

1.5 MONISMO INTEGRAL: UNIDADE PSICOFÍSICA

Após ter analisado a impossibilidade de que a vida fosse compreendida tanto pelo dualismo quanto pelos movimentos pós-dualistas (monismo idealista e monismo materialista), Jonas propõe um “monismo integral” (PV, 28), o qual se ampara numa revisão do problema psicofísico. Para entendermos o que Jonas entende ao postular um novo monismo sobre o fenômeno da vida, onde devemos reconhecer a dualidade e negar o dualismo, precisamos analisar sua fenomenologia em relação ao corpo vivo. Para Jonas, é no corpo vivo que se estabelece a unidade psicofísica do corpo e da alma, portanto, é nele que devemos empregar uma linguagem fenomenológica a fim de fundarmos uma nova ontologia. Para Fonseca, Jonas:

Fornece uma solução mais elaborada, recuperando a dimensão da finalidade e encontrando um monismo integral, ou seja, uma unidade que sintetiza, mais do que neutraliza, a dualidade. Em termos dialéticos, seria o equivalente à síntese que incorpora, sem eliminar, a tese e a antítese, isto é, harmoniza, sem aniquilar, os opostos (2009, p. 198-199).

No corpo ocorre o enfrentamento da vida em relação à matéria inerte, nele tanto a interioridade como a exterioridade são agentes formadores do “eu”. De acordo com Oliveira,

No vivo a fenomenologia encontra-se com o fenômeno enquanto uma experiência no mundo e é como experiência que a vida evidencia que ela é corpo e espírito a um só tempo. A manifestação da vida é a experiência que, a partir do corpo vivo, se estende por inferência originariamente imediata sobre todos os demais seres vivos (2014, p. 71).

O método fenomenológico utilizado por Jonas não quer entender a vida enquanto uma substância que se apresenta ao sujeito consciente (homem) seria antes, uma maneira de se relacionar com o meio, um ato relacional na qual se é possível ter uma experiência da vida como um todo. Compreender a vida significa

interpretá-la como uma manifestação de liberdade, portanto, é através da liberdade que podemos “unificar e sistematizar a compreensão da vida ou, em outras palavras, descrevê-la enquanto fenômeno” (OLIVEIRA, 2014, p. 75).

É no corpo vivo que ocorre a comunicação da vida, é nele que nasce o primeiro gesto de liberdade da vida em relação à matéria. Para Jonas, a partir de então, vida deve estar relacionada à ideia de liberdade, onde tanto a interioridade como a subjetividade são capazes de descrever a unidade psicofísica que configura o fenômeno da vida.

A vida deve passar a ser pensada como centro do plano ontológico e de acordo com Tibaldeo, a empreitada de Jonas é de fato uma “revolução ontológica”. Vida que quer ser vida e, portanto, ser orgânico, vida que busca se afirmar diante de todas as adversidades do universo e mesmo diante de suas negações resistiu e perpetua por vários anos.

As várias tentativas dualistas que buscaram interpretar a vida fracassaram e a alternativa de Jonas, como evidenciado, é um monismo integral, ou seja, pensar a vida enquanto espírito e matéria, como complementos ontológicos que são capazes de se comunicar através do corpo vivo (organismo). Precisamos reanalisar a própria vida, desde seus aspectos mais simples até chegarmos a graus mais complexos.

O caminho que estamos percorrendo partiu de uma análise metodológica sobre a biologia filosófica, quais suas diferenciações e o que ela pode representar ao longo dos estudos sobre o tema da vida para Jonas e nos acompanhará em todas as etapas de nossa pesquisa. Não é sem propósito, que esta é a marca característica da análise filosófica de Jonas. Ou seja, trata-se de um novo modo de pensar como interpretar a vida, usando tanto aspectos científicos como filosóficos, porém sem cair em contradições e amarras que o próprio ato de pensar nos impõe.

A partir do segundo capítulo, apresentaremos os aspectos da liberdade e a escala ascendente de capacidades e funções orgânicas da vida, escala essa que se inicia com o metabolismo, passa pelo movimento, pela percepção, sensação e emoção e chegam à imaginação, a arte e ao conceito. Desde o metabolismo, existe o primeiro grau de liberdade que a vida assumiu, ela enquanto vida quis existir, quis se afirmar como vida.

2 O FIO CONDUTOR DA LIBERDADE

Nossa reflexão sobre a biologia filosófica jonasiana até o momento nos permitiu apontar os principais traços e características de uma nova ontologia da vida, compreendida como um fenômeno no qual matéria e espírito estão conectados. Vimos que a análise de Jonas questiona tanto a biologia científica como as correntes modernas do idealismo e do materialismo. Porém, se Hans Jonas propõe um novo tipo de monismo integral, ou seja, um monismo “de terceira via” (POMMIER, 2013, p. 195), capaz de reconhecer a dualidade sem cair no dualismo, no qual tanto a interioridade como o corpo material se comunicam e se complementam, precisamos agora investigar as raízes dessa concepção e as características dessa nova ontologia.

O conceito de liberdade como elemento para interpretação da vida, é o auge da filosofia do organismo proposta por Hans Jonas²³, que fez desse conceito o verdadeiro “fio de Ariadne” da sua biologia filosófica. É essencial salientarmos que, ao contrário do que se verificou em uma longa tradição, de acordo com Paolo Becchi, a liberdade é essencial para explicarmos a vida (*cf.* BECCHI, 2008, p. 82).

De acordo com Jonas, no reino da vida existe uma sucessão de níveis dispostos e articulados pela liberdade. Se no primeiro capítulo buscamos evidenciar como o fenômeno da vida precisa ser revisto por meio de uma biologia filosófica (que conseqüentemente o conduzia para fora das análises científicas e da filosofia moderna), agora trata-se de analisar como as preocupações de cunho metodológico levam Jonas a eleger a liberdade como centro de sua nova ontologia. A liberdade serve assim, como “conceito-guia” de sua nova ontologia:

No conceito de liberdade nós temos um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida. O mistério do vir-a-ser em si é para nós inacessível. Por isso ele continua a ser uma suposição – para mim pessoalmente uma forte hipótese – que já o princípio que fundamenta a transição de substância sem vida para substância viva foi uma tendência nas profundezas do próprio ser designada por esta palavra. Mas de certo, logo o conceito encontra seu lugar na descrição da estrutura mais elementar da vida. Por conseguinte “liberdade” neste sentido descritivo, é um traço ontológico fundamental da vida em si; e também, como se comprova, o princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do seu avanço

²³ De acordo com Fonseca, a partir do conceito de liberdade, “Jonas começa a revelar toda a originalidade de sua formulação, pois, não apenas ele atribui a liberdade às formas mais elementares da vida, como identifica essa primeira manifestação da liberdade a mais elementar atividade realizada por todo ser-vivo: o *metabolismo*” (2009, p. 179-180).

para graus mais elevados, onde a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples: em termos do conceito de liberdade o todo da evolução pode ser interpretado de uma maneira convincente (...); e a tarefa da biologia filosófica seria acompanhar o desenvolvimento deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico (PV, 106).

De acordo com Oliveira, “Jonas alarga o sentido da liberdade e a torna útil para interpretar a própria emergência e evolução da vida” (2015, p. 22). Liberdade nesse novo contexto deixa de ser, por isso, uma característica exclusivamente humana e passa a ser um modo de ser próprio do organismo.

A liberdade agora não deve ser entendida mais como autodeterminação ou capacidade racional de escolha, mas como uma espécie muito própria de autocausalidade da vida, ou seja, como é causa de si mesma, a vida irrompe (como um acontecimento, ou seja, uma possibilidade no meio de infinitas possibilidades) no seio do não vivo (OLIVEIRA, 2015, p.28).

O surgimento da vida enquanto um acontecimento parte de uma escolha da própria vida, uma decisão que a mesma teve de tomar a fim de manter sua “sobrevivência”. Através de uma ação primária, a substância viva ao se separar da interação geral das coisas da natureza, portanto, ao se desprender da matéria inerte, introduziu no mundo a tensão entre ser e não ser. Com essa escolha (ação primária) surge uma série de consequências que a vida terá que conviver, contradições que até então, eram impostas apenas ao ser humano, como autonomia e dependência, vida e morte, relação e isolamento, entre outros²⁴.

A vida agora está marcada pela liberdade (ou seja, ela escolhe viver, dá o “sim” necessário para continuar a existir) e pela necessidade (caso a vida não quisesse viver, não optasse pelo sim, ela teria escolhido a morte, sua negação). A cada novo estágio que a vida opta por um sim, mais livre ela se torna, entretanto, junto com sua possibilidade de conquista há, em mesmo grau, o risco de fracasso, portanto, “onde habita a liberdade também cresce o perigo” (OLIVEIRA, 2015, p. 23).

No prefácio de *The Phenomenon of Life*, Jonas afirma que a liberdade já se encontra no substrato básico da vida, ou seja, o metabolismo. Liberdade nessa camada básica da história da vida representa o desprendimento que o organismo

²⁴ A polaridade fundamental que Jonas considera é a entre ser e não ser. O organismo deve constantemente afirmar sua identidade, fazendo um esforço constante para adiar sua contradição eminente, o não ser, uma vez que, este é a regra das coisas do universo. Entretanto, apesar de todo esforço que o organismo empreender ao se opor a sua contradição, no fim ele sucumbirá perante a morte. Dessa forma, a mortalidade torna-se característica essencial da própria vida.

(forma viva) tem em relação à matéria. O corpo vivo não é simplesmente corpo material, há algo nele que transcende. Essa liberdade nasce no metabolismo como independência do orgânico para com a matéria, e termina nos níveis mais elevados da evolução orgânica, ou seja, passa pela imediaticidade das plantas, pelas capacidades de sensação, movimento e emoção dos animais e chega aos seres humanos²⁵, último estágio da escala evolutiva de Jonas.

Nessa escala Jonas reconhece dois possíveis caminhos na qual a vida pode se desenvolver, a percepção e a ação, que devem também ser associadas às dimensões do saber e do poder. Na percepção, conforme a sensibilidade e a experiência se manifestam nas formas vivas, elas tendem a crescer perpassando todo o reino animal até o ser humano. Da mesma forma ocorre com a via da ação, quanto maior o grau de liberdade do organismo vivo, maior seu poder de ação e atuação no mundo.

Apesar dessas duas capacidades serem essenciais para que a vida se desenvolva, foi através do metabolismo que as primeiras formas de vida se afirmaram diante do não ser. O autor considera que se no metabolismo existe essa forma independente de auto-organização da matéria em direção a manutenção de sua própria existência, é porque essa vida escolheu ser vida. Nas palavras de Oliveira, “essa “decisão” constitui-se também como uma “escolha” da vida por si mesma, pela sua preservação” (2015, p. 23). Nesse caso, nas palavras de Jonas, a liberdade como metabolismo se revela como “um poder da forma orgânica, o poder de mudar sua matéria, mas que, ao mesmo tempo implica também a inevitável necessidade de fazer exatamente isto” (PV, 107). A vida é livre e como tal “carrega nos ombros o fardo da necessidade” (PV, 14). Trata-se de uma “liberdade dialética” (PV, 106): ao mesmo tempo em que é livre, a vida também é obrigada à liberdade, na medida em que precisa intercambiar com o ambiente para que possa continuar vivendo. Desse modo, a atividade metabolizante torna-se, no pensamento de Jonas, a característica fundamental da existência orgânica.

Duas características da vida são essenciais para entendermos porque é um risco existir e porque ela é efêmera. Ambas as características estão ligadas a ideia de morte, são: a precariedade e a dependência. A vida quando se tornou vida,

²⁵ Para Jonas, o ser humano é o auge do desenvolvimento das capacidades evolutivas da vida, dessa forma, é nele que estão os maiores perigos que a vida deve enfrentar, sem dúvida, a técnica é a que mais a ameaça.

trouxe junto como sua condição à morte, sua negação, por mais que a vida escape da sua contradição, em determinado momento ela sucumbirá, este é o aspecto precário que a vida deve enfrentar. Em relação à dependência, mesmo a vida tendo se desprendido da matéria, ela ainda depende totalmente de materiais inorgânicos, ela sempre precisará recorrer a certos materiais para manter sua sobrevivência. A audácia da liberdade da forma viva carregou consigo o fardo da necessidade.

Para Oliveira, “a vida, para afirmar-se, experimenta a liberdade como uma abertura correlacional entre o *organismo* e o *mundo*” (2015, p. 25). E é através dessa mesma liberdade²⁶ que matéria e espírito se unem como partes de um único organismo. De acordo com Jonas, foi através dela que processos químicos, como o metabolismo, ocorreram e deram início a vida. Sobre o metabolismo foram consolidadas todas as outras etapas da liberdade e todas elas mantêm relações com o metabolismo. Portanto, “vida é, para Jonas, a história da liberdade” (OLIVEIRA, 2015, p. 29).

2.1 LIBERDADE: CARACTERÍSTICA ESSENCIAL DA VIDA

A liberdade em um organismo num primeiro momento está relacionada à interdependência que a forma tem em relação a sua matéria. De um ponto de vista apenas material essa análise não teria fundamentos, mas como a vida surge como um fato do mundo, que ocorre dentro de um corpo extenso, significa que estamos diante de uma “revolução ontológica na história da matéria” (PV, 103). E o aumento dessa incidência de liberdade da vida em relação ao universo puramente material mostra um progresso evolutivo da vida ao longo da história, o que abre um caminho de possibilidades para a própria liberdade.

O primeiro gesto de liberdade na história da vida aconteceu com a emancipação da forma em relação à matéria, o que só pôde acontecer através do metabolismo. Essa emancipação da forma em relação à matéria deixou o caráter de identidade fixa e vazia apenas para a matéria em si.

²⁶ Devemos mencionar que a liberdade no âmbito humano está ligada a responsabilidade, trata-se de um complemento da liberdade, uma vez que, o homem por ser o possuidor de mais liberdade e um ser racional, tem o poder e dever de escolher entre a vida e a morte, consequentemente, tem a responsabilidade de zelar pela vida frente aos perigos que a ameaçam, principalmente, frente aos avanços da técnica.

No universo que se desenvolveu desde então, uma partícula singular resistente – digamos um próton, por exemplo –, é simples e fixamente o que ela é, idêntica a si mesma com o passar do tempo, e não precisa fazer o que quer que seja para manter esta identidade. Sua conservação é um mero permanecer, não uma reafirmação do ser de momento em momento. Ela está aí de uma vez por todas (FBM, 268).

Enquanto uma partícula de massa pode ser identificada no espaço e tempo, mesmo mudando sua trajetória, sempre conseguiremos apontar um nexos causal entre suas posições e apontar com precisão qual é essa partícula e onde ela está. Sua forma material permanece idêntica nas várias posições que ela pode ocupar. Dessa forma, um objeto material, mesmo sendo uma micropartícula possui uma identidade fixa capaz de ser analisada ao longo de seu percurso.

Porém quando tratamos da identidade orgânica, devido ao seu princípio interior de identidade, não podemos prever e descrever qual de fato é sua posição no espaço e tempo, graças a sua atividade metabólica que não deixa à disposição nenhuma referência de identidade exterior. Segundo Jonas, “tal identidade interior está implícita na aventura da forma, involuntariamente sendo induzida de seu testemunho morfológico exterior, o único acessível a observação” (PV, 105). Como, de fato, podemos conhecer nossa identidade orgânica? Como o Deus matemático poderia explicar essa identidade interior do orgânico?

De acordo com Jonas, o observador despreparado não tem condições de responder e compreender tais questionamentos, pois o aspecto essencial para tal empreitada é estar preparado através da própria vida. Nós só podemos falar da vida e entendê-la, porque a possuímos, somos devidamente preparados por aquilo que somos, temos uma vantagem sobre o grande arquiteto do universo e essa vantagem é porque temos um corpo vivo.

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 e caluniada, da história do conhecimento – a vantagem de termos um corpo, ou de sermos um corpo. [...] Só por meio da interpolação da identidade interior, que assim se torna possível, é que o fato meramente morfológico da continuidade metabólica é compreendido como ato incessante, isto é, a continuidade é compreendida como autocontinuação (PV, 105).

Junto com a condição de sermos um corpo e estarmos preparados biologicamente para explicar o que é a vida, o surgimento do conceito de si-mesmo que podemos analisar em qualquer forma de vida, nos sugere que a identidade

entrou no mundo junto com a vida e também sua capacidade de autoisolar-se do mundo. “A mesmidade do organismo é caracterizada pela individualidade e heterogeneidade radical em meio a um universo de seres homogeneamente relacionados entre si” (PV, 105). A identidade orgânica é construída de momento a momento, regida pela polarização entre mundo e vida, é característica fundamental de liberdade que se conserva com toda sua ousadia e precariedade.

Dessa forma, o próprio ser orgânico passa a ser pensado como uma atividade, isto é, a vida a fim de se afirmar precisa constantemente manter uma relação equilibrada entre as polaridades em que ela se encontra. Portanto, tal atividade passa a estar ligada ao conceito de vida e, dessa forma, inaugura-se uma nova filosofia voltada ao organismo, onde tanto o espírito como a matéria passam a fazer parte do mesmo ser. Segundo Jonas, a vida é um modo de ser e o organismo é a parte visível do universo na qual esse modo de ser se realiza, é onde a vida se manifesta.

Em sua obra *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* de 1987, o autor alemão, afirma que o metabolismo é a camada básica e definidora da vida, uma espécie de condição comum a todo ser vivo. O metabolismo na filosofia de Hans Jonas se transforma na essência da vida. Se o traduzirmos simplesmente como troca de matéria, seu significado ficará incompleto. A questão que surge é: como um processo de troca de matéria como o metabolismo pode descrever o organismo e a vida? Ou ainda, como o metabolismo, extrato básico da existência da vida, é capaz de reconhecer a dimensão da liberdade? Como a liberdade se manifesta através de um processo químico que ocorre em nossos corpos? Jonas quer demonstrar que é num processo arcaico e simples, como o metabolismo, que a liberdade se manifesta pela primeira vez diante de um espaço infinito de possibilidades, onde a pura matéria era até então a única coisa que existia e predominava. Estes questionamentos estão relacionados com a ideia de identidade da forma orgânica e é isto que diferencia um organismo vivo das demais formas físicas que conhecemos no universo.

Contudo, o ser vivo por possuir um corpo, isto é, um aglomerado de matéria extensa, não é simplesmente um objeto material na qual podemos tocar e que possui uma identidade fixa e imutável, como são com as coisas físicas. O ser vivo é uma forma organizada da matéria e ao mesmo tempo é independente deste aspecto

material, pois constitui através de um processo contínuo de trocas sua própria identidade.

Jonas explica que as coisas físicas permanecem em seu estado original simplesmente porque estão aí, em seu estado atual são duráveis e com identidades fixas, imutáveis ao longo do tempo.

A partícula de uma massa, identificável em seu lugar espaço-temporal, é simples e é o que é sem sua própria contribuição; é imediatamente idêntica consigo mesmo e não tem condições de sustentar esta identidade consigo mesma como um ato de sua existência. A identidade consigo mesma em qualquer momento é vazia e lógica como $A=A$ (PSD, 26).

Em sua carta de 25 de fevereiro de 1944, destinada a sua esposa Lore Jonas, durante a Segunda Guerra Mundial, presente em sua obra *Memórias*, Jonas escreve que as coisas materiais possuem identidades simples e imediatas, completamente vazias, dessa forma sua identidade não se transmuta ao longo do tempo. De um ponto de vista gnosiológico, podemos afirmar uma identidade na partícula material, isto é, graças a persistência material que se mantém ao longo do espaço e do tempo sua identidade permanece inalterada. Pelo fato de a identificarmos nas várias regiões do espaço que ela pode ocupar, podemos afirmar uma identidade na matéria, “sua trajetória ininterrupta no contínuo espaço-temporal é aqui o único critério de identidade” (PSD, 26).

Qualquer partícula de matéria, independentemente de sua posição espaço temporal, possui uma auto-identidade vazia em relação à substância, só pode ser afirmada e percebida devido a sua persistência e duração ao longo do tempo, sua mesmidade é uma função da continuidade das dimensões espaciais e temporais; sua forma é um acidente, totalmente dependente da matéria, portanto sem uma realidade própria. São alguns fatores, como a duração, a mesmidade e a perseverança da matéria, que criam certa identidade de um corpo material, mas que não deve ser confundido com a identidade orgânica.

A mudança que uma partícula traça ao longo do espaço nos permite identificá-la, saber seu estado original quando ela se movimenta, se a partícula está aqui ou ali, mesmo que ela se desloque abruptamente do seu espaço original podemos identificá-la, devido a sua trajetória traçada ao longo do caminho percorrido. De acordo com Jonas, esse corpo material pode ser facilmente identificado, porque sua progressão pode ser analisada e estudada facilmente.

Já em 1945 enquanto escrevia as chamadas *Cartas Formativas* a sua esposa (textos embrionários de sua obra de 1966), Jonas já assinalava uma exceção sobre a identidade das partículas materiais. Para o autor, os processos subatômicos não seguem as leis de identificabilidade dos corpos materiais, nem atendem ao conceito de identidade, uma vez que, ao longo de sua trajetória no espaço e no tempo, estas podem sofrer alterações em suas estruturas (cf. M, 381). As partículas de matéria não possuem outro princípio externo de identidade (espaço e tempo). Dessa forma, vemos que na matéria o que constitui suas unidades e onde se aplica a identidade estão ligadas ao caráter externo da própria matéria, ou seja, são as categorias espaço e tempo que junto com esse corpo material vão constituir sua identidade.

A identidade do ser vivo se constitui através de uma atividade incessante, resultado de uma autoconstituição e autorrenovação de sua forma, que vão se originando mediante sua atividade. Segundo Jonas,

Sua existência é uma função e não substância; sua duração é acontecimento e não precisamente perseverança, uma vez que a perseverança é abandonada uma e outra vez num processo de autogeração. (...) A identidade fixa, material, da partícula, se opõe a identidade dinâmica, funcional do ser vivo (M, 381-382).

Desta maneira, a existência do ser orgânico não é algo dado, como acontece num corpo material, mas resultado de sua própria geração. O ser vivo está a todo o momento se constituindo e se autogerando, ou seja, ele está em constante atividade. Para entendermos a identidade do ser vivo, precisamos lembrar a inversão ontológica que Jonas propôs, ou seja, o fato de que a forma é um caráter essencial da vida e não a matéria. Do ponto de vista do metabolismo, a forma está relacionada com a essência e a matéria se tornou o acidente do ser, em outras palavras, na configuração orgânica do ser, o elemento orgânico deixa de ser substância e passa a ser substrato. A liberdade está, nesse caso, ligada à forma e essa, encontra-se entrelaçada com o metabolismo.

O caráter da autonomia da forma viva se revela e se constitui não de uma só vez, ou seja, ela não recebe todo seu conteúdo material em um único momento da sua existência. Sua estrutura é constituída por momentos de trocas de matérias com o mundo no qual ela pertence, através de um movimento constante de receber e eliminar aquilo que lhe é necessário. Contudo, ao longo desse processo, a forma viva continua sendo ela mesma e se moldando nos traços de um ser orgânico.

Segundo Jonas, “a forma viva é apenas um ponto de transição da matéria que a atravessa segundo suas próprias leis e cuja unidade aparente não é mais que um estado configurativo de sua diversidade” (M, 383).

Nesse novo nível da vida, a forma é o estágio em que a matéria passa a fazer parte da própria vida, é ela que atrai e expulsa a própria matéria de si mesma em relação ao mundo. Enquanto no corpo material a forma nada mais é que um estágio de troca da matéria permanente, na forma viva ela atua de maneira organizativa, mesmo quando seus conteúdos materiais não sofrem mutações no ser e continuam sendo idênticos. Sendo assim, mesmo a forma sendo um ponto de passagem da matéria, devemos afirmar que, a sucessão de conteúdos materiais que se configuraram são fases transitórias em um processo da forma.

Precisamos mencionar que a vida também se enquadra na história do universo material, porém trata-se de um estado muito efêmero, ao mesmo tempo, um paradoxo, a matéria se converte em algo fundado nela mesma, ou seja, a forma viva. A matéria sai do campo quantitativo e se transfere à esfera qualitativa. Segundo Jonas, ela “transcende a si mesma” (M, 384). Diante da autonomia que a forma exerce em relação à matéria, não se trata de uma separação radical entre ambas, pelo contrário, o organismo é sempre forma da diversidade da matéria. E é justamente nisso que se encontra a sua liberdade.

Ainda sobre a identidade orgânica temos que mencionar o fato de que, se compararmos e afirmarmos a identidade apenas de um ponto de vista material, não seria possível afirmar uma identidade nos corpos orgânicos. Mesmo os seres mais simples e primitivos mudam sua identidade material constantemente, tornando-se novos seres materiais a cada momento, contudo são capazes de manter a mesma identidade ao longo dessas trocas. Sem dúvida quando tratamos da identidade orgânica devemos relacioná-la com o metabolismo. Jonas ao observar as bactérias²⁷ assim descreve o problema da identidade orgânica.

Como um grande corpo complexo (algo que a própria bactéria já é) o organismo apresentaria os mesmos traços gerais que outros agregados. Mas tanto dentro como fora dele seriam observáveis processos especiais que tornam sua unidade fenomênica ainda mais questionável do que a dos

²⁷ É notável que em certos momentos Jonas utiliza ora o termo ameba ora bactéria, o fato é que ambos representam bem esse modelo primitivo de organismo no qual o autor se refere, e que ajudam a ilustrar o problema sobre a identidade orgânica. Segundo Frogneux, a ameba representa o arquétipo primordial para o modelo orgânico de Jonas, ela é “o paradigma do vivente inferior” (FROGNEUX, 2001, p.178).

corpos comuns e que anulariam quase por completo sua identidade material no decorrer do tempo. Refiro-me ao seu metabolismo, sua troca de matéria com o ambiente (PSD, 22).

A função do metabolismo, além da pura e simples troca de matéria com o meio ambiente, é um processo contínuo que autoconstitui o organismo na forma de uma atividade desempenhada pela própria vida como sua característica central. Dessa forma, para tratarmos da identidade orgânica dos seres vivos, devemos considerar que um organismo, por mais primitivo que seja, não permanece com os mesmos elementos materiais por um longo período, ao contrário, a todo instante ele incorpora novos elementos e os elimina.

Essa constante mudança de matéria que o metabolismo é responsável em realizar num ser vivo, coloca a seguinte questão: como um ser que muda constantemente seu conteúdo material pode ser o mesmo? Como podemos afirmar uma identidade em algo que não permanece o mesmo? A resposta é que a forma viva, que se refere à essência do organismo, acompanha o fluxo de mudanças da matéria, ou seja, a essência orgânica do ser vivo permanece sempre a mesma. Segundo Jonas, essa forma viva que acompanha a matéria, que permanece no ser vivo, é uma conquista da liberdade, uma “forma autônoma, característica essencial da vida” (JONAS *apud* LOPES, 2014, p.169). O desafio de Jonas fica explícito aqui: pensar as contradições da liberdade humana no nível da vida, essa é a releitura biológica que o autor propõe quando escreve sua obra *The Phenomenon of Life: toward a philosophical a biology*.

Uma análise interessante que precisamos nos ater aqui é a relação entre identidade orgânica e permanência de identidade (ou mesmidade) da vida. Quando analisamos a mesmidade material de um corpo físico não podemos associá-lo à forma orgânica, a forma viva não possui uma mesmidade material constante. Também não podemos afirmar que a soma dos elementos que constituem o ser orgânico ao longo de um determinado tempo vão de fato, representar e dizer qual a identidade deste ser. Nenhum ser vivo é a soma de seus momentos ao longo do tempo, ele é o que é em cada um destes momentos, sua identidade está presente em cada segmento do tempo. Se afirmássemos que a identidade de um organismo seria a soma de seus momentos, seria o mesmo que fragmentar a identidade deste ser, o que seria um erro.

Precisamos relacionar a forma como um ser em si, reinterpretando todos os momentos abstratos do ser orgânico como entidades concretas. Por mais que Jonas propõe um desprendimento da forma em relação à matéria, não quer dizer que esta última deva ser abolida da história da vida, pelo contrário, ela ainda é essencial e a forma continua dependente da matéria.

A analogia que Jonas utiliza a fim de conciliar matéria e forma em um único exemplo é a de um navio que faz suas viagens e ao finalizar cada uma delas precisa de reparos estruturais em seu casco. A cada conserto, o navio já não é o mesmo em sua estrutura material, como buscar a identidade do navio, qual é sua verdadeira identidade? Duas possíveis saídas: primeira, em relação à forma do navio, ou seja, aquilo que constitui de fato sua identidade poderíamos considerar que outros navios possuem a mesma estrutura e forma do navio reparado, porém navios do mesmo tipo não são o navio em questão; segundo por mais que alterássemos uma pequena parte estrutural do navio, ela não deixaria de ser o mesmo.

Ainda sobre o tema da identidade orgânica e a mesmidade da forma é necessário que as mudanças que ocorram sejam graduais e em pequenas proporções, para que a cada nova mudança, as novas “peças” possam se adaptar. Dessa forma, a mesmidade da forma não é a característica básica para se afirmar a identidade orgânica (como ocorre na identidade material).

Para que possamos afirmar uma identidade orgânica é necessário que haja além da mesmidade da forma, uma unidade histórica. Assim como em um organismo, essas duas características também estão presentes em um navio, porém podemos elencar algumas diferenças: em relação ao navio, a mudança que ocorre em seu casco começa por fora e termina por fora e é realizada por alguma pessoa; a necessidade de troca de peças e reparos é algo acidental, houve uma necessidade forçada para que isso ocorresse; a identidade de sua criação lhe é conferida, alguém o projetou para uma atividade específica; por fim, o navio não tem teleologia, o fim para qual foi construído é para atender as necessidades e os desejos de seu criador.

Quanto ao organismo usando os mesmos pontos notamos o seguinte: qualquer mudança que ocorra no organismo acontece desde dentro e é feito por ele mesmo; a necessidade de mudança é própria do organismo; sua identidade é de si mesmo, o organismo é sujeito do seu fazer; o organismo possui uma teleologia.

Diante dessas diferenças podemos dizer que o navio apesar de suas constantes mudanças em sua forma, não é em si um organismo e nem possui uma

única identidade, sua identidade é cada uma de suas partes. Apresentadas as características do que não deve ser confundido com a identidade orgânica, voltemos a questão: o que é a autonomia da forma num ser vivente?

A primeira ideia que precisamos levar em conta quando tratamos da forma viva é que ela é organizativa e ativa por si só, é a própria forma que realiza as trocas materiais com o meio ambiente, ela está em um constante autoconstituir-se. Ao contrário do navio, que quando realiza trocas, essas são apenas em sua estrutura material (física) e quem a realiza é outro indivíduo. Portanto, Jonas dá a seguinte definição para os organismos vivos em sua *Memorias*.

Unidades de matéria, que não são unidades na multiplicidade graças a observação, mas [unidades] por si mesmas; coisas, cujo ser coisa e ser tal [coisa] dependem e são continuamente mantidos por elas (*entelecheia*); formas que não são o resultado mas a causa (*arche*) de um determinado aglomerado material; unidade que se coloca a si mesma; forma que se auto integra (M, 410).

A autointegração da vida nos leva ao conceito ontológico de indivíduo (*cf.* M, 410), que faltava para afirmarmos a identidade do orgânico, pois junto com o indivíduo ontológico está a existência subjetiva do próprio sujeito. A identidade orgânica está além do puro aspecto material, porque o organismo possui uma identidade funcional que está ligada a sua identidade interna, ou seja, o organismo vivo possui uma existência subjetiva. Dessa forma, fica claro que além dos modelos que apresentamos sobre o que não faz parte da identidade orgânica e o que ela de fato é, ainda precisa ser relacionada em seu conceito a noção de interioridade. É preciso ressaltar que, mesmo afirmando que no organismo exista uma interioridade que constitui a identidade do ser orgânico, para Jonas, não estamos tratando de uma entidade internamente separada, pelo contrário, é um processo de organização contínuo do organismo que se realiza no metabolismo.

Devido à identidade orgânica do ser vivo fugir da lógica material que dita as regras do universo, podemos novamente mostrar porque o Deus matemático, criador de todos os entes e conhecedor de toda realidade material, não é capaz de conhecer o ser vivo. Isto acontece pelo simples fato desse Deus matemático não possuir a experiência da própria vida, pelo fato de não possuir uma visão desde dentro de si mesmo e não ser capaz de compreender uma experiência vivida, o torna um ser limitado ao tentar explicar a vida. Contudo, o homem assim como os

demais seres vivos possui essa qualidade dentro de si mesmo, possui uma identidade interior e somente eles podem e são capazes de conhecer a vida.

Avançando ainda mais no conceito de liberdade. Para Jonas, o mistério de onde surgiu essa característica ainda é questionável, porém para o mesmo, a saída mais convincente é de que no momento da passagem da substância sem vida para a substância viva a liberdade já estava presente. Ainda segundo o autor, a liberdade deve ser conferida como “um traço ontológico fundamental da vida em si” (PV, 106), ou ainda, um processo contínuo que se desenvolve em cada estágio do desenvolvimento do ser orgânico.

Por isso, o conceito de metabolismo precisa ser complementado com a liberdade. Para Jonas liberdade absoluta é uma expressão incorreta, ela não existe para nenhum ser vivo, sempre estará acompanhada de um momento antitético. A liberdade está sempre acompanhada de “uma necessidade correlativa que lhe adere inseparavelmente como a própria sombra” (PV, 107). Essa sombra são as polaridades²⁸ que acontecem na história da vida, a cada degrau que a liberdade avança na escala evolutiva as polaridades tendem a se acentuar no mesmo grau de intensidade.

A liberdade se torna, paradoxalmente, algo obrigatório, pois o vivo, para continuar sendo vivo, necessita (é obrigado a) escolher a si mesmo, ou seja, implementar a saída de si em direção ao mundo que o cerca, em busca dos nutrientes de sua própria sobrevivência. O poder de transformar em seu próprio benefício esses elementos recolhidos no exterior está assinado no âmbito de uma necessidade absoluta de fazê-lo, dada a ameaça constante do não-ser que ele mesmo carregou para dentro da existência (OLIVEIRA, 2015, p. 24).

Esse caráter paradoxal que acompanha a liberdade pode ser verificado no metabolismo, se por um lado sua função é a de um poder sobre a matéria, ou seja, o metabolismo pode mudar a constituição material de um organismo constantemente, por outro, essa mudança é uma obrigação sua, “seu poder é um dever, uma vez que

²⁸ As polaridades sempre existiram na história da vida, porém a visão do dualismo moderno sobre a natureza inverteu a polaridade que, até então, regia o mundo: se no período clássico tínhamos uma ideia de alma ativa e um corpo passivo, sendo esse segundo elemento, um ato falho em si mesmo, que necessitava do primeiro elemento para que ele pudesse se completar e participar do ser; no dualismo moderno, surgem novos tipos de polaridades, “sujeito-objeto, espírito-natureza, consciência-espacialidade, interioridade-mundo exterior” (PV, 95). Nessa interpretação dualista moderna da natureza, o corpo passivo (extenso) é o ser primário, o essencial, o que possui uma realidade independente. Segundo Jonas, “o conceito diretor para o imaterial não é mais o conceito transcendente e normativo do ‘espírito’, mas simplesmente o do ‘eu’ em si, e o seu correlato não é mais a ‘forma’ e sim todo ‘não-eu’ como tal” (PV, 95).

o realizar identifica-se com o seu ser” (PV, 107). Dessa forma, o metabolismo se torna uma prioridade absoluta em relação ao ser vivo. Nas suas *Cartas Formativas* Jonas tenta esclarecer o paradoxo: se a liberdade ontológica que a forma viva adquiriu consiste em mudar sua substância material para se afirmar como um ser vivo e tal função ela pode desempenhar, constituindo assim o seu ser, torna-se sua obrigação realizar tais trocas com o meio ambiente, ela não pode não fazer, ela deve necessariamente agir de acordo com o seu ser (cf. M, 272).

Jonas em *The Phenomenon of life* retoma o paradoxo, mas agora dirige-se ao metabolismo e retoma um importante assunto que foi abandonado ao longo da tradição filosófica, a de que o poder implica um dever.

Porque sua “liberdade” é sua necessidade, o “poder” se transforma em “dever” quando o que importa é ser, e em toda vida é deste “ser” que se trata. O metabolismo, portanto, a capacidade que distingue o organismo, sua soberana primazia no mundo da matéria, é ao mesmo tempo sua forçosa obrigação. Podendo o que pode, ele não pode, entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode. Possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir (PV, 107).

Dessa maneira ao passo que o metabolismo foi um degrau em direção às garantias de continuidade da vida e ao desprendimento da matéria, ele ainda necessita da mesma para exercer sua função no ser vivo. Esta sujeição à matéria é característica própria da vida, isso para mostrar que a liberdade é uma necessidade e esta é a antinomia que acompanhará a vida em seus graus mais acentuados de desenvolvimento e que já está presente na camada mais básica da história do organismo.

A relação entre liberdade e necessidade não acontece apenas dentro do ser vivo, ou seja, a forma viva depende da matéria para realizar suas trocas e esta matéria está fora de si, no mundo externo a ela. Dessa forma, de acordo com Jonas, a vida possui uma relação particular de dependência e poder com o mundo. Essa necessidade de renovar constantemente sua matéria faz com a vida se abra a realidade externa. O contato da vida com o mundo é intermediado pela própria experiência durante a troca de matéria da forma viva.

A vida possui necessidade do mundo, está relacionada com ele, depende dele, está disposta ao encontro dele, experimenta o mundo e através dessa “experiência, possui o mundo” (PV, 108). O mundo torna-se elemento constitutivo da

atividade orgânica, enquanto o ser vivo depender da matéria para se renovar, o mundo se abrirá para a forma viva a fim de suprir suas necessidades, que deve ser entendida aqui como carência²⁹.

A vida precisa ampliar seu horizonte de atuação, fazendo do mundo além de uma necessidade orgânica da matéria, uma fundamentação da liberdade material. Desse modo, podemos afirmar uma transcendência da vida, que vai além de sua relação consigo mesma, ou seja, ela “quer ultrapassar os próprios limites e abrir-se para o mundo” (OLIVEIRA, 2015, p. 23).

Neste autotranscender através da condição de necessidade fundamenta-se a transcendência essencial de toda vida, que nos estágios mais elevados lhe abre um mundo cada vez mais amplo. O ser dependente indica o campo de suas possíveis realizações, desta maneira criando a intencionalidade como um caráter básico de toda a vida (PV, 109).

Para entendermos a transcendência da vida precisamos considerar que junto com a carência, o interesse é um dos fundamentos desta autotranscendência, uma vez que ele é uma das antinomias da necessidade e da liberdade. De acordo com Comín, a liberdade deve ser entendida como “constante tensão e relação de reciprocidade com a necessidade” (2005, p. 45). Dessa forma, quando o organismo necessita de algo e passa a ter interesse por aquilo, novos horizontes se abrem para que esta carência possa ser suprida. O próprio Jonas afirma, “quando falamos de transcendência da vida, queremos dizer que ela mantém um horizonte, ou horizontes, além de sua identidade puntiforme” (PV, 110).

Junto com essa transcendência e essa abertura ao mundo estranho na qual a liberdade ontológica passa a depender da matéria e juntas alcançam novos estágios e graus de ascensão de liberdade, precisamos considerar a dimensão da interioridade. Ela está presente nas ações que acontecem dentro do organismo, e que de certo modo, abriga o interesse absoluto do organismo em sua existência e sua vontade de preservação.

²⁹ Jonas se refere à carência como uma das propriedades do ser orgânico, como uma característica exclusiva da vida, portanto, não pertencente ao resto da realidade. De acordo com o autor, um átomo por ser um elemento auto-suficiente existe independentemente do que aconteça com o mundo a sua volta, entretanto, “a essência do organismo, ao contrário, inclui a não autarquia” (PSD, 93). Por poder usar o mundo, a vida encontra sua polaridade, ou seja, sua necessidade, se ela pode atuar no mundo ela deve, pois se não fizer pode deixar de existir. Dessa forma, a vida é dependente da sua própria ação. “A dependência que impera aqui é a dívida que a substância primordial assumiu quando, ao invés de permanecer na matéria inerte, se aventurou ao iniciar o caminho da identidade orgânica, uma identidade que se constitui a si mesma” (PSD, 93).

A autotranscendência pode ser entendida como um movimento compulsivo ligado à atividade graças a uma necessidade orgânica orientada para fora, através de um lado passivo dessa transcendência que são as sensações capturadas ao longo do processo. Esse processo “coloca a vida no estado de ser ‘eletiva’ e informada’, em lugar de ser apenas uma cega dinâmica” (PV, 110). Desta maneira, a função da interioridade nessa etapa da autotranscendência da vida é a de comunicação entre as coisas.

Este autotranscender da vida e sua abertura ao mundo, marcado pela necessidade e carência, foi explicado apenas de acordo com os objetos físicos e espaciais que temos nele, ou seja, tratamos apenas das necessidades do organismo em sua imediaticidade, dos objetos que estão disponíveis e acessíveis no meio ambiente. Porém, de acordo com Jonas, junto com o auto-interesse espacial, “abre-se igualmente um horizonte temporal, que abrange não o presente exterior, mas sim o estar-eminente interior” (PV, 110). Este estar eminente é aquele momento futuro para onde a necessidade orgânica leva o organismo para suprir suas carências. Dessa forma, a vida passa a ser marcada tanto para frente como para fora.

Na transcendência da vida encontramos o essencial para a atividade metabólica que Jonas traduz da seguinte forma:

Os dois horizontes para os quais a vida constantemente se transcende podem ser reduzidos à relação transitória da forma orgânica para com sua própria matéria. A orientação interior para a fase imediatamente seguinte de um ser que precisa manter-se a si mesmo constitui o tempo biológico; a orientação exterior para o não-ele-mesmo igualmente presente que contém a matéria necessária para sua continuação constitui o espaço biológico (PV, 110 – 111).

No horizonte do tempo, que marca a transcendência do orgânico e sua continuação, o futuro é mais fundamental que a historicidade vivida pelo ser orgânico, contudo não podemos descartar a vivência no passado e a memória, pois elas são essenciais para garantir a identidade, porém esse passado se transforma em condição para a continuidade interior do ser vivo. O futuro se abre como “impulso da vida” (PV, 111).

Ao contrário do sistema temporal linear que marca aquilo que foi baseado no passado e voltado para o futuro, a vida sempre será o que ela é no presente e o que se prepara para ser, essa é a raiz teleológica do orgânico, ou seja, trata-se de um

caráter dinâmico de uma maneira de ser, que de certa forma encontra-se com a identidade e a liberdade da forma em relação a matéria.

Precisamos explicar essas duas expressões utilizadas por Jonas, o espaço biológico e o tempo biológico, pois sem dúvida elas complementam nossa discussão a respeito da transcendência da vida.

A primeira expressão, espaço biológico, se refere ao espaço no qual a vida transcende e se abre, podendo ser entendida como a faculdade de ter o mundo, ou seja, é uma autotranscendência da própria vida em direção ao ambiente externo. O ser vivo, ao contrário da matéria pura e inerte, graças a sua necessidade de se autoafirmar a cada instante vai se moldando e abrindo-se ao mundo externo, nesse constante exercício a vida além de fazer a experiência do mundo vai ao encontro dele.

Graças a essa abertura ao mundo e ao mesmo tempo de possuí-lo, a liberdade pode se expressar em graus cada vez mais elevados a partir de duas dimensões: a perceptiva e a ativa. Segundo Jonas, “o horizonte aberto significa afetividade tanto quanto espontaneidade, expor-se ao exterior não menos que chegar ao exterior: é só pelo fato de a vida ser sensitiva que ela pode ser ativa” (PV, 109). Dessa forma, “o espaço biológico é tudo aquilo sobre o que o organismo atua e percebe” (LOPES, 2014, p. 183).

A espontaneidade do organismo por estar relacionada com a autotranscendência da vida e por ser um movimento para fora, faz com que o ser vivo precise suprir suas carências. Tanto a carência, como o desejo e a vontade de poder caminham em função do interesse e da satisfação do ser vivo.

Porque carece e depende do mundo, ele se interessa pelo mundo; porque se interessa, ele busca o mundo de que carece; e no buscar vai além de si mesmo em direção a esse mundo. Assim, a forma viva está ligada (pela matéria) e referida (pela necessidade) ao mundo, isto é, o transcender está dado tendencialmente na indigência orgânica (LOPES, 2014, p. 183).

De certa maneira esse transcender da vida implica estar disposto a uma relação. Ao passo que através do metabolismo o organismo assimila o conteúdo externo a fim de suprir suas necessidades, esse mesmo ser vivo precisa dominar a natureza. Graças a essa abertura do organismo ao mundo, o ser vivo passa a reconhecer o outro. Dessa forma, se o metabolismo é a primeira característica da vida, isto é, o primeiro passo que a forma viva dá em direção ao mundo externo a

fim de inibir suas necessidades, graças a essa abertura, esse passo em direção ao que é estranho, faz com que o organismo passe a se relacionar, segundo Jonas, “viver é essencialmente estar relacionado com algo” (PV, 15). Em um de seus textos Jonas resume essa ideia sobre a vida:

Por carecer do mundo, ela [a vida] está voltada para ele; voltada (ou aberta) para ele, está relacionada com ele; relacionada com ele, está pronta para o encontro; pronta para o encontro, ela é capaz de experiência; na auto-aquisição ativa de seu ser, primariamente através da auto-ativação do fornecimento de matéria, ela promove por si mesma permanentemente o encontro, atualiza a possibilidade de experiência; em função de sua experiência ‘possui’ o ‘mundo’ (JONAS *apud* LOPES, 2014, p. 184).

Por ser capaz de possuir o mundo e se relacionar com ele, o organismo também pode se isolar. O auto-isolamento é muito mais uma necessidade da forma viva do que uma falta de relação com o mundo. Sem dúvida, a capacidade de isolamento e sua transcendência em direção ao mundo (ambiente) revela a dicotomia e a polarização da vida, que a acompanha desde seu surgimento, ou seja, estamos falando da antinomia entre eu e mundo.

Toda ação do organismo no mundo externo necessita de informações. O primeiro fator a enviar essas informações ao ser vivo são as sensações, elas permitem que a vida não siga simplesmente um dinamismo cego, mas pelo contrário, seja capaz de selecionar suas reais carências e de que seja informada. O próprio ato de procurar alimento faz com que a vida se torne discriminativa, o organismo precisa reconhecer o que pode e deve ser apropriado e assimilado. Até mesmo quando o ser vivo está ameaçado, ele necessita de informações para se defender.

Precisamos lembrar que a vida não é marcada apenas pelos inimigos e adversidades que o organismo pode encontrar, ela também é representada por uma socialidade, ou seja, o autor defende que a mensagem transmitida também pode ser de outro ser que queria “ajudar”, por exemplo, na captura de nutrientes para sua preservação. Jonas em um curso de 1966³⁰, afirma que a existência com os outros é essencial ao indivíduo orgânico. A vida necessita de alguma espécie de trocas e comunicação entre os membros da espécie, nem que seja apenas para fins reprodutivos.

³⁰ Esse curso foi realizado entre os anos de 1966 e 1977, e encontra-se no Arquivo Hans Jonas na Universidade em Konstanz e tem como título *Life and Organism*.

Quando afirmamos que para Jonas a importância da reprodução e da captura de alimentos são indispensáveis para se manter o organismo, fica claro a aproximação que o autor alemão tinha com a filosofia de Aristóteles, pois para ele essas duas características são essenciais à vida. Mesmo com o papel que a socialidade desempenha na vida do ser vivo o metabolismo ainda continua sendo a camada básica da existência da vida. E graças ao metabolismo a vida se revela “como movimento, conhecimento e emoção, a um só tempo” (LOPES, 2014, p. 188). Ainda sobre o metabolismo, Jonas em seu texto *Biological Foundations of Individuality* de 1968, ressalta sobre sua importância para o desenvolvimento de certas funções e aptidões em outras camadas da vida.

O mero fenômeno do metabolismo, sempre considerado como não mais do que o nível elementar que serve de base, e fornece energia, para as mais diferentes funções superiores da vida (tais como percepção, locomoção e desejo), de fato inclui em sua própria constituição primária a fundamentação de todas aquelas funções como tais, que podem ou não se desenvolver sobre esta base (JONAS *apud* LOPES, 2014, p.188).

O metabolismo é a primeira forma que a vida encontra para se autotranscender para estágios mais elevados e complexos, a cada novo estágio mais liberdade e mais individualidade, sendo assim, mais mediação do organismo em relação ao mundo, novas carências e necessidades surgirão e se unirão a camada metabólica básica.

O indivíduo orgânico e sua capacidade de transcendência em relação ao mundo, não pode ser pensada apenas do ponto de vista espacial, isto é, sua capacidade de ter o mundo, ela também está ligada ao tempo biológico.

O tempo biológico está aberto a experiência orgânica, abrange algo que está por acontecer, ou seja, a cada momento num futuro próximo, a continuidade orgânica está disposta a satisfazer suas carências daquele momento. Assim, “a vida está voltada tanto para frente como para fora” (PV, 110). A transcendência temporal está voltada ao futuro, para o logo mais. Este não pode ser confundido com o tempo físico, pois para Jonas, no ser vivo os momentos temporais estão interligados pela interioridade orgânica, sendo assim, a vida só se volta para fora porque através de sua necessidade e liberdade ela precisa olhar também para frente (*cf.* PV, 110).

2.2 METABOLISMO: O PRIMEIRO GRAU DA LIBERDADE

Jonas em seu texto *O fardo e a benção da mortalidade* de 1992, relaciona o metabolismo com a condição de ser e fazer, o autor afirma que “os organismos entidades cujo ser é o seu próprio fazer” (FBM, 276), ou seja, são seres vivos porque são capazes de realizar uma atividade, ou melhor, fazem algo. Através de uma contínua atividade em seu ser, o ser vivo vai se auto-constituindo, trata-se de uma tarefa permanente que marca sua condição enquanto ser. Portanto, esse constante fazer é antes de tudo necessário para a sua permanência, deixar de fazer implica deixar de ser e assim deixar de existir. Para que esse fazer se concretize é necessário que o ambiente lhe ofereça condições de trocas entre ele e o ser. Essa relação entre ser e fazer Jonas chamou de metabolismo e este segundo o autor, é “a propriedade que define a vida: todas as coisas vivas a possuem, e nenhuma coisa inanimada a possui” (FBM, 276). Em outras palavras isto significa: “existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez” (FBM, 276).

Na obra *The Phenomenon of Life*, publicada em 1966, Jonas aponta o metabolismo como primeiro elemento característico da vida e, assim, o primeiro aspecto a ser estudado do ponto de vista ontológico³¹. Para o autor, o metabolismo representa o aspecto essencial da existência orgânica e nele reside o primeiro degrau da liberdade que ascende em diferentes níveis até a liberdade humana. Se

³¹ Ao eleger o metabolismo como característica fundamental da vida e primeiro gesto de liberdade, podemos nos questionar: por que o autor, não relacionou a reprodução, o crescimento ou a nutrição, uma vez que, essas características também são essenciais a vida de um organismo? Em um trecho de sua obra, Jonas cita a importância de tal tema, e porque o mesmo opta pelo metabolismo: “Podemos claramente imaginar [...] uma criatura indubitavelmente viva pelo critério de nossa análise, sem nosso conhecimento de se ela irá se reproduzir, terá ela mesma vindo a existir pela reprodução, e conseqüentemente ter passado por um período de crescimento para atingir sua presente condição. Por um lado, não podemos imaginar o ciclo da geração, crescimento e maturação e reprodução sem o contínuo processo do metabolismo subjacente a isso” (JONAS *apud* LOPES, 2014, p.197). Vemos que Jonas tinha uma “preocupação” quanto à reprodução e ao reconhecimento de sua importância para a conjuntura da vida. Porém o autor permanece convicto quanto ao primado do metabolismo e sua essencialidade para definição da vida. De maneira geral, é evidente na obra de Jonas que a vida não busca sua mera conservação através da preservação da espécie e das características da mesma, mas é um estar disposta a ir além de si mesma. Trata-se, segundo LOPES, de um “movimento criador” (2014, p.146), que abrange até mesmo o progresso evolutivo que a vida é capaz de conquistar. “A vida é entendida assim como um processo (metabólico) de autoprodução transcendental do indivíduo orgânico e como tal significa produção de si como indivíduo, quando individualização pode ser eventualmente também especiação e evolução, enfim ‘invenção’ transcendental” (LOPES, 2014, p. 146).

quisermos entender a vida, devemos nos apoiar, portanto, no metabolismo como primeiro gesto de liberdade.

No seu texto *Is God a Mathematician?* Escrito em 1951, Jonas analisa dois aspectos importantes para a elaboração de sua pesquisa filosófica a cerca do fenômeno da vida. A primeira análise se refere à crítica a tradição filosófica moderna e à ciência por terem retirado da esfera do vivente o seu conteúdo espiritual. Segundo o autor, “a nova metafísica da ciência colheu os frutos de um dualismo que sua longa trajetória havia esvaziado a natureza de seus conteúdos espirituais e vitais, acrescentando a esta o último capítulo, ao produzir sua versão própria do dualismo” (PV, 95). A preocupação de Jonas com a vida se inicia a partir dessa problemática: repensar o aspecto espiritual dos organismos vivos³².

A segunda análise do texto, seria sua menção ao conceito de metabolismo que, usando uma tradução científica, pode ser entendido como a troca constante de matéria com o ambiente. Este fenômeno para o autor é o traço elementar da vida, que podemos encontrar nas formas mais simples e primordiais de um ser vivo, como é o caso da ameba.

Jonas ao tratar do metabolismo como uma troca dinâmica entre a matéria e o ambiente, se preocupa com as possíveis variações e distinções que podem ocorrer quando tratamos do tema. Com esse intuito, o autor faz uma comparação entre o metabolismo que pode ocorrer no motor de uma máquina e em um organismo vivente.

O motor de uma máquina ao receber o combustível, o alimento que o move, descarrega através da combustão energia para movimentar a máquina, contudo, as partes do motor por onde ocorre a troca de calor não constituem o motor em si, o motor não sofre modificações com o passar do combustível e sua transformação em combustão. Sua identidade física permanece intacta, separados do processo químico que acabou de ocorrer em seu interior. O motor dessa máquina continua como um ser idêntico sem nenhuma alteração em sua estrutura material. Mesmo os processos de combustão ocorrerem no interior do motor, esses não são capazes de alterar a constituição do motor em si, ele continua tendo a mesma matéria e o mesmo objeto, seja em movimento ou em repouso.

³² Este tema já tratamos no primeiro capítulo, no subtítulo “Monismo integral: unidade psicofísica”.

Contrário a tudo isso, quando dizemos que um corpo vivo é um ser metabolizante, devemos concluir que todo o processo que ocorre em seu interior é consequência da atividade metabólica e que todas as partes envolvidas em tal processo são objetos do metabolismo. A troca de matéria que ocorre com o meio ambiente não é consequência de uma atividade de um núcleo isolado, trata-se um processo de autocontinuidade que o ser vivo realiza a fim de manter sua própria vida. Dessa forma, não podemos comparar o metabolismo de um ser vivo com uma máquina, ele não é simplesmente produção de calor e alimento para o ser que o realiza, é um constante vir-a-ser que modela e modifica o próprio ser vivo, é sua identidade preservada através de um processo de troca. Diferente do que ocorre no motor, no caso do organismo, a atividade metabólica é parte de sua “identidade”, algo que transforma a “essência” do próprio corpo em seus variados e intermitentes movimentos.

Para o ser vivo, o metabolismo representa uma relação com o meio ambiente e ele pode ser temporário ou contínuo, dependendo da necessidade do ser. Dessa forma, o metabolismo para o ser vivo é um modo total que se caracteriza como uma forma do vivente, tornando-se parte da própria constituição do ser que, por estar vivo, necessita exercer sua liberdade na forma desse intercâmbio. Em outras palavras, estamos no campo daquilo que Jonas chama de “liberdade necessária”: ou a vida exerce sua liberdade estendendo-se sobre o ambiente através da sua função metabólica, ou ela sucumbe. A liberdade, portanto, nesse primeiro degrau, é uma liberdade cuja exigência faz parte da afirmação da própria vida em busca de sua manutenção:

O metabolismo é a característica essencial de um organismo e *tout court* de um sistema vivo, cuja existência consiste na realização desse movimento para o próprio ser se manter. Em segundo lugar, o metabolismo relaciona tanto a parte como a totalidade do ser vivo. [...] Dessa forma, o metabolismo é um “modo total” que caracteriza a forma do vivente. (TIBALDEO, 2009, p.108-109)

Para Jonas, o metabolismo é o substrato básico e essencial de qualquer organismo, porém não se trata de uma função do organismo e sim de uma constituição própria do ser vivo. A troca de matéria que ocorre no ser vivo faz com que esse ser se auto-renove a cada processo que ele realiza. Enfim, quando

falamos de metabolismo estamos tratando de uma reafirmação constante do ser perante a sua negação, o não ser.

Jonas inicia o texto *Is God a Mathematician?* Citando o astrônomo inglês James Jeans, que teria afirmado que o grande arquiteto do universo é um matemático e que por ter criado o mundo, o mesmo criou tanto seres complexos como seres simples. Dessa forma, devemos considerar que este arquiteto também “pensou” na criação da ameba, uma vez que este ser faz parte da constituição do universo. De acordo com Jonas, a ameba possui a mesma importância ontológica que os demais seres numa concepção física. Por ela estar presente na natureza devemos considerá-la um ser qualitativamente relevante como os demais, mesmo sendo seu caráter quantitativo insignificante.

Para um princípio cósmico como o de James ser validado do ponto de vista universal, ele precisa atingir todos os seres, caso contrário, sua teoria não se aplica, por isso, Jonas inclui a ameba como um ser qualitativamente importante. Contudo, o problema que se desenvolve é: como colocar a vida na concepção de James afirmando apenas que o grande arquiteto do universo é um matemático? Ou seja, como quantificar a vida apenas com signos matemáticos? Seria a matemática capaz de compreender a vida ou, ainda mais, de criá-la segundo as regras de quantidade ou extensão? Além disso, se a vida em seu aspecto interior (espiritual ou subjetivo – a palavra de Jonas para isso é *mind*) é um fato indiscutível no mundo, então ela não pode ser tratada apenas como algo transcendente e metafísico – algo que poderia até ser legítimo no caso dos humanos, mas não no caso das amebas (que também fazem parte do universo). De acordo com essa concepção físico-materialista-matemática, onde estaria a interioridade dos seres vivos? Como conceber a ideia de organismo, num mundo criado por um Deus matemático?³³ Como Deus veria um organismo vivo ao criar o mundo?

A primeira coisa a ser observada diante de um universo onde a matéria inerte predomina, seria a parte extensa desse corpo: assim como os demais objetos do mundo, o corpo possui os mesmos agregados da matéria morta, na maioria das

³³ Essas questões demonstram segundo Jonas, que o dualismo fracassou ao tentar explicar o organismo, porque a vida não pode ser nem pura materialidade nem apenas transcendência. “Por isso a vida material (não nos referimos ainda ao espírito nem à consciência) pode servir de pedra de toque para toda interpretação que se possa oferecer da matéria de que o mundo é feito, como também para corrigir uma concepção de Deus construída sobre esta interpretação” (PV, 88).

vezes, espaços vazios movidos por forças físicas. Porém, ao hipotetizarmos a visão que Deus teria ao se deparar com um organismo vivo, algumas funções e processos tanto químicos como físicos que ocorrem dentro e fora desse corpo, poderiam chamar sua atenção, uma vez que tais processos alterariam a identidade material de tal corpo, constituindo assim outro ser.

Esse processo que somente os organismos são capazes de realizar tanto consigo mesmos como com o meio ambiente é propriamente o metabolismo, ou seja, o processo pelo qual a vida não é só uma matéria inerte, mas se atira (esse gesto Jonas qualifica como transcendente) em direção ao mundo. Como já vimos anteriormente, metabolismo é, assim, “troca de matéria com o meio ambiente” (PV, 98). Tanto para um físico como para o Deus matemático este processo soa estranho, pois o ser em questão nunca é o mesmo, ele muda constantemente sua identidade material, ainda que conserve algum tipo de “essência” característica do que é vivo:

Neste estranho processo de ser, para o observador que o decompõe as partículas de matéria de que o organismo consiste em um dado momento do tempo são conteúdos apenas temporários e passageiros, cuja identidade material não coincide com a identidade do todo por onde elas passam (PV, 98).

Dessa forma, o organismo (ser-vivo) nunca é o mesmo materialmente, porém continua sendo um ser idêntico, mesmo não sendo o mesmo ser material. Quando pára de realizar essas trocas temporais com o ambiente e conserva-se com a mesma matéria, ele deixa de ser idêntico e de existir. Assim, esse mesmo ser não vive mais, está morto, retorna à originalidade do universo, ou seja, a vida é suprimida daquele corpo.

Não há dúvidas que certas características de um organismo estão ligadas à regra do extenso e, portanto, o mesmo está sujeito a categorias espaciais e temporais. De acordo com Jonas, “exteriormente sua organização se apresenta como um arranjo *in extenso*” (PV, 111). Entretanto, mesmo o Deus matemático tendo todos os processos físicos e químicos a seu dispor para explicar o mundo, isso não seria suficiente para conhecer os seres vivos a partir de dentro. Pois, para Jonas, a vida só pode ser conhecida a partir de dentro de si mesma. Nós podemos afirmar através do nosso corpo, o que jamais o divino matemático com sua visão analítica poderia, “que ela [vida] é individualidade autocentrada, existindo para si e

em oposição a todo o resto do mundo, com um limite essencial entre o dentro e o fora” (PV, 101).

Se Deus possui um intelecto puro, capaz de analisar de maneira absoluta os fenômenos da natureza, contudo é incapaz de experimentar o orgânico, esse ser é capaz de responder apenas questionamentos relacionados à matéria pura. Dessa forma, a vida não seria jamais explicada, nem sequer se tornaria visível, uma vez que, a mesma não é composta apenas por partes materiais. Os objetos físicos respondem a exigências dentro de cada mecanismo que lhe é próprio, tudo está programado para funcionar e desempenhar sua exata função. Assim para o divino matemático as coisas trabalhariam em conformidade com conceitos gerais dentro de uma necessidade universal. Estando dentro dessa conformidade não existiriam lacunas para algo diferente. De acordo com Jonas,

Assim o divino matemático, como físico ideal de posse de todos os dados e da perfeita capacidade de análise, haveria de em seus padrões explicar exhaustivamente este fenômeno como qualquer outro no universo físico, sem precisar (e sem ser capaz) de nenhum outro aspecto: nada lhe haveria de faltar no denso tecido, e nada lhe escaparia (PV, 112).

Sendo assim, o mundo objetivo e mecanizado que o grande arquiteto do universo é capaz de decifrar, não é tão claro assim, uma vez que, nesse mundo existe a subjetividade e a ciência não faz questão em mencioná-la em seus experimentos. Contudo, é um fato indispensável para compreendermos a vida.

Jonas considera a subjetividade como algo “misterioso, transfísico e imaterial” (MEC, 19), além de ser um dado ontológico fundamental na teoria do ser, pois se a abstrairmos da vida a compreensão que temos do ser ficaria incompleta. Além disso, para o autor, o mais importante é que com a subjetividade se manifestam certas características como o interesse, a finalidade³⁴, o desejo, enfim, toda questão da teleologia, que pelo lado físico pareciam ter sido resolvidas através das causas eficientes, são colocadas novamente em questão, uma vez que com o surgimento da subjetividade nos organismos vivos, ela se tornou um fato empírico.

³⁴ Agir conforme os fins é a condição para experienciar a vida, dessa forma, tanto o homem como os demais seres, são movidos por uma teleologia (para cada grau de liberdade, há um diferente tipo de teleologia), se afirmarmos uma subjetividade humana devemos sugerir-la aos demais seres vivos. Dessa forma, de acordo com Jonas, podemos afirmar que “não existe organismo sem teleologia; não existe teleologia sem interioridade; e a vida só pode ser conhecida pela vida.” (PV, 115). Ainda conforme o autor, “a vida é um fim em si mesma, isto é, um fim que se quer e se persegue ativamente” (MEC, 25).

O organismo enquanto um conjunto de atividades químicas e morfológicas são explicados através de propriedades da própria matéria, porém a dimensão subjetiva do organismo, ou seja, o horizonte interno que se abre a partir dos sentimentos, desejos, interesses, etc., não segue os mesmos princípios de análise da matéria extensa, não se trata de um complemento a essa matéria. Contudo, exterioridade e interioridade existem juntas, são interdependentes, uma interagindo constantemente com a outra.

Desse modo, podemos destacar duas razões para a ciência descartar o aspecto subjetivo do organismo: primeiro, porque entendem que a subjetividade não passa de uma atividade típica do sujeito (homem) e não se estende além de si mesmo; segundo, por se tratar de uma realidade secundária na qual uma primeira instância pode explicá-la, tornando a subjetividade algo supérfluo.

A primeira razão está ligada a uma variante do cartesianismo, na qual podemos descartar, pelo fato, de que a razão como autônoma não necessita das paixões para controlar os corpos. E a segunda razão ligada ao epifenomenalismo, na qual tratam a consciência como um efeito colateral dos processos corporais. Esse aspecto merece nossa atenção uma vez que não se encontra mergulhada em contradições e na qual podemos retomar o problema do organismo. Para isso, Jonas transforma o Deus de Jeans no Deus de Descartes, que criou corpo e espírito.

De um ponto de vista físico é bastante claro que o divino arquiteto do universo de Jeans seja de fato um matemático, porém não podemos atribuir essa característica ao organismo, pois no ser vivo as atividades realizadas no interior do corpo não são apenas coincidências com as partes extensas do indivíduo, elas estão predispostas e organizadas para a identidade interior. De acordo com Jonas.

Longe de termos unicamente uma coincidência da interioridade com quaisquer partes extensas indiferentes que simplesmente de fato estejam servindo como centros de uma periferia externamente manifestada, estas partes – os organismos – estão manifestadamente organizadas para a interioridade, para a identidade interior, para a individualidade – e com menos clareza, talvez, também por elas determinadas (PV, 114).

Podemos perceber, dessa forma, que a marca essencial de um organismo também está direcionada a sua subjetividade. O impulso de viver é o aspecto básico da vida. Ele está presente em toda vida vegetativa, nos organismos inferiores (como

forma de resposta aos estímulos desses seres), no impulso, na dor e no prazer da vida animal, até chegar à vontade e a consciência humana.

Essa é a nossa vantagem em relação ao Deus matemático, por sermos seres biológicos. Graças à autoexperiência que temos da vida é que podemos olhar para nossa própria interioridade e com isso termos noção do que é a vida e como ela de fato se manifesta. Isso porque, para Jonas, “o testemunho de nossa auto-experiência é parte integrante do patrimônio experiencial referente à vida que nossa participação no ser nos põe a disposição” (PV, 116).

Se o ser vivo fosse apenas um agregado de matéria que poderia ser percebido através de nossa percepção, a vida não possuiria um *status* ontológico, seria apenas um dado entre outros no mundo. Quando desmembrada sua matéria, este ser vivo desapareceria. Contudo, segundo Jonas, a natureza reserva outra posição ontológica ao ser vivo.

A possibilidade dos sistemas materiais de serem unidades do múltiplo não graças a uma contemplação sintética de que elas justamente são objeto, nem graças ao mero encontro das forças que unem suas partes umas às outras, mas sim graças a elas mesmas, por causa delas mesmas e sustentadas continuamente por elas mesmas (PV, 101).

Dessa passagem podemos abstrair quatro características fundamentais que constituem a vida como dado ontológico: o primeiro é a integridade que é a causa das acumulações materiais que ocorrem em momentos sucessivos da realização ativa do ser vivo; segundo, uma unidade como auto-unitiva, pois representa a multiplicidade que o ser vivo se transforma ao longo do seu processo vital; terceiro, mesmidade, já que, enquanto dura, um processo é permanente autorrenovação, sustentada pelo outro; por fim, a quarta característica é sua auto-integração.

A existência, a duração e a mesmidade deste indivíduo ontológico são interesses e realizações deste próprio ser. Neste ser vivo que se autoconserva a relação do organismo com sua parte material acontece de maneira essencial segundo a espécie e de maneira acidental de acordo com sua individualidade, fazendo com que ele não esteja preso à acumulação determinada na série dos momentos, mas somente a sua forma, àquilo que constitui sua própria identidade. Desta forma, segundo Jonas, “sua própria identidade funcional não coincide com sua identidade substancial. (...) a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de liberdade necessitada” (PV, 101).

A forma orgânica, ao mesmo tempo em que é autônoma, apresenta-se como um caráter essencial da vida e está estritamente ligada à ideia de liberdade. Num primeiro momento devemos fazer uma inversão ontológica da ideia de matéria e forma: no modelo de Jonas, a forma passa a ser considerada como essência e a matéria seria o acidente, já que “na configuração orgânica o elemento material cessa de ser a substância (que em seu próprio plano ela continua a ser), passando a ser apenas o substrato” (PV, 102). Não quer dizer que matéria e forma foram definitivamente separadas, uma vez que a parte extensa do universo, manifestada na matéria e na forma, não pode ser suspensa nos seres vivos, em outras palavras, o organismo “é em cada momento a forma de uma determinada multiplicidade de matéria” (PV, 102).

A forma viva se torna independente, não porque possui uma substância material definida e acabada, mas porque essa mesma forma é capaz de realizar trocas com o meio ambiente ora recebendo ora eliminando, porém, sempre permanecendo como sendo a mesma. Portanto, para constituir sua substância material, a forma viva é dependente do momento em que se realizam essas trocas e esse momento é uma função própria da vida.

Vista a partir da identidade fixa do material tal como seria registrada em cada momento, a forma viva é apenas uma região espaço-temporal de passagem para os materiais que temporariamente e segundo leis próprias permanecem dentro de seus limites, e sua aparente unidade não passa de um estado configurativo da multiplicidade destes elementos transitórios (PV, 103).

Graças à identidade dinâmica da forma viva, na qual constantemente ocorrem processos de relação, a forma não deixa que a matéria do mundo passe pelo organismo de maneira passiva, através da sua ação ela atrai e repele a matéria que entra em contato com esse ser vivo e é assim, que essa forma se autoconstitui. Segundo Jonas, a forma é ativa e organizativa, a mudança dos estados materiais que ocorrem ao longo do processo são estados de sua essência, que permanecem idênticos enquanto esse organismo viver. A possibilidade de mudança da matéria representa a ação na unidade deste organismo e, dessa forma, as sucessões dos estados da matéria são momentos transitórios da forma viva, ao passo que a cada um desses momentos ela vai se constituindo enquanto vida. Entretanto, como

podemos tratar da interdependência da forma em relação a matéria sem cairmos em absurdos?

Como dissemos, a identidade da vida orgânica se constitui em cada momento da atividade da forma em relação as partes materiais que entram em contato com o ser vivo, portanto, estamos tratando de uma liberdade precária da forma em relação a matéria, ou seja, existe uma dependência mútua entre forma e matéria para que o ser vivo se autoconstitua. A liberdade somente aparece na vida porque a forma se emancipou em relação a matéria através do metabolismo, através dela toda a evolução da liberdade se iniciou até atingir os graus mais altos de riscos e perigos que a vida pode enfrentar, passando antes pela vida vegetal e animal.

3 A LIBERDADE NA ESCALA ASCENDENTE DA VIDA

Após termos apresentado as principais marcas da filosofia jonasiana em relação ao tema da vida e sua interpretação sobre o conceito de liberdade, precisamos agora apontar as principais diferenças da escala crescente de desenvolvimento e funções orgânicas que o autor elabora como sendo comum a toda a vida, até chegarmos ao homem, o ponto máximo desse processo. Tal escala é, por isso, o desdobramento dos degraus da liberdade que conduzem do metabolismo até a racionalidade humana.

A partir do momento em que cada ser vivo vai se individualizando, ou seja, separando-se do reino do não-orgânico e, portanto, se afastando do modelo predominante da ontologia da morte, esse distanciamento permite a este ser vivo ter contato com a diversidade das demais formas de vida. Nesse sentido, quanto mais o ser vivo é capaz de se individualizar, mais cresce em proporção e diversidade sua capacidade de estabelecer contato com outros sujeitos. Um contato que, conforme já vimos, é marcado pela carência e pela falta que orienta a necessidade de transcendência em relação ao mundo. Segundo Jonas, a vida se destaca do mundo, distanciando-se dele e, ao mesmo tempo, mantém-se dependente dele, na medida em que é o mundo que lhe oferece as condições para a satisfação de suas necessidades básicas:

A vida possui em princípio um distanciamento em relação ao mundo, de cuja homogeneidade a forma destacou-se, retraindo-se em sua peculiaridade: mas precisamente este distanciamento oferece a dimensão para a referência ao mundo, enraizada nas necessárias relações reais, porém sem coincidir com elas, e sim podendo ultrapassá-las até à universalidade (PV, 123).

Nesse processo de autoconstituição a vida é marcada pela sua fragilidade. A identidade da vida, marcada pela sua liberdade, além de precária é revogável. Ela precisa constantemente se reinventar para fugir da sua negação, “a criatividade com que luta por sua continuação é um incessante evitar do apagamento” (PV, 123). Sendo frágil diante do mundo, a vida precisa interagir com ele como forma de sobreviver e nisso lutar contra o não-ser que a ameaça. Resistir contra a morte é um processo incessante, que a marca de forma decisiva: a vida é um constante *fazer*, ou seja, um ato repetido de superação e renovação.

Um tal fazer segue, por isso, graus diferentes conforme são as formas dos organismos vivos. Na luta contra o não-ser, a vida assume aquela “liberdade necessária” na forma de uma transcendência que nasce da fragilidade e do risco e evolui do metabolismo, passa pela motricidade, pela sensação e percepção, pela imaginação, a arte e o conceito presentes no ser humano. Antes de falarmos sobre o que o homem representa nesse processo evolutivo, o que de fato o difere dos demais seres vivos e a importância dessa escala para a constituição desse ser, precisamos apontar as diferenças entre a planta e o animal.

3.1 MOVIMENTO, PERCEPÇÃO E EMOÇÃO

Esses dois seres vivos (planta e animal) englobam algumas características da escala citada acima, e mostram o processo de crescimento e as particularidades que cada ser tem, a partir do momento que aparece uma nova função e capacidade. Assim notaremos que quanto mais a individualidade (na forma daquilo que Jonas reconhece como uma interioridade já presente nas formas orgânicas primitivas e que alcançará seu auge na subjetividade humana) cresce, mais a capacidade de contatos com o mundo aumenta, embora também cresça, na mesma medida o perigo e a ameaça, já que quanto mais complexa a relação com o mundo para a satisfação de suas necessidades, maiores as chances de que elas não sejam satisfeitas.

Tanto a planta quanto o animal, a princípio, são marcados pelo caráter da mediaticidade, que está presente no metabolismo. De acordo com Fonseca, “é a mediaticidade que coloca o ser, em princípio isolado, face ao mundo que, ao mesmo tempo em que fornece o que ele necessita, também o ameaça, mas com o qual não pode deixar de se relacionar” (2009, p. 189).

Basicamente o que difere esses dois seres vivos (planta e animal) são três características fundamentais: locomoção, percepção e emoção. Analisaremos a seguir a relação entre movimento e percepção e entre movimento e emoção (sensação).

A relação entre movimento e percepção marca o início da inquietação da atividade metabolizante e, conseqüentemente, o início de uma nova fase da história da liberdade. De acordo com Jonas essas duas capacidades “significam acesso crescente ao mundo e crescente individuação do ser” (PV, 124). Ora, se, como

vimos, uma das condições elementares para a vida em si de um organismo é sua capacidade de abertura ao mundo, então a atividade metabólica foi capaz de dar um passo nessa direção e tanto a percepção como a locomoção também seguem essa condição.

O avanço e abertura ao mundo que essas duas funções realizam, acontecem graças à excitabilidade, ou seja, à capacidade do ser vivo em reagir a estímulos e sua sensibilidade diante deles. Essa sensibilidade com as coisas do mundo é o germe da percepção³⁵ sensorial que é capaz de se desenvolver em relação com o mundo externo. Ao passo que as células que constituem um corpo crescem e se desenvolvem a fim de manter o organismo, a percepção também se desenvolve, dotando esse ser vivo com mais liberdade que a atividade metabólica. Para Jonas, “percepção significa admitir o conteúdo dos sentidos em um todo da experiência, onde ele apresenta propriedades cognitivas, como conhecido, comum, indeterminado, enigmático, incomum” (PV, 202).

Esse germe da atividade sensorial acontece de maneira abstrata. A percepção somente terá uma referência real no mundo quando os sentidos específicos se desenvolverem e suas estruturas motoras forem de fato ligadas a um sistema nervoso central. A sensibilidade funciona como um acesso primário que o ser vivo tem com as coisas do mundo, através dela, a liberdade vai se estabelecendo no mundo e se concretizará com o surgimento dos sentidos.

Segundo Jonas, essas capacidades devem ser entendidas no âmbito da transcendência, algo inerente à vida, desde a atividade metabólica (*cf.* PV, 124), um expandir-se do organismo para fora de si mesmo, em direção ao mundo. Por isso, a relação da forma orgânica com a matéria, está direcionada aos horizontes de tempo e espaço. Isto é, no tempo a vida é aquilo para que ela avança e o que ela pode ser amanhã; já o espaço está relacionado com o que e com quem a vida se relaciona,

³⁵ Esse conceito é determinante para tentarmos entender a relação e a importância que Jonas estabelece entre a imagem e a percepção. O autor utiliza o seguinte exemplo: se um vigia de uma tribo avista um rebanho e informa aos caçadores que existe em tal ponto um grupo de antílopes, e estes saem a sua caça, porém quando esse grupo se aproximar e perceber que eram búfalos, e informarem ao vigia que eram búfalos, o mesmo poderá se justificar dizendo que sua impressão inicial o permitiu relacionar apenas certas características em comum entre os dois seres vivos. O fato é que, quando observamos num primeiro momento, nossa percepção nos revela formas, no caso do vigia formas de imagens universais, e não indivíduos concretos, “a visão global da percepção [...] é dissolvida em traços de detalhes e proporções que podem ser isolados para fins de comparação” (PV, 204).

ela é marcada pela presença do outro (estranho). Dessa forma, a vida está sempre voltada para frente e para fora. De acordo com Tibaldeo:

No nível animal a imediaticidade diz respeito à distinção entre o objetivo a ser alcançado e sua satisfação, que pode ser deferido no tempo e espaço, com todos os riscos que isso implica. Esse adiamento (ou distância) deve ser intenso não como espaço neutro (ou tempo), mas como um espaço (ou tempo) orientado para a satisfação do fim para o qual o animal se move (ou seja, a sobrevivência) (TIBALDEO, 2009, p. 218).

O horizonte de espaço é marca característica da evolução animal, ao mesmo tempo em que se torna principal diferença da vida vegetal. Enquanto a vida vegetal usa o espaço como uma forma de dependência contínua, o animal transforma essa dimensão espacial em um grau mais elevado de liberdade. Essa transformação só é possível graças ao desenvolvimento da capacidade de locomoção e de percepção à distância. Segundo Jonas, “só através destas capacidades é que o espaço realmente se abre à vida” (PV, 125). A excitabilidade característica inicial da percepção que marca esses seres vivos (animal e vegetal, principalmente a vida vegetal), num primeiro momento, não representam o mundo real, nem permitem fazer uma distinção clara do mundo interior com o mundo exterior, mas através do contato que se tem, esse ser vivo é capaz de sentir o próprio organismo.

A vida vegetal está um passo à frente na escala ascendente de capacidades e funções propostas por Jonas pelo fato de ser capaz de exercer as duas funções que apresentamos acima: a percepção e o movimento. Porém tais capacidades ainda são muito incipientes e restritas nos vegetais, algo que se desenvolverá nos animais de forma significativa. Por se desprender da pura capacidade de realizar o metabolismo, os vegetais entram num novo estágio da história da vida.

Como dissemos anteriormente, se o metabolismo está acompanhado da liberdade e a cada avanço ela também cresce, logo a vida vegetal, além de estar um passo adiante da atividade metabólica, possui um grau maior de liberdade. E como onde há mais liberdade há mais ameaça e risco, então os animais se arriscam mais no exercício de sua liberdade do que as plantas, sendo estas, portanto, mais “perfeitas” (ou, nas próprias palavras de Jonas, mais “eficientes” [PV, 127]), do que os animais, na medida em que encontram nas proximidades imediatas, as condições para satisfazer as suas necessidades.

Assim, enquanto a excitabilidade, capacidade essencial da vida vegetal, permite a esses seres dar um passo à frente em relação aos demais seres puramente metabólicos, em sua dimensão de transcendência, no caso dos animais, o horizonte temporal exige uma nova capacidade para se efetivar nesta escala evolutiva. Trata-se da emoção que se torna uma característica exclusivamente animal (já que percepção e motricidade, como já dissemos, seriam características compartilhadas entre animais e plantas, embora nessas últimas, estas são faculdades ainda pouco desenvolvidas).

O caminho que estamos percorrendo ao longo deste trabalho vai se desenhando: num primeiro momento observamos as características que permitiram a Jonas iniciar um estudo sobre a história da vida, que se inicia com o metabolismo e junto com ele a liberdade dos seres vivos; agora através das duas capacidades orgânicas, movimento e percepção, ambas pertencentes ao nível animal e vegetal, cada uma representa em um grau diferente em um dos grupos. A “percepção” vegetal está muito ligada ao germe da excitabilidade, ou seja, a capacidade do vegetal em sentir certos estímulos de maneira puramente interna consigo mesmo. Já a percepção animal ganha maior importância e significância por ser capaz de entrar em contato direto com o mundo exterior, através do uso dos sentidos, graças as capacidades motoras e neurais que tais seres vivos desenvolvem.

No âmbito da locomoção entre os dois grupos, Jonas evidencia a diferença e o avanço do animal em relação ao vegetal. Se compararmos a capacidade de movimento do vegetal em relação aos seres metabolizantes, perceberemos um avanço significativo, pois os vegetais passam a interagir e depender de maneira eminente do mundo externo. As plantas precisam captar seus nutrientes no solo, e assim, realizar os processos químicos que garantirão sua sobrevivência. Tudo isso, num nível muito simples e delicado. Com os animais a locomoção representa além de um avanço da vida, um grau maior de liberdade, pois esse animal já é capaz de ser presa ou predador, a depender das circunstâncias. Aqui a locomoção deve ser analisada num nível mais complexo que os vegetais.

Essas duas capacidades podem ser relacionadas com os dois grupos analisados, porém o que distingue de fato os animais dos vegetais é a sensação, que podemos entendê-la como emoção. Ao contrário da percepção e da locomoção, a emoção não é representada por nenhum órgão externo, o que dificulta sua análise, ou até mesmo justifica o fato da pesquisa científica não relacioná-la como algo

constituente do comportamento orgânico. A emoção não possibilita uma análise concreta e objetiva, assim, sua interioridade e invisibilidade a colocam a margem de uma análise puramente científica. A fim de esclarecer essas três capacidades (locomoção, percepção e sensação) que fazem parte da existência animal, mostraremos como uma se relaciona com a outra, e como isso contribui para a teoria da vida que Jonas propõe em sua biologia filosófica.

A locomoção do animal é fundamental para o mesmo manter a sua sobrevivência. Ora, enquanto ele é perseguido ou persegue sua presa, ele não utiliza apenas suas habilidades motoras e sensoriais, uma série de emoções (sentimentos) é exalada, tanto por parte de quem persegue como por quem é perseguido. Durante a perseguição (ou fuga) ocorre uma série de acontecimentos emocionais que podem representar tanto o sucesso como o fracasso: “Por isso, a ocorrência da mobilidade direcionada através de longas distâncias (como apresentam-na os vertebrados) sinaliza o início da vida emocional” (PV, 125). Enquanto quem caça é movido pelo desejo, o animal que foge é impulsionado pelo medo, duas emoções próprias da vida animal. Graças à necessidade envolvida com o desejo, o animal é capaz de se projetar sobre sua presa, dessa forma, o desejo torna-se o anseio básico da vida.

A mobilidade e a percepção são essenciais para diferenciarmos a vida animal da vegetal, uma vez que, os animais necessitam de um alcance maior de sua percepção bem como o desenvolvimento apurado de sua capacidade de locomoção.

O que torna a diferença visível é a mobilidade: ela consiste em introduzir uma distância entre o impulso e a satisfação, isto é, a possibilidade de um objetivo distante. A percepção a distância é necessária para que este objetivo seja percebido: isto envolve o desenvolvimento dos sentidos; a locomoção controlada é necessária para alcançá-lo: isto envolve o desenvolvimento da mobilidade (PV, 126).

Graças à percepção do animal, o desejo surge como elemento necessário para que aquilo tido como meta não se transforme em frustração. A quantidade de energia e o tempo necessário para se alcançar tal objetivo são consequências de uma certa evolução das emoções presentes naquele animal. Dessa forma, podemos considerar que o desejo é o início de realização que está por acontecer.

Enquanto o desejo representa o aspecto temporal, a percepção liga-se ao aspecto espacial da situação na qual o ser vivo se encontra. Jonas resume da

seguinte forma a ideia: “orientada pela percepção e impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o *além* em *aqui* e o *ainda não* em *agora*” (PV, 126). Se não existisse a distância e a possibilidade de captura entre o animal e sua presa, não existiriam motivos para a existência do desejo e da emoção. Portanto, “o grande segredo da vida animal se encontra precisamente no espaço que ela consegue manter entre o desejo imediato e satisfação mediata” (PV, 126).

As três capacidades que apresentamos como pertencentes à vida animal – percepção, sentimento e locomoção – são marcados pelo caráter da mediatez, ou seja, a capacidade de distanciamento que o sujeito se encontra do seu objeto. Justamente no elemento da distância está o dado característico de diferenciação em relação à vida vegetal, ou como Jonas afirma, “a raiz do fenômeno inteiro da animalidade” (PV, 126). Isso acontece pelo seguinte motivo: o sentimento tem sua razão de ser devido à separação que ocorre entre o sujeito e o objeto. Ou seja, a distância entre necessidade e satisfação faz com que sejam ativadas a percepção e a capacidade do animal em se movimentar. A distância torna-se fundamental na ramificação e essencial para diferenciar a vida animal da vida vegetal.

Qualquer organismo vivo necessita estar em contato constante com o ambiente. Num primeiro momento esse ambiente é um local imediato na qual ocorrem trocas químicas através do metabolismo. Esse local de processos químicos propicia o caráter de satisfação que está acompanhada da contínua necessidade do organismo. Esse dinamismo metabólico mantém o interesse básico da vida, ou seja, sua capacidade de manutenção e renovação constante.

A relação entre ambiente e organismo ocorre de maneira “automática” nesse estágio, somente quando esse organismo for capaz de se distanciar desse tipo de relação com o ambiente, ele será capaz de produzir emoções. Isso acontece por uma “vontade” própria do ser vivo, uma vez não mais satisfeito com somente aquilo que os nutrientes fornecidos pelos processos metabólicos, movido pelo desejo de relacionamento, de fuga ou pela própria necessidade de se abrir ao mundo, o organismo desenvolve uma nova capacidade de abertura e aí acontece a separação entre vida animal e vegetal.

A planta está em condições de extrair sua alimentação das reservas minerais que se encontram sempre presente a sua disposição no solo, ao que o animal depende da presença de corpos orgânicos muito especializados, presença esta não garantida, e inconstante (PV, 127).

A maneira como o animal ingere os alimentos sólidos é característica bem particular desses seres em relação aos vegetais, uma vez que estes últimos apenas se alimentam por absorção osmótica dos nutrientes. O processo de ingestão de alimentos do animal possui um estágio bastante peculiar e de extrema importância, trata-se de um processo inicial mecânico que facilita o estágio químico de apropriação metabólica, nos referimos ao provimento e à mastigação (cf. PV, 127). Mas isso não quer dizer que a planta seja limitada ou deficiente, pelo contrário, trata-se de certa superioridade e complexidade em relação ao animal. O estágio anterior da vida está no fato de que, por ter essa capacidade de síntese direta e tal auto-suficiência permanente, ela não foi “obrigada” a desenvolver certas capacidades e funções que o animal possui.

Percebemos então que a independência da forma viva não pode ser fundamental e valor último da vida, “pois a vida é exatamente aquele modo de existência material em que o ser ficou exposto à dependência” (PV, 127). Quando o ser vivo se agarra, única e exclusivamente, a sua capacidade metabólica, sua liberdade além de se tornar limitada, pode fechar possíveis caminhos que a evolução poderia tomar, assim esse ser vivo fica dependente daquele único estágio da evolução da vida.

Com as raízes a planta “inventou” o meio mais eficiente para aproveitar as vantagens inerentes a um organismo dotado de fotossíntese. Possuindo-a, a planta está libertada da necessidade (mas também privada da possibilidade) do movimento. Pelo contato contínuo com a fonte fornecedora, a relação organismo-ambiente funciona de maneira automática (PV, 127).

Nas plantas nenhum objeto funcional adicional é necessário para manter sua sobrevivência, suas capacidades de fotossíntese e suas habilidades metabólicas são necessárias para garantir sua permanência, portanto, nessa análise da vida para Jonas, a auto-suficiência não é sinônimo de uma vida evoluída. A planta é totalmente mantida pela mediatez que acontece entre a própria planta e a fonte externa geradora de alimento, nessa troca de energia, a necessidade é sempre corrente, não existe carência nesse processo, o que faz com que a satisfação do vegetal seja sempre mantida e não surjam necessidades extras, nem mesmo desejos.

A planta sempre está estritamente ligada ao meio ambiente, ao contrário do animal que vê todos os objetos do qual necessita distantes de si. Dessa maneira, a planta estabelece um elo com o meio ambiente que o animal jamais conseguirá atingir. Sendo a atividade típica dos vegetais seu processo metabólico, com os animais essa atividade está relacionada com seu agir. A atividade que o animal realiza nasce de uma vontade dentro de si, determinada pelo próprio metabolismo e se exterioriza a fim de manter suas necessidades e funções estabelecidas pelo próprio processo metabólico, trata-se de um “caráter mediato da ação vital pelo movimento exterior” (PV, 129).

Nesse movimento que nasce de dentro de si e é capaz de se exteriorizar é onde está abrigada a liberdade, o risco e a ameaça que a vida animal carrega, pelos quais ela poderá atingir o êxito ou o fracasso. De acordo com Jonas “a possibilidade de erro ou fracasso corresponde à do êxito sob as condições da ação mediata” (PV, 129). A liberdade do animal se torna diferenciada pelo fato dele ter que buscar energia suficiente para que o mesmo atinja seu agir mediato. Tal caráter mediato do animal é o que garante sua sobrevivência, ele produz um indivíduo isolado que se defronta com a grandiosidade da natureza, esta, no entanto, pode devorá-lo ou saciá-lo, coloca as coisas que ele precisa, mas é tarefa do animal procurar seu alimento. Junto com as coisas que lhe agradam, estão os seres que lhe causam medo.

Sendo assim, a sobrevivência não é garantida por um ordenamento perfeito de um organismo bem adaptado, ela estará sujeita a determinadas ações que vão mostrar ao indivíduo o momento certo de atacar ou recuar. Esse aspecto obriga o ser vivo (animal) a estar sempre vigilante e atento ao mundo que o rodeia, fato este que para a planta não é necessário, uma vez que ela não é ameaçada por ninguém.

Respondendo ao atrativo da presa, de que a percepção lhe deu notícia, a vigilância transforma-se na tensão da caça e o gozo da satisfação: mas conhece também o incômodo da fome, o flagelo do medo, o esforço angustiado da fuga (PV, 130).

Na existência animal estão contempladas tanto a possibilidade da dor como a do prazer, e estas estão presentes de acordo com o esforço. Tanto o sofrimento como a capacidade de gozar de uma conquista são necessários na existência de um animal. A dor não é o sofrimento primário do animal, antes se encontram a falta e o

medo. O desejo se transforma no interesse elementar da vida e supera a necessidade básica do próprio organismo, atingindo uma função própria do animal, suas emoções. De acordo com Jonas, “o ser animal é essencialmente um ser apaixonado” (PV, 130).

Se analisarmos de um ponto de vista puramente biológico os avanços que os animais têm em relação aos vegetais, notaremos que essas vantagens não são tão significativas e não representam de fato uma segurança para os mesmos. Notamos que o animal, que precisa se locomover para buscar seu alimento, faz isso devido a uma necessidade puramente metabólica imposta a sua condição; o mesmo acontece com sua capacidade de locomoção, enquanto o animal caminha, seu trajeto é cheio de perigos e ameaças que lhe causam medo e pavor. Esses dois aspectos ligados à locomoção animal não fazem parte da existência das plantas. Mas a vida não pode ser avaliada nesses moldes da periculosidade.

Se o que importasse fosse unicamente a duração, a vida nem sequer deveria haver começado. Ela é essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade, e em nenhuma de suas formas possíveis é tão segura de sua duração quanto o pode ser um corpo inorgânico (PV, 130).

Isso para mostrar que as características da vida, como a percepção e o sentimento, não são apenas meios de sobrevivência que a vida precisou adquirir, mas qualidades essenciais da própria vida, e que, portanto, devem ser conservadas. Segundo Jonas, eis um dos paradoxos da vida, “ela emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios parte do fim” (PV, 130).

O último elemento que diferencia o animal da planta é o caráter da individualidade. Mesmo em suas estruturas mais simples, um organismo que se constitui é marcado pela individualidade e pela ousadia com que a liberdade se manifesta, sendo capaz de manter uma identidade ao longo da mudança material que tal organismo é afetado. A vida passa a ser marcada dialeticamente, de acordo com suas polaridades: a liberdade é compensada pela necessidade, a autonomia pela dependência, e assim por diante. A partir dessas polaridades é possível acompanharmos o progresso e o desenvolvimento da animalidade.

Ao passo que se aumenta a mediatez do ser vivo com o mundo (natureza), mais diferenciado esse mundo se torna, e mais o risco cresce. “A exposição maior e a consciência mais penetrante que a acompanha, a possibilidade de ser destruída,

passa a ser objeto do medo, da mesma forma como suas possíveis satisfações tornam-se objetos do prazer” (PV, 131). Se o ser vivo é capaz de sofrer é porque existe a possibilidade dele gozar, se ele pode se comunicar é porque pode se isolar, essas contradições existem juntas, uma para complementar a outra. A cada passo em direção de sua realização, cresce o isolamento, porém também cresce a liberdade e a ousadia.

O vácuo que se abre entre sujeito e objeto, com o desenvolvimento da locomoção, da percepção e da emoção (na vida animal) pode ser superado, porém jamais poderá ser fechado e banido da história da vida, pois a vida sempre estará em crescente desenvolvimento. Nossa próxima análise tentará mostrar as principais diferenças entre a vida animal e a vida humana. Para isso, usaremos os três artefatos considerados por Jonas como fundamentais para tal diferenciação.

3.2 A TRANSANIMALIDADE DO HOMEM

Em seu texto intitulado *Ferramenta, imagem e tumba: o transanimal no ser humano*, Jonas pretende mostrar algumas características que representam o ser humano. A primeira constatação do autor nesse texto, é que o homem fisicamente se assemelha aos animais, principalmente a um grupo específico, os primatas, pois “é um animal vertebrado, homeotermo, mamífero placentar” (PSD, 39). Portanto, somente com essas características não podemos facilmente diferenciar o animal do humano. Jonas pretende mostrar algo transanimal no ser humano, ou seja, sua essência própria, sua definição específica, aquilo que o constitui como homem. De acordo com Sganzerla,

Diferentemente das plantas que desenvolveram uma estratégia de alinhamento em relação ao seu ambiente, e dos animais que mantêm uma relação de mediatez, enquanto possibilidade, o homem desenvolve-se a ponto de ser capaz também de ter o poder sobre o imediato, sobre a representação e a abstração, o que permite ver a realidade não somente de modo direto (2012, p. 154).

Poderíamos citar uma série de definições e atribuições ao ser humano ao longo da história da filosofia, como a de Aristóteles, que caracteriza o homem como um animal que possui linguagem, capaz de se comunicar e usar a razão, ou uma

versão medieval, do homem feito a imagem de Deus³⁶. Entretanto, veremos que Jonas pretende utilizar características mais primitivas e inconfundíveis, quando nos referimos que é um homem que as possui. Mas antes precisamos entender porque o darwinismo causou tanto espanto à comunidade científica e filosófica por constatar que o homem é um ser vivo que possui as mesmas características que muitos animais.

Jonas considera que o choque filosófico que tal teoria causou, num primeiro momento, foi porque estávamos muito ligados à teoria da criação. Quando o evolucionismo sustentado pela teoria de Darwin, atestou que nossa origem segue regras puramente biológicas, e que não necessitamos de nenhuma intervenção transcendental, toda crença na transcendência, herdada do período medieval foi descartada pela teoria materialista, na qual diz que a natureza é uma entidade não intencionada, regida por leis físicas e mecânicas. Essa mudança no pensamento ocidental derrubou a imagem tradicional de homem que foi construída e consolidada durante várias gerações.

A teoria da seleção evolucionária procura certas vantagens e modos de comportamento que são capazes de atestar a sobrevivência do homem. Dessa forma, quando nos referimos à diferença entre ser humano e animal, tal teoria busca respostas cada vez mais pragmáticas que visam alcançar certos êxitos.

A capacidade mental do homem funciona como um instrumento de êxito a curto prazo, e a busca por valores são um instrumento a longo prazo a disposição de tal ser. Contudo, certas características humanas adquiridas pela seleção natural costumam erroneamente ser confundidas com a essência humana. Aqui poderíamos acrescentar conceitos trazidos pela sociologia e pela psicologia, como sublimação e superestruturas que, de acordo com Jonas, são “interpretações reducionistas da biologia” (PSD, 41). De acordo com o autor:

Todas elas, mesmo sendo verdadeiras, estão em seus direitos como correções de um extremo anterior de um abismo absoluto entre a essência humana e a animal e até mesmo entre o ser humano e a natureza em geral, abismo que foi aberto pelo dogma judío da criação, pela metafísica grega da razão e pelo transcendentalismo Cristiano (PSD, 41).

³⁶ Essa definição, presente na Bíblia, diz que o homem é a imagem de Deus, pois é o único ser vivo capaz de decidir entre o bem e o mal, isso pressupõe que além da capacidade humana de usar a linguagem o mesmo é possuidor do entendimento. Como consequência disso, o ser humano torna-se responsável pelo cuidado do mundo, assim o homem é visto como alguém que transcende a natureza das coisas do mundo, porém não alcança completamente uma entidade supranatural, ou seja, o conceito de homem está entre o animal e os anjos.

A ruptura que mencionamos acima, causada pela teoria darwinista teve especial impacto sobre a tradição cristã. Contudo, para Jonas, as teses de Darwin não foram uma ofensa ao ser humano, por associar características humanas aos animais e à natureza, pelo contrário, houve uma crítica direcionada à unilateralidade histórica que serviu por muitos anos à teoria da criação. Mas, a própria teoria darwinista, que pode ser entendida como uma superação da antiga imagem de homem, não nos permite uma visão completa de essência do ser humano, uma vez que ela encobre certas características dualistas valiosas. De acordo com Jonas, “chegou o momento para a tarefa da antropologia filosófica de voltar a refletir sobre o essencialmente transanimal no ser humano, porém sem negar sua animalidade” (PSD, 41).

O método que Jonas utiliza para selecionar as características propriamente humanas vai além de exemplos complexos e sistemáticos. O autor usa artefatos visíveis da produção humana, que estão presentes desde as civilizações pré-históricas, que não podem ser atribuídas a nenhum outro ser vivo “e que se mostram já em sua forma mais primitiva e simples a essência característica de seu produtor” (PSD, 42). Os elementos selecionados são a ferramenta, a imagem e a tumba, que segundo o autor, “em seu conjunto proporcionam a interpretação algo como as coordenadas básicas da antropologia filosófica” (PSD, 43). Diferentemente de Jonas, primeiramente iremos analisar as características da imagem e suas contribuições a sua antropologia filosófica, pois entendemos que esta representa de fato o rompimento entre a animalidade e a essência humana, antes apresentaremos algumas características essenciais da visão (imagem) que o autor elenca em sua obra *The Phenomenon of life: toward a philosophical biology*.

3.2.1 *Homo pictor*: a imagem como princípio da individuação

Antes de explicitarmos a importância da imagem para o processo de individuação do homem, precisamos mostrar alguns elementos fundamentais que Jonas relaciona com a visão. De acordo com o autor esse sentido, apesar de estar presente na filosofia desde o período grego, não tem tido a relevância necessária, nem mesmo uma elaboração teórica consistente.

Jonas elenca três características fundamentais da visão que conduzirão nossa análise: “1) simultaneidade na apresentação de uma variedade, 2) neutralização da causa da afecção do sentido, 3) distância no sentido espacial e espiritual” (PV, 160).

O primeiro aspecto de nossa análise é a simultaneidade da imagem. Sabemos que a visão é um sentido que abrange uma gama de objetos dentro de um campo visual. Tudo é captado em um determinado momento, cada coisa receberá a atenção devido a uma série de fatores, como profundidade, tempo, direção, etc. Apesar da visão ser capaz de captar o todo, o conteúdo de cada objeto jamais chegará a nossa memória de maneira simultânea, ela sempre acontece de momento a momento, e se dá no seu vir a ser, por isso podemos considerar que a visão sempre será parcial e incompleta.

A visão já é a única, porque contempla uma variedade simultânea como tal, que pode estar em repouso. Todos os demais sentidos constroem suas “unidades do múltiplo” percebidas a partir de uma sequência temporal de sensações, em si ligadas ao tempo e sem ligação com o espaço (PV, 160).

Essa capacidade da visão em captar as coisas em repouso, coisa que nenhum outro sentido é capaz, pode nos ajudar a entender a simultaneidade que ela carrega consigo. Para isso, vamos compará-la com a audição e o tato.

Com a audição é bem clara a relação temporal que existe entre esse sentido e o som que é captado. A duração de um som sempre será a duração de ativação do sentido, ou seja, enquanto durar um ruído a capacidade do sujeito em ouvir será a mesma. O som que se propaga no tempo é um acontecer dinâmico que pode vir a revelar a situação de determinado objeto, nunca a audição captará o objeto em si. O indivíduo somente é capaz de reconhecer tal ruído graças a sua experiência. “A relação de tons com o objeto não é fornecida pelos próprios sons, ela transcende a realização do simples ouvir. Todos os indícios de seres, de coisas persistentes para além do acontecer do próprio som, são exteriores a sua própria essência” (PV, 161).

Além da capacidade de ouvir acontecer de maneira dinâmica, o som se impõe a um sujeito passivo, ou seja, para que alguém capte um som, o indivíduo depende de um fato exterior fora de seu controle. A única forma do sujeito contribuir para que o mesmo possa perceber uma sensação auditiva é a sua prontidão para receber sons. Ao contrário da visão, o ouvido não pode se direcionar a diferentes objetos

que estão a sua volta e escolher o que ele quer ouvir. De acordo com Jonas, através da audição, “aquele que percebe está entregue à atividade de seu mundo ambiente” (PV, 163), o som mais alto será o predominante, mesmo, as vezes, não sendo o mais importante.

O som que se propaga no ambiente e chega a nossa percepção, mostrará que algo no ambiente está acontecendo, o que não caracteriza uma existência constante desse som. Mesmo assim, a audição é fundamental para a sobrevivência das espécies, “fechá-los” poderia ser fatal. Sendo inteiramente dependente de uma iniciativa exterior, “o caráter contingente do ouvir é inteiramente unilateral” (PV, 163). Essa contingência se dá pelo fato de que o ouvir está associado ao acontecer e não ao ser, e ainda está ligado e dependente de uma sucessão, dessa forma, o ver torna o sujeito que a possui com mais liberdade do que o ouvir, pois este não é capaz de direcionar nenhuma variedade simultânea coordenada de objetos, tudo depende do acontecer externo.

Enquanto que no ouvir o sujeito é passivo, no tato há a necessidade de movimento corporal. A maneira mais simples de caracterizar esse sentido é aquela relacionada ao ponto de contato que o indivíduo tem com o objeto. Muitas vezes esse toque está relacionado ao movimento. Num primeiro momento, o tato e a audição estão ligados a processos temporais, após a percepção do objeto através da sensação tátil é necessário que o indivíduo se torne o agente responsável por captar novas impressões. A partir desse momento a progressão de impressões fica condicionada ao controle do sujeito, que pode a qualquer momento interromper sua ação e parar de obter informações.

Segundo Jonas, existe uma diferença fundamental entre o momento em que acontece o contato e o descobrir outro corpo usando o tato (*cf.* PV, 164). Enquanto o primeiro é um estado elementar do sentido, na qual se pode perceber certas sensações; no segundo surgem propriedades espaciais que se desgarram das propriedades elementares primárias, fugindo até mesmo dos processos temporais. Esse estágio é fundamental para percebermos a evolução dos sentidos que constituem a liberdade.

Nesse novo estágio da percepção tátil, o movimento deixa de ser apenas superficial e alcança a forma do objeto, nesse aspecto, a percepção supera a síntese primária (o simples contato). O ser humano é provavelmente o único ser vivo

que possui um órgão como as mãos, capaz de assumir as realizações que o tato é capaz de desempenhar.

O mais elevado exercício do sentido do tato, ou melhor, o uso que se faz de seu conteúdo informativo, possui um lado espiritual que transcende toda mera sensibilidade, e é este uso espiritual que traz o tato para perto das realizações visuais. Em poucas palavras, é a capacidade da imagem, na denominação clássica a *imaginatio* ou *phantasia*, que torna possível este emprego dos dados fornecidos pelo sentido do tato (PV, 165).

O nível de percepção que um indivíduo é capaz de desenvolver, através do tato é “ver” através desse sentido, aspecto semelhante à capacidade de percepção do olho. Os cegos, de acordo com Jonas, podem “ver com as mãos”, devido ao desenvolvimento de uma capacidade de contemplação, e não simplesmente por serem privados do órgão da visão.

A visão é o único modo de percepção com o qual podemos nos mover à vontade, sem precisarmos modificar o ambiente. Diante do feixe de percepções que temos simultaneamente disponíveis pelo meio ambiente, nossa escolha será totalmente movida pela liberdade.

Sobre a questão do tempo para os sentidos, enquanto o ouvir e o tato dependem de um movimento externo, fora do alcance do sujeito, estando conectados a um vir-a-ser dos objetos que eles captam, a visão representa o ser, ou seja, o momento presente que o objeto pode ser contemplado e relacionado com outras coisas.

Só a representação simultânea do campo de visão fornece-nos a coexistência como tal, isto é, a co-presença das coisas em um ser que abrange todas elas em um presente comum. O presente, em vez de ser uma experiência pontual, passa a ser uma dimensão onde coisas são contempladas ao mesmo tempo, e ao passear o olhar da atenção, cada uma delas pode ser relacionada com qualquer outra (PV, 168).

O objeto que é observado ao longo do tempo tem seu conteúdo inalterado, há uma extensão do agora que mantém a identidade dos objetos. Na visão, esses objetos permanecerão com sua identidade intocada, até que esses mesmos objetos mudem sua constituição. Quando essa mudança ocorrer a visão será capaz de captar essa passagem do tempo. Graças à capacidade da simultaneidade, a visão consegue perceber objetos que duram e objetos que se modificam. Outros sentidos,

por estarem ligados apenas a capacidade temporal e não espacial, apenas percebem objetos em movimento.

Essa capacidade sensorial da visão em captar e diferenciar o que permanece e o que muda, permite ao ser que a possui, escolher diante de uma variedade coordenada de possíveis encontros. De acordo com Jonas, “simultaneidade significa o mesmo que possibilidade de escolha, sendo com isto um dos mais importantes fatores da mais elevada liberdade do animal capaz de movimentar-se” (PV, 169).

Nossa próxima análise se refere à segunda característica da visão, a neutralização dinâmica. Através da simultaneidade que a visão nos oferece e graças à liberdade, podemos escolher se entramos em interação com o objeto que vemos. Apenas pelo fato de poder ver um objeto não significa que estamos em contato com ele, muito menos que exista uma relação entre ambas as partes. Aqui a visão se distingue mais uma vez do tato e da audição. Ambos os sentidos, principalmente o tato, necessitam da presença do objeto para despertar certas sensações.

Na relação sujeito – objeto não existem conexões causais entre as partes, ao contrário do ouvir, por exemplo, em que é necessário um ruído externo, contra a sua vontade, para que se estabeleça um elo entre ambos. Basta olhar para o objeto para que se possa percebê-lo, mesmo assim, “meu estar-em-mim o percebe no seu estar-em-si” (PV, 170), o objeto chama a atenção, mas não é necessário estar presente junto a ele. Por mais que existam trocas dinâmicas físicas, como a luz que penetra o olho e chega ao cérebro, essas questões não modificam o resultado fenomênico da percepção.

A neutralização completa do conteúdo dinâmico no objeto visual, o fato de estar excluído dele todo vestígio de atividade causal, é uma das principais conquistas da “função-imagem” da visão, como a podemos chamar, que no cômputo final resulta em um sutil equilíbrio de lucro e perda no balanço do conhecimento do ser humano, esta criatura eminentemente ótica (PV, 170).

Do lado positivo está a objetividade da coisa em si, ou seja, o objeto se apresenta a nossa percepção como de fato é. Ainda do lado positivo, a imagem que se manifesta pode estar relacionada com a imaginação. Ligar a imagem que captamos a nossa imaginação, nos permite criar a ideia de abstração, pois o objeto imaginado não precisa descrever corretamente a realidade, ele estaria sujeito a nossa vontade, portanto, estamos livres para pensar.

Do lado negativo relacionado às perdas, devido ao fato de usarmos a imaginação, o nexu causal pode ser omitido do campo visual. Já que o observador através da sua imaginação pode criar um mundo de objetos (é preciso lembrar que esses objetos devem possuir referência no mundo), sua relação pode se fechar com o mundo exterior, fazendo com que a visão não necessite mais de um nexu causal, entre objeto e visão.

A relação causal entre objeto e sentido, faz da visão o sentido com maior liberdade frente aos outros, mas também o menos realista. O tato é o sentido que mais se aproxima de um encontro com a realidade, devido à necessidade de envolver-se com o objeto através da força, ou seja, para perceber um objeto é necessário atrito entre ambos os lados. Ao exercer essa força sobre o objeto, esse indivíduo deixa sua posição passiva. De acordo com Jonas, “o apalpar traz consigo a realidade do seu objeto para dentro da experiência sensorial” (PV, 171). Dessa forma, o tato torna-se a “prova da realidade” (PV, 171) e a partir desse esforço pode-se sentir a realidade do mundo.

Já com a visão o que a torna menos participativa no campo das sensações é a sua não interação direta com o objeto. Nem o objeto nem o indivíduo invadem a esfera um do outro, eles permanecem fechados em si mesmos. Com a visão o indivíduo que observa é livre de qualquer relação causal entre as coisas do mundo, e, assim, “o ver garante aquele retrair-se da agressividade do mundo, que liberta para a observação e abre um horizonte para a atenção seletiva” (PV, 172).

A última característica da visão que mencionaremos é a distância espacial, sem ela não poderíamos falar de simultaneidade nem de neutralidade dinâmica da visão. Não poderíamos falar de multiplicidade simultânea, se os objetos que compõem o mundo exterior cobrissem, de maneira imediata e próxima, o campo de visão. Nem poderíamos afirmar uma neutralidade causal entre o ver e o objeto, se este penetrasse na esfera privada do olhar.

A distância para a visão é essencial para o desvelamento dos objetos, pois para ela, a proximidade com o objeto não é sinônimo de melhor percepção do mesmo, pelo contrário, pode significar uma distorção da realidade. Tomar a devida distância da coisa que se observa, é essencial para termos clareza, amplitude e a proporção necessária para analisar tal objeto.

A percepção de objetos distantes significa um aumento imediato de *liberdade*, pelo simples ganho no espaço de tempo para o eventual agir, permitido pela distância do objeto da ação; do mesmo modo que encontramos que a simultaneidade daquilo que se tem diante de si significa um aumento de liberdade por meio da possibilidade de escolha que se oferece na variedade presente (PV, 175).

Junto com a liberdade que a visão oferece, ainda podemos mencionar o caráter infinito que ela carrega graças ao aspecto da distância. Segundo Jonas, “suas próprias condições qualitativas abrem o caminho para o que se encontra mais além” (PV, 174). O fato de podemos observar o universo, olhar para fora da realidade que nos cerca, nos permite dar um passo enorme em direção ao inexplorado e a formar novas ideias.

Diante de todas essas características da visão apresentadas, podemos nos perguntar como elas contribuem para a análise que Jonas empreende sobre o conceito de imagem e sua importância para o conceito de homem? De imediato, devemos nos ater a algumas questões que surgem quando pretendemos analisar o conceito de ser humano, ou seja, perguntar: qual a essência do ser humano? O que, de fato, o diferencia dos demais animais? Qual a característica fundamental que se manifesta de maneira perceptível no homem?

Se nos amparássemos em um discurso simplista, mas ao mesmo tempo objetivo, poderíamos citar a invenção de máquinas e espaçonaves que nos transportam para fora de nossa realidade terrestre. Para Jonas, tal afirmação não possui efeito, pois apenas atesta a diferenciação de um grupo de homens com essa capacidade em relação aos animais.

O autor alemão busca algum “reconhecimento privilegiado, que ateste com precisão a igualdade essencial do ser” (PV, 181). Esse reconhecimento que Jonas busca tem que estar ligado à matriz primitiva do ser humano, tem que ser uma ação, ou pelo menos, o resultado de uma. Cada autor poderia tomar como ponto de partida uma característica, como a capacidade de controlar o fogo, o manuseio de utensílios, a preocupação em enterrar seus mortos, entre outras. Para Jonas, todos esses representam aspectos primitivos ligados ao homem, porém para o autor a “simplicidade da natureza da imagem” (PV, 182) é a mais completa e vantajosa, até mesmo em relação à fala.

Certamente o autor tem ciência que de a fala é um importante mecanismo de diferenciação do homem. Além de se tratar de um sistema complexo e de difícil

aprendizagem, o tema tem sido debatido ao longo da tradição filosófica ocidental por diversos pensadores. Juntamente com outros temas, como a razão, a linguagem³⁷ no cenário contemporâneo, se tornou tão complexa e perigosa (devido às várias interpretações), que no momento não reflete o que pretendemos, quando buscamos algo que de conta de diferenciar o homem de maneira primitiva. Compreender nossa capacidade imaginativa pode nos ajudar a compreender a fala e, assim, resolver certos problemas criados na filosofia contemporânea.

Quando observamos traços artificiais nas paredes das cavernas, sabemos de imediato que, além de não possuírem nenhuma importância estrutural, representam algo real que está presente no mundo externo a ela. Certamente conseguiremos precisar que foram seres humanos que criaram tal efeito ótico. Para produzir tal efeito sabemos que seu autor possui uma natureza além de um animal, e segundo Jonas, “se trata de um ser potencialmente que fala, pensa, inventa, em suma, um ser ‘simbólico’” (PV, 182).

A fim de afirmarmos que estamos diante de um feito exclusivamente humano, podemos mencionar que os animais, ao criarem artefatos, o fazem exclusivamente para sobreviverem, ou seja, que qualquer criação animal estará ligada a um objetivo vital, seja alimentação, reprodução, etc. Para um animal, uma imagem não possui nenhuma utilidade. Uma representação não modifica nem o ambiente nem mesmo o organismo. “A representação imagética apropria-se do objeto de uma nova maneira não-prática, e precisamente este fato, de o interesse nele poder ser inerente ao seu *eidos*, atesta uma relação nova com o objeto” (PV, 183). Sendo assim, quais são as propriedades da imagem? O que é necessário para que se crie uma imagem?

A primeira propriedade é a da semelhança, ou seja, uma imagem precisa ser semelhante a uma coisa. A segunda propriedade é que toda semelhança deve ser produzida intencionalmente, portanto, deve ser artificial. E então, em terceiro lugar, a

³⁷ Jonas analisa a universalidade do nome e da imagem de um ponto de vista espiritual no capítulo 8 da obra “Princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica”, para o autor, Deus ao criar os animais e as coisas do mundo, incumbiu a Adão a dar nomes aos objetos e aos seres do novo mundo criado. “O dar nome às coisas é visto aqui como o primeiro ato do ser humano recém-criado, e como ato eminentemente humano. É um passo para além da criação” (PV, 196). Dessa forma, o nome torna-se universal, capaz de preservar a ordem arquetípica do momento da criação frente as inúmeras repetições daquele ser individual. “Dessa forma a duplicação simbólica do mundo por meio dos nomes é ao mesmo tempo uma ordenação do mundo de acordo com seus modelos genéricos” (PV, 196). Nessa perspectiva, ao universalizar um nome estamos universalizando a imagem de um ser ou objeto. “O desenhar a imagem é análogo ao chamar pelo nome, ou então é a forma não-abreviada disto, já que em sua presença sensível ele expressa aquela imagem interior de que o sinal fonético é a abreviatura, e que só por sua universalidade pode referir-se aos muitos indivíduos” (PV, 196).

semelhança deve ser incompleta, uma vez que se reproduzirmos as mesmas características da imagem ela se torna uma duplicação. Essa diferenciação deve ser perceptiva para quem a observa. Em quarto lugar, essa incompletude da imagem pode gerar graus de liberdade. Em cada imagem em que se decide por omitir algum traço, isso pressupõe uma escolha. Segundo Jonas, “a incompletude da semelhança da imagem significa a escolha de traços ‘representativos’, ou ‘característicos’, ou ‘importantes’ do objeto” (PV, 184). Portanto, há uma escolha, por parte do sujeito, que melhor representa a imagem. Em quinto lugar, à diferença da semelhança que se cria, que pode tanto se basear na omissão como na seleção de características da imagem, somam-se a traços distintos do próprio autor, que tem a função de tanto aumentar a semelhança simbólica como atender interesses visuais pessoais.

Numa produção imagética, a semelhança é fundamental para o reconhecimento da intenção do produtor, porém com o desenvolvimento da convenção simbólica, que permite que dados sejam substituídos pelo caráter verbal da reprodução, torna a imagem um caminho que permite a invenção de novas formas de representação imagética. Por isso, em sexto lugar, para Jonas, o objeto de representação da imagem é a visão: “o sentido da visão garante a máxima liberdade da representação, não só através da riqueza dos dados disponíveis a seleção, mas também do número das variáveis que permitem a identificação” (PV, 186). Em sétimo lugar, a imagem pode ser inativa e permanecer em repouso, mas pode também representar movimento e ação. Por fim, em oitavo lugar, com um único objeto podemos reproduzir inúmeras imagens, distinguir e representar diferentes semelhanças, ou ainda, num ponto de vista ontológico, uma imagem pode representar uma série de objetos. Segundo Jonas, “na imagem a generalidade torna-se sensível, inserida entre a individualidade da coisa-imagem e a das coisas reproduzidas” (PV, 188).

Através da capacidade de imaginação do ser humano, a imagem se desprende do objeto, fazendo com que apenas a aparência (*eidos*³⁸) seja necessária para uma análise do próprio objeto, assim há um traço de liberdade da visão, que extrapola os próprios limites espaciais. A capacidade imaginativa humana transcende os moldes da percepção como sendo algo familiar ou repetitivo, como por exemplo, um cachorro que é capaz de recordar o lugar onde havia comida no

³⁸ Jonas se refere ao termo *eidos* como: “‘fenômeno’, ‘aparência’, é objeto dos sentidos, mas não é o objeto inteiro dos sentidos” (PV, 191).

passado. A memória do homem é capaz de reproduzir livremente imagens das coisas, além de poder mudá-las, ele é capaz de separá-las das sensações atuais. “A imaginação separa o *eidós* lembrado do encontro individual ocorrido, dessa forma libertando sua posse dos acasos de espaço e tempo” (PV, 194).

A imagem serve como uma espécie de comunicação entre um objeto exterior e uma representação interior que temos daquela determinada coisa, junto com isso ela favorece além de nossa percepção, nossa capacidade de conhecimento, pois ao reproduzir algo, nossa visão precisa separar e relacionar o que se apresenta como simultâneo³⁹. Dessa forma, o *homo pictor* é capaz de submeter à prova da verdade⁴⁰ o que ele mesmo é capaz de criar, ou seja, suas imagens.

Uma imagem pode ser mais ou menos verdadeira, isto é, mais ou menos fiel ao original. O propósito de reproduzir uma coisa reconhece esta coisa como ela é, e aceita o veredicto de seu ser sobre a adequação do tributo imagético. A adequação da imagem à coisa (*adaequatio imaginis ad rem*), que antecede a adequação do intelecto à coisa (*adaequatio intellectus ad rem*), é a primeira forma da verdade teórica – precursora da verdade descritiva verbal, que por sua vez é precursora da verdade científica (PV, 194).

O recriador de coisas também pode ser o criador de coisas novas, uma vez que, o artista (*homo pictor*) através do uso de sua liberdade, pode optar por reproduzir as semelhanças dos objetos que reproduz ou se afastar completamente deles. Essa capacidade de se distanciar dos traços originais de um objeto, esboça de fato a liberdade do novo homem, pois na sua nova condição de produtor de imagens, ele é capaz de transcender o imediato e a realidade atual por um mundo infinito de possibilidades e variedades.

A capacidade imagética do homem, sem dúvida, é uma forma de liberdade, pois imagens precisam ser reproduzidas. Para isso, no ser humano, além da atividade mental, é essencial o aspecto físico para produção das imagens, desse modo, o domínio que o ser humano tem sobre seu corpo torna-se fundamental para a constituição de uma imagem. Nesse sentido, a imagem só se efetiva com o uso e a destreza da mão, aqui a produção da imagem se aproxima da técnica empregada

³⁹ De acordo com Jonas, um artista é capaz de ver melhor uma imagem do que um não-artista, pelo fato de que, o artista ao observar uma obra, ele refaz todo o percurso da produção.

⁴⁰ Para mais detalhes sobre a relação entre imagem e verdade ver apêndice do capítulo 9 da obra *Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*.

pelo *homo faber*, enquanto que a capacidade imaginativa e a liberdade eidética se aproximam do *homo sapiens*. Isso para Jonas é um fato transanimal.

Uma situação humana única: o controle eidético da capacidade de movimento, isto é, da atividade muscular, regido não por esquemas fixos de estímulo e reação, mas sim por uma forma livremente escolhida, interiormente imaginada e propositalmente projetada (PV, 195).

Dessa maneira, o controle da capacidade de movimento unido com a liberdade de execução do indivíduo, possibilita a liberdade do ser humano. Jonas completa: “*Homo pictor*, expressando as duas evidências em uma evidência única visível e indivisível, representa o ponto em que o *homo faber* e o *homo sapiens* se unem – ou mesmo onde eles se comprovam como um e o mesmo ser humano” (PV, 195). Sganzerla completa que: “a produção de imagens e de desenhos representa a grande passagem do estado animal ao humano, porque sua produção não tem um caráter prático, mas abstrato”, e conclui, “a especificidade humana está no *homo pictor*, marcado por essa capacidade livre e criadora” (2012, p. 156). Nosso segundo artefato de reflexão é a ferramenta, esta de certa maneira representa um estágio da transanimalidade muito ligado aos animais, contudo possui certas características de diferenciação pontuais, como as do produtor de imagens.

3.2.2 *Homo faber*: o produtor de ferramentas

A pergunta inicial para nossa análise é: o que é uma ferramenta? Segundo Jonas, “uma ferramenta é um objeto inerte, artificialmente preparado” (PSD, 43). A função da ferramenta é fazer uma mediação entre o sujeito que executa uma ação e o objeto que sofrerá tal ação. O objeto criado para ajudar nessa mediação é construído para uma atividade que possivelmente se repetirá e, portanto, pode ser guardado para que quando a situação exigir, tenhamos o aparelho em mãos. Jonas alerta que, uma pedra ou um pedaço de madeira apesar de servirem como instrumento de mediação momentâneo, não podem ser considerados como ferramenta, pois são utilizados apenas num instante e logo depois descartados.

De acordo com Oliveira, “a ferramenta é algo elaborado para determinado fim a partir de um gesto produtivo livre” (2016, p. 8). Ao mesmo tempo, a produção de uma ferramenta é diversa, ou seja, é capaz de atender uma série de finalidades

sempre novas. Dessa forma, o *homo faber* ao criar seus instrumentos de medição com o mundo, busca se aproximar dele e, ao mesmo tempo, começa a entendê-lo.

A ferramenta, em outras palavras, é uma mediação do homem com a sua mundaneidade: como ser de carências, o homem satisfaz suas faltas de forma artificialmente mediada através das ferramentas que inventa no negócio com a vida exterior (OLIVEIRA, 2016, p. 9).

A ferramenta, como criação humana, não pode ser relacionada com alguma função orgânica, nem alguma programação biológica⁴¹. Na construção da ferramenta a artificialidade é fundamental, uma vez que revela a liberdade do ser humano que a produz. Essa liberdade já contém no ser humano algo de eidético desde a preparação para produzir uma ferramenta, de acordo com Jonas, “a reprodução pressupõe a força eidética da imaginação e o controle eidético da mão” (PSD, 44), ou seja, são duas predisposições que o homem tem para produzir uma ferramenta.

O homem controla a ferramenta de acordo com suas necessidades básicas, usando-a como instrumento de mediação com o mundo. Portanto, “trata-se, assim, de um meio absolutamente artificial criado para o benefício do ser humano” (OLIVEIRA, 2016, p. 8). O homem usuário de ferramentas ao passo que se distancia dos animais devido a sua capacidade de criação e o uso do instrumento que cria, está muito próximo a esses seres vivos, pois a maioria desses instrumentos criados, principalmente no período antigo, estavam estritamente ligados a sua sobrevivência. Além do fato de que, apenas por usar ferramentas, o homem não possa ser considerado um *homo sapiens*, ou seja, um indivíduo capaz de relacionar ciência e conhecimento.

Oliveira em um artigo intitulado *O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico* chama a atenção para uma capacidade humana que pode servir para unir o *homo faber* ao *homo pictor*, ainda que em sentido embrionário. O ser humano, antes de produzir uma ferramenta, recorre ao planejamento, ou seja, uma forma de antever quais são suas necessidades e como se adequar a elas, para que o instrumento criado possa satisfazer suas necessidades. “Tal capacidade de planejamento liga a atividade eidética da imaginação [com a capacidade de

⁴¹ Jonas cita o exemplo da teia de aranha que por mais artificial que seja, não pode ser chamada de ferramenta, pois sua construção não está relacionada com o artificial, é antes uma criação natural da espécie. O mesmo acontece com os pássaros, que constroem suas casas não por intenção, mas por necessidade de sobrevivência (natural).

execução do *homo faber*], ainda em sentido embrionário se comparada à atividade de criação de imagem do *homo pictor*” (OLIVEIRA, 2016, p. 9).

Precisamos apontar algumas características da ferramenta que Jonas sinaliza em sua obra, para que possamos melhor delimitar o que é uma ferramenta. O autor caracteriza a ferramenta como: “um objeto artificialmente dividido, e inerte, interpolado como um meio entre a ação do órgão corporal (usualmente a mão) e o objeto extra corporal da ação. É dada uma forma permanente para o uso recorrente e pode ser desprezada na prontidão para o seu uso” (JONAS *apud* LOPES, 2014, p. 281). É notável que, para o pensador alemão, quando nos referimos à ferramenta estamos falando de um objeto criado de maneira intencional, friamente calculado e preparado para ser usado para um fim estabelecido. De acordo com a necessidade do seu criador, a ferramenta recebe formas e adequações distintas, que devem responder unicamente ao objetivo que foi criada. Portanto, uma ferramenta é criada para ser útil.

Outra característica que mencionamos acima, e que merece ser retomada é o fato de que a ferramenta não esteja ligada ao fator orgânico do ser humano. Assim descreve Jonas: “A ferramenta é um artifício humano em virtude de não ter em si mesmo nada a ver com o homem. Ela nem emerge de qualquer função orgânica e nem está sujeito a qualquer programação biológica” (PSD, 43). O autor reconhece que o processo de produção de uma ferramenta é de certa maneira simples e não requer um arsenal de ferramentas secundárias para a confecção de uma nova ferramenta.

A produção de ferramentas ligadas ao campo biológico, como por exemplo, a construção de ninhos e teias de aranha, não possui o que é essencial para Jonas na produção de uma ferramenta, que é a inteligência e a inventividade próprias do ser humano. Aqui o que se torna essencial para a inorganicidade da ferramenta é a liberdade eidética da imaginação.

O meio artificial, por ser diferente do orgânico, é a outra face da *liberdade* para sua invenção. Por mais que ela [ferramenta] participe de tentativas inseguras e descobertas felizes, [ela] a final de contas contém um elemento eidético. A forma presente na imaginação se impõe a matéria, num modelo eficaz de reprodução e a multiplicação do mesmo (PSD, 43-44).

Portanto, a inorganicidade e a liberdade são essenciais para compreendermos a artificialidade da ferramenta, enquanto um objeto que caracteriza

o transanimal do ser humano. Como já apresentamos as características do *homo pictor*, é necessário estabelecermos algumas relações entre esses dois personagens, que simbolizam na visão de Jonas, o início da transanimalidade do ser humano. A princípio devemos chamar a atenção para a: artificialidade e a liberdade eidética da imaginação, uma vez que, essas duas características constituem um grau de mundaneidade que distancia o homem dos demais seres vivos.

Mas, por que a ferramenta é considerada por Jonas como algo mais primitivo, ainda muito ligado ao aspecto animal? Enquanto as ferramentas utilizadas pelos animais estão ligados a sua sobrevivência, portanto, relacionados a fatos vitais como nutrição, reprodução, entre outros, a imagem não possui nenhuma relação biológica direta. Se as ferramentas são instrumentos criados que atendem a utilidade e dispostos a uma finalidade, a produção imagética criada pelo homem não tem nenhuma utilidade biológica ou fisiológica, trata-se de um objeto, do ponto de vista material, inútil⁴². Também não queremos desmerecer a capacidade animal de representar uma imagem, o distanciamento está na relação do ser humano com o seu ambiente criado, ou seja, enquanto que o ser humano poderá reconhecer facilmente uma representação por mais simples e primitiva, o animal não terá a mesma relação e reconhecimento do objeto criado. Para reconhecer tal representação imagética, o animal precisaria desenvolver outra característica, que iremos detalhar nas próximas páginas, ligadas ao *homo sapiens*.

3.2.3 *Homo sapiens*: a liberdade da razão

Passamos ao último artefato analisado por Jonas no que concerne a sua diferenciação antropológica que marca a transanimalidade do homem. A tumba representa o completo rompimento do ser humano com os animais, ela está à frente dos artefatos da ferramenta e da imagem. Sem dúvida, a tumba é uma característica exclusivamente humana, pois é fato que nenhum animal enterra seus mortos, nem prestam cultos a eles. Mas, essa característica contempla outra relação do ser humano com os mortos. As crenças praticadas ao longo da história, revelam que

⁴² Vale ressaltar que quando nos referimos que a imagem não possui nenhuma utilidade biológica, estamos nos referindo ao sentido instrumental, ou seja, contrário a ferramenta que é um artefato meramente utilitário.

além do aspecto físico da morte, há superioridade e desejo de superação da nossa finitude.

Com a criação da tumba, nasce junto com o ser humano a racionalidade, esta característica é o passo adiante do homem em relação à natureza. Se ela representa uma tentativa de superação da nossa finitude em direção ao invisível, também representa uma superação do sensível rumo ao suprassensível. Como o ser humano é o único ser vivo capaz de reconhecer a morte, ou seja, sabe que é um ser para a morte, que vai morrer, este homem também é capaz de meditar sobre sua existência, tanto tentando buscar respostas para o que pode acontecer, como refletir sobre sua existência presente. Jonas completa:

Nas tumbas se cristaliza a pergunta: De onde venho, para onde vou? E, finalmente: estou além do que faço e experimento? Assim surge a *reflexão* como novo modo de mediação, mais além da ferramenta e da imagem. Não só a relação com o mundo é mediata para o ser humano, também é para consigo mesmo (PSD, 51).

Como podemos notar de acordo com as palavras de Jonas, a tumba é o símbolo do nascimento da autorreflexão do homem a partir da consciência de sua finitude como parte de seu destino. Esse artefato marca também o início de uma série de especulações filosóficas sobre quem é o ser humano, presente em toda tradição ocidental, desde o período da filosofia grega.

Outra constatação importante para este artefato, é que de acordo com Jonas “dos túmulos se levanta a metafísica” (PSD, 51). O culto que prestamos a nossos antepassados mantém uma sucessividade das gerações, nos permite guardar uma memória ao longo do tempo e, com isso, meditar sobre o eterno. Aqui, ao contrário dos dois artefatos anteriores, a tumba representa uma transição além da mediaticidade entre mundo, homem e natureza. Esse distanciamento e superação da mediaticidade, graças à reflexão provocada pela tumba, alcançam o cume da escala evolutiva do fenômeno da vida que traçamos no início do capítulo. Aqui se complementa o verdadeiro sentido do transanimal.

Com esse novo artefato, o homem dá um passo adiante na evolução orgânica e encontra o novo tipo de mediação que lhe é própria. A liberdade condicionada ao *homo sapiens* permite ao indivíduo dar um passo além da possibilidade de transformar o mundo em um objeto disponível para seu uso, e permite que tal objetivação se volte para o próprio sujeito (cf. LOPES, 2014, p. 291). Esse voltar do

próprio sujeito é a capacidade que o ser humano tem de refletir sobre sua própria existência: “aí a distância se expressa em um tipo de relação sempre mais auto-mediatizada, onde as coisas estão sempre em relação a ele, o Eu, onde precisam ser trazidas por ele em “atos de intencionalidade eidética”, o que de outro modo poderíamos dizer: o conhecimento passa pela consciência” (LOPES, 2014, p. 291).

A característica fundamental nesse processo reflexivo do homem está no fato que de, ao desenhar um animal e o caçador em uma caverna e voltar a ela posteriormente para contemplá-la, mesmo não entendendo perfeitamente os escritos, é capaz de afirmar a presença do Eu naquelas paredes. Jonas afirma, em *The Phenomenon of life*, que o homem, após experimentar e julgar uma imagem que o convém, vive essa ideia e não a abandona (cf. PV, 208). Nas palavras de Jonas, a representação imagética é fundamental para entendermos a transição entre o *homo pictor* e o *homo sapiens*, assim como um artefato complementa o outro.

Surge o ser humano em seu pleno sentido, quando ele, que desenhou o touro e o próprio caçador, volta-se para ter sob sua mira a imagem não representável de sua própria conduta e estado de alma. Superando a distância deste olhar de admiração, de busca e de comparação, ele se constitui o novo ser chamado “Eu” (PV, 208).

O homem, como auge da reflexão da biologia filosófica de Jonas, se destaca como um ser que é capaz de possuir a si mesmo, graças a sua capacidade de reflexão e auto-objetivação sobre a sua morte, sobre sua condição mortal. O ser humano tem um alto preço a pagar, ou seja, ao passo que suas capacidades cognitivas e sensoriais se desenvolvem, ele torna-se o ser vivo com maior exposição ao sofrimento e ao risco⁴³. Essa relação de risco envolve tanto a relação do homem consigo mesmo, como a relação do homem com a natureza (mundo), que segundo Jonas, tornaram problemas sempre em debate, pois buscam encontrar respostas para seus dramas existenciais.

⁴³ Jonas destaca que esse fato se torna mais emblemático pelo fato do homem ser o único ser vivo que conhece o significado da palavra desespero, que o autor destaca como ambiguidade do eu. Do mesmo modo, podemos ainda citar o suicídio como “privilégio” deste ser vivo, ou seja, queremos mostrar que o homem, por meio de sua capacidade intelectual pode se tornar objeto de si mesmo. Assim fala Jonas sobre o desespero, conseqüentemente o suicídio: “No abismo aberto por essa confrontação do eu consigo mesmo, as maiores alturas e as mais profundas tristezas da experiência humana encontram seu lugar” (JONAS *apud* LOPES, 2014, p. 292). Ainda na obra *The Phenomenon of life*, o autor completa: “A palavra desespero leva o contexto a vibrar com a divisão do eu, que com a profundidade do fosso sujeito-objeto emergiu para a interioridade do próprio sujeito, e que faz dele a testemunha trêmula de uma relação a ser sempre novamente transmitida, em vez de objeto de posse imediata. O suicídio, este privilégio exclusivo do ser humano, demonstra o grau extremo em que o ser humano pode tornar-se objeto de si mesmo” (PV, 209).

Sabendo de sua mortalidade, ele não pode viver como um ser humano sem uma compreensão sobre si mesmo, que em si mesma de modo algum é auto-compreensão absoluta, mas o resultado vacilante de especulação. Do Eu individual estas especulações se expandem necessariamente para o todo do ser, no qual ele se encontra situado. Portanto, das tumbas se levanta a metafísica. Mas também a história enquanto memória do passado, tal como o mostra antes de tudo o culto aos antepassados. A preservação do vínculo com eles amplia o 'agora' transitório da simples existência com a continuidade da sucessão de gerações, e a memória do temporal torna-se tão supra-pessoal como a meditação sobre o eterno. Em ambos os aspectos a consciência se distancia de si mesma, e só assim descobre a si mesmo, abandonando ainda mais sua imediatez (PSD, 51-52).

A sepultura torna-se a maior expressão de concretude que a metafísica pode representar ao homem. Nela a imagem do homem faz a experiência do eterno, “como tal é a expressão da experiência mais elevada do homem” (LOPES, 2014, p. 294). Desta forma, diante dos três artefatos elencados por Jonas, podemos mostrar como o autor entende a vida, ou seja, “como um processo contínuo de ampliação de capacidades e possibilidades” (OLIVEIRA, 2011, p. 150).

É através da ferramenta, da imagem e da tumba que o homem se mostra como um ser transanimal em relação ao mundo. Diante de todas as características elencadas, Oliveira assim define o conceito de transanimalidade.

O conceito de transanimalidade, assim, evoca a perspectiva de religamento do homem no processo evolutivo da vida e ao mesmo tempo não prescinde de sua característica própria, pela qual ele, em nome da grande liberdade que usufrui, tem também o maior dos riscos (o de destruição de sua própria vida e da vida dos demais seres), fato que lhe impõe a maior das responsabilidades (OLIVEIRA, 2011, p. 150).

Daqui podemos extrair uma nova reflexão que tal conceito faz emergir da filosofia de Jonas. Se o ser humano é o único ser vivo capaz de refletir sobre sua morte e, conseqüentemente, sobre sua existência, ao tomar consciência de si, o homem torna-se agente da responsabilidade, capaz de reconhecer os demais seres vivos e refletir sobre sua ação no meio ambiente. Isso porque “da liberdade natural nasce a liberdade reflexiva e ela remete à liberdade moral” (OLIVEIRA, 2011, p. 150).

Do homem usuário de ferramentas, para o homem desenhista até o homem que sabe que vai morrer desenvolvem-se graus diferenciados daquela mesma liberdade que começou no metabolismo. E chegou a capacidade reflexiva e mesmo à moralidade. A transanimalidade do homem é, pois, marcada por essa evolução da

liberdade. O problema é quando essa liberdade e essa capacidade de reflexão sobre si e sobre a natureza tornam esse ser humano objeto de sua própria invenção.

Jonas chama a atenção para algumas consequências que a alta capacidade do homem em criar e inventar, movidas pelo desejo de melhoria, através do uso da técnica representa ao ser humano. Deste desejo nascem riscos que ameaçam, tanto a integridade do ser humano como a vida no planeta. Ele trata esse problema como um retrocesso ao *homo faber*.

O autor alemão dedica boa parte dos seus estudos sobre o tema da técnica⁴⁴, principalmente aos riscos eminentes que tal tema traz ao âmbito da vida no cenário contemporâneo. Com o ensejo de transformar o mundo e manipular a vida, a técnica cresceu de maneira exponencial, principalmente no século XX.

No desenvolvimento desse trabalho, apontamos as principais características do fenômeno da vida para, no fim, diferenciarmos o homem dos demais seres vivos, sem negar sua animalidade e sua inserção na natureza, e mostramos que a técnica é um dos artefatos que constituem essa diferenciação. Na continuidade de suas pesquisas, principalmente em *Técnica, medicina e ética*, Jonas aponta para o problema da redefinição, edição ou melhoria da vida em geral, como tarefa da técnica e analisa os riscos éticos desses procedimentos, que transformaram o homem de um sujeito em um objeto (ou até mesmo em um artefato) técnico. Tal debate inclui, portanto, uma tentativa de reforma da vida em geral, tal como ela foi apresentada ao longo desse trabalho que, dados os seus limites didáticos, não alcançará tal temática, a qual permanecerá como um desafio para pesquisas futuras.

⁴⁴ Tal fato pode ser verificado em algumas obras de Jonas que tem como títulos o termo técnica ou algo que corresponda a tal termo: “O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica” de 1979, “Técnica, Medicina e Ética” de 1985 e “Ensaio filosófico: do credo antigo ao homem tecnológico” de 1974, entre outros artigos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho procuramos analisar as características da biologia filosófica de Hans Jonas e demonstrar como a partir delas o autor propõe uma nova interpretação do fenômeno da vida. Diante de tal objetivo retomemos os temas tratados ao longo de cada capítulo como forma de síntese para mostrar o que conseguimos e o que ficou em aberto para novas discussões.

No primeiro capítulo, procuramos apresentar a novidade da reflexão filosófica de Jonas e sua proposta de reinterpretação do fenômeno vida. Para isso, contextualizamos sua obra e o momento na qual é despertado o interesse de Jonas acerca da reflexão sobre a vida. Foi durante a Segunda Guerra Mundial que o autor escreveu cartas a sua esposa contando a sua experiência diante das atrocidades que o mesmo presenciava. Ali o autor percebeu a fragilidade e o risco que ameaçava a vida. Nossa primeira tarefa foi diferenciar algumas expressões que não devem ser confundidas com a expressão biologia filosófica. Enquanto uma biologia científica se preocupa apenas com questões físicas e objetivas, a biologia filosófica se debruça sobre aspectos materiais e psíquicos que complementam o ser vivo, formando uma unidade psicofísica do organismo.

Em um segundo momento da análise, ainda no primeiro capítulo, procuramos mostrar como o problema da vida foi interpretado ao longo da história, principalmente a partir do dualismo. Os movimentos gnósticos foram os primeiros a lançar uma reflexão dualista no campo teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e moral. Sobre esses campos surgem uma série de expressões que influenciaram tanto o niilismo moderno como o existencialismo contemporâneo e que foram resumidas por Jonas na ideia de um *princípio gnóstico*, cuja expressão é o sentimento de estrangeirismo do homem diante do mundo.

Ainda sobre o problema da vida ao longo da história do pensamento ocidental, destacamos e diferenciamos os conceitos de panvitalismo primitivo e pan-mecanicismo moderno: enquanto no primeiro a vida era a regra do mundo e a morte era o enigma a ser desvendado, no segundo, a vida tornou-se o enigma e a matéria inerte a regra do universo. Ambos os momentos, a fim de resolver o impasse sobre o que seria a vida, afirmavam ora a vida ora a morte como estados momentâneos na qual a vida se encontrava, no qual no momento certo retornariam ao seu estado original.

Os monismos pós-dualistas representados pelo materialismo e pelo idealismo moderno foram mais radicais quando tentaram afirmar o que é a vida, pois a reduziram ou a uma unidade extensa ou a uma unidade espiritual. Enquanto para o materialismo o aspecto psíquico era o desafio para se afirmar a vida, para o idealismo a corporeidade, ou seja, o corpo como extensão, era o obstáculo a ser superado. A teoria darwinista foi a que mais se aproximou de sua biologia filosófica, pois por meio dela a natureza recebeu certa importância metafísica, destituindo o homem de sua posição privilegiada em relação às demais formas vivas. A partir disso, buscamos evidenciar aquilo que Jonas chamou de monismo integral, ou seja, uma forma de analisar a vida como um sendo um organismo, no qual tanto matéria quanto espírito sejam capazes de se comunicar. Por mim, demonstramos que Jonas nega o dualismo moderno, mas não nega a dualidade que a vida carrega consigo.

No segundo capítulo, procuramos evidenciar os conceitos de liberdade e metabolismo, como sendo as principais marcas dessa nova análise ontológica proposta por Jonas sobre o fenômeno da vida. Jonas entende que no reino da vida existe uma sucessão de níveis e disposições que são articulados pela liberdade. O autor elabora uma escala de desenvolvimento e funções que começa no metabolismo, passa pelo movimento, pela percepção, sensação e emoção, e chega à imaginação, à arte e ao conceito. Todos esses estágios têm como fio condutor a liberdade. Foi através dela que a matéria deu o primeiro passo rumo à forma viva, por isso, ela já se encontra mesmo nas estruturas mais simples na qual a vida se manifesta.

Vimos que junto com a liberdade ocorre já a necessidade, na medida em que a vida, ao se libertar da matéria inerte, que é sua contradição, fez com que o risco de não existir passasse a fazer parte de sua constituição. Por isso, a vida deve se afirmar constantemente rumo a novos desafios, caminhos que não são sempre marcados pelo êxito, mas pelo risco de ameaça e morte. A fim de melhor definirmos o que é a liberdade diferenciamos a identidade que um organismo possui de entidades puramente físicas. Feito isso, a partir da expressão “só a vida pode conhecer a vida” vimos que o Deus matemático de Jeans não teria condições de conhecer a vida, pois o mesmo não é possuidor de tal fenômeno, já que a vida passa a ser entendida como uma atividade incessante, na qual não podemos prever seus resultados, o que não ocorre com objetos matemáticos e físicos, onde a previsibilidade é possível.

Para Jonas o primeiro grau de liberdade na qual originou a vida é o metabolismo e é graças a ele que a forma viva pode se libertar. Podemos encontrar o metabolismo mesmo nas formas mais simples de um ser vivo, como é o caso das amebas. Evidenciamos que, para o autor, o metabolismo que um ser vivo realiza não pode ser simplesmente entendido como um processo de troca de matéria entre o corpo e o ambiente, pois se trata de um constante vir a ser, que modela e modifica constantemente o próprio ser vivo. A troca de matéria com o meio ambiente além de necessária para a preservação da vida, faz parte de sua auto-constituição. Isso significa que o ser vivo nunca é o mesmo materialmente, pois ele se transforma a cada troca material que faz com o ambiente no qual vive.

No terceiro capítulo discutimos as características da escala de desenvolvimento da vida mencionadas no segundo capítulo e vimos que, quanto mais o ser vivo é capaz de se individualizar, mais cresce sua liberdade, conseqüentemente maior o risco e a ameaça. Fizemos a distinção entre as características dos vegetais para com os animais e a diferença dos animais para com o ser humano. Primeiramente apresentamos os graus do movimento, da percepção e da emoção, os quais tanto o vegetal como o animal são possuidores. Mencionamos que o principal aspecto nesses dois grupos é o caráter da mediaticidade e que a principal diferença entre eles é que enquanto a planta tem a sua disposição todos os nutrientes necessários para sua sobrevivência, o animal precisa percorrer, perceber e agir para manter sua sobrevivência, ora como caça ora como predador. Isso torna sua existência mais ameaçada pelo risco de ser devorado, mas ao mesmo tempo ele goza de uma liberdade maior em relação aos vegetais, pois não está preso a atividades metabólicas que o ambiente lhe oferece.

Por fim, analisamos o conceito de transanimalidade, ou seja, o modo como Jonas, por meio desse conceito, religou definitivamente o homem com a natureza, tornando-o o ser vivo com maior liberdade e, portanto, com mais riscos. Para legitimar a sua posição o autor buscou características visíveis da produção humana, presentes desde as civilizações primitivas e inconfundíveis (pois não podem ser atribuídas a nenhum outro ser vivo), são elas: a ferramenta, a imagem e a tumba. Todas elas representam processos de diferenciação do homem em relação aos animais, mas ao mesmo tempo em que há distanciamento, por meio delas Jonas demonstra como o homem é um ser pertencente a natureza.

Nossa primeira análise sobre esses artefatos se dirigiu à imagem. Foi através do *homo pictor* que ocorreu o completo rompimento entre homem e animal, com esse artefato o homem deixa a mediaticidade e se dirige ao imediato, ao transcendente. Por isso, analisamos várias características da imagem como a simultaneidade da visão, sua neutralização e a distância espacial, além de outras propriedades que são atribuídas unicamente à visão. O segundo artefato analisado foi a ferramenta, através da atividade do *homo faber*, o ser humano ainda interage com o meio ambiente ao produzir seus instrumentos, precisamos lembrar que são meios artificiais que o homem tem a sua disposição. Por fim, analisamos a tumba, por meio da qual o homem tenta superar a sua finitude através do culto aos mortos. O ser humano é o único ser vivo capaz de reconhecer sua morte e, portanto, como consequência disso, pode meditar sobre sua existência. Aqui encontramos a máxima “dos túmulos se levanta a metafísica”.

Por fim, analisamos, ainda no terceiro capítulo, algumas implicações no que diz respeito ao uso que o homem faz da sua razão em relação a técnica. Se a técnica, ou seja, a capacidade do homem em criar ferramentas e desenvolver meios que garantem a sua sobrevivência e de sua espécie foi um princípio da emancipação do homem em relação aos animais, o problema aparece quando esse uso tecnológico se volta contra o próprio ser humano, tornando um escravo de sua própria criação. Apresentamos três projetos tecnológicos que ameaçam a integridade do homem e comprometem a vida das gerações futuras, são: a busca pelo prolongamento da vida, o controle de comportamento e a manipulação genética. Todos eles buscam o sucesso que a técnica pode oferecer e desprezam os riscos e ameaças que eles podem trazer.

Diante dessa explanação algumas questões ficaram abertas ou não foram aprofundadas. Para não nos desviarmos do nosso objetivo optamos, por exemplo, por não mencionar a influência que Heidegger teve tanto na formação como na elaboração de uma nova ontologia que Jonas propôs para interpretar o fenômeno da vida. Além disso, uma das constatações que recaem sobre o tema da biologia filosófica e sobre a escala de desenvolvimento da vida é o modo como Jonas divide e trata alguns seres que não mencionamos ao longo do trabalho, como é o caso do vírus e de alguns protozoários. Jonas não define claramente se estes seres são seres vivos ou não. O autor apenas menciona que o metabolismo é a camada essencial para que ocorra a vida, então seria necessário perguntar como relacionar

o vírus na escala da evolutiva da vida quando o mesmo não se encontrar em um hospedeiro. Outro ponto que nos chama a atenção ainda sobre essa escala da vida, é o modo como Jonas divide os seres vivos em vegetais, animais e seres humanos – novamente se os vírus forem enquadrados como seres vivos, não sabemos em qual dessas três divisões os mesmos se encontram.

Por fim, nossa última reflexão se refere ao alerta que a filosofia de Jonas lança sobre os problemas tecnológicos e éticos que nascem das tentativas contemporâneas de remodelagem do ser humano e do mundo ao redor. De maneira breve tratamos de alguns problemas que a tecnologia causa quando usa o ser humano como experimento. A aposta pelo sucesso não pode ultrapassar os riscos e os males que a técnica pode trazer tanto às gerações futuras como ao ser humano, além da ameaça eminente de extinção de toda a natureza. Pensar o transhumanismo como sendo um melhoramento do homem atual, por exemplo, é tarefa para uma nova ética que deve se fundamentar no princípio responsabilidade.

Por fim, devemos reconhecer que a presente dissertação tratou do modo como Jonas pensa a vida como afirmação do ser, não apenas do homem, mas da natureza como um todo. Como vimos, Jonas buscou recolocar o homem na natureza, tornando-o um ser responsável por si e pela própria natureza, uma vez que ele é o principal agente da responsabilidade e possui a maior liberdade. É justamente por isso que, do ponto de vista ético, ele deve zelar e cuidar dos demais seres vivos que habitam esse planeta.

REFERÊNCIAS

BECCHI, P. **La vulnerabilità della vita**: contributi su Hans Jonas. Napoli: La Scuola di Pitagora Editrice, 2008.

COMÍN, I. G. “Introducción a la edición española”. In: **Hans Jonas**: poder o impotência de la subjetividad. Tradução de Illana Giner Comin. Coleção pensamento Contemporâneo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005, p.13-70.

DEPRÉ, O. **Hans Jonas**. Paris: Ellipses Édition, 2003.

FONSECA, F. S. G. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. 2009. 468f. Tese (doutorado) – Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

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

FROGNEUX, N. 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. par Christian Arnsperger, revue et présentée par Nathalie Frogneux. Paris: Cerf, 2000, p. 9-24.

JONAS, H. **Matéria, espírito e criação**: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, H. **Memorias**. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Editorial Losada, 2005.

JONAS, H. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**, Natal, v. 16, n.25, jan.-jun./2009, p. 265-281. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

JONAS, H. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

JONAS, H. **Philosophical Essays**: From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974.

JONAS, H. **Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do princípio responsabilidade.** Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, H. **The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology.** New York: Harper & Row, 1966.

LOPES, W. E. S. **Hans Jonas e a diferença antropológica: uma leitura da biologia filosófica.** 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

OLIVEIRA, J. A transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas.** São Paulo: Editora São Camilo, 2011.

OLIVEIRA, J. **Compreender Hans Jonas.** Petrópolis: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, J. O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotécnica. **Problemata**, Paraíba, v. 4, nº 2, p. 13-38, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/issue/current>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

OLIVEIRA, J. O homo faber: de usuário de ferramentas a objeto tecnológico. **Educação e Filosofia** (UFU. Impresso), 2016.

OLIVEIRA, J.; MORETTO, G.; SGANZERLA, A. **Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas.** São Paulo: Paulus, 2015.

POMMIER, E. **Ontologie de la vie et étique de la responsabilité selon Hans Jonas.** Paris: Librairie philosophique J, Vrin, 2013.

SANTOS, R.; OLIVEIRA, J.; ZANCANARO, L. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas.** São Paulo: São Camilo, 2011.

SGANZERLA, A. **Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral.** 2012. 272f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, 2012.

THACKER, E. Biophilosophy for the 21st Century. In: KROKER, Arthur and KROKER, Marilouise (Eds.). **Critical Digital Studies: a reader.** Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2008, p. 131-142.

TIBALDEO, R. F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno Studio sulla genesi e Il significato di "organismo e liberta".** Milão: Mimesis Itenerari filosofici, 2009.

VARELA, F. **El Fenomeno de la vida.** Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2010.