

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLAS DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO SÉRGIO GUIMARÃES PINTO

**DO *AGIR* AO *SER*: SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE NA
BIOLOGIA FILOSÓFICA DE HANS JONAS**

CURITIBA

2018

PAULO SÉRGIO GUIMARÃES PINTO

**DO *AGIR* AO *SER*: SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE NA
BIOLOGIA FILOSÓFICA DE HANS JONAS**

Tese apresentada, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Jelson R. de Oliveira

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

Guimarães, Paulo Sergio
G963a Do agir ao ser: sobre o conceito de liberdade na biologia filosófica de Hans
2018 Jonas / Paulo Sergio Guimarães Pinto ; orientador: Jelson R. de Oliveira. –
2018.
207 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2018
Bibliografia: f. 202-207

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

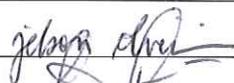
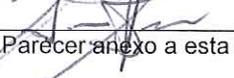
CDD 20. ed. – 174.9574

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 22
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Paulo Sergio Guimarães Pinto

Aos dez dias do mês de agosto de dois mil e dezoito, às catorze horas na sala de defesa no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Paulo Sergio Guimarães Pinto** intitulada: DO AGIR AO SER: SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE NA BIOLOGIA FILOSÓFICA DE HANS JONAS. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Anor Sganzerla, Dr. Antonio José Romera Valverde, Dr. Helder Bueno Aires de Carvalho e Dr. Robinson dos Santos. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à argüição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorgou ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 10 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Os avaliadores professores doutores Antonio José Romera Valverde, Dr. Helder Bueno Aires de Carvalho e Dr. Robinson dos Santos, participaram da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e conceitos, conforme os termos em anexo.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Anor Sganzerla – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde – PUC/SP		Parecer anexo a esta ata	10,0
Prof. Dr. Helder Bueno Aires de Carvalho – UFPI		Parecer anexo a esta ata	9,5
Prof. Dr. Robinson dos Santos – UFPel		Parecer anexo a esta ata	9,5
MÉDIA FINAL	9,7	CONCEITO	A


Prof. Dr. Jelson Oliveira

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pelo dom da vida, do chamado ao conhecimento que possibilitou a construção deste trabalho.

Agradeço a toda minha família, sobretudo, aos meus pais Benedito Silveira Pinto e Terezinha Silveira Pinto que me deram apoio nesta caminhada.

Agradeço a minha esposa Ana Paula e a minha filha Sofia pelo companheirismo, inspiração e motivação ao longo da construção deste trabalho.

Agradeço ao Professor Dr. Jelson Oliveira que se dispôs a me acompanhar, ao longo desta caminhada, orientando-me e auxiliando-me para que este trabalho se tornasse realidade.

*“A vida só pode ser conhecida pela vida”
(Hans Jonas)*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A CRÍTICA DE HANS JONAS À ONTOLOGIA TRADICIONAL.....	23
1.1. DO PANVITALISMO AO PAN-MECANICISMO.....	24
1.1.1. Panvitalismo.....	25
1.1.2. Pan-mecanicismo.....	29
1.2. A CRÍTICA DE HANS JONAS AO DUALISMO CARTESIANO.....	34
1.3. A CRÍTICA DE HANS JONAS AO PÓS-DUALISMO	39
1.3.1. O monismo idealista.....	40
1.3.2. O monismo materialista.....	44
1.3.2.1. A crítica ao darwinismo.....	48
1.3.2.2. A crítica ao niilismo existencialista.....	59
2 A LIBERDADE NO ÂMBITO DO AGIR.....	72
2.1. PROBLEMA DA LIBERDADE NA <i>POLIS</i> GREGA.	75
2.2. O HELENISMO E A RELAÇÃO ENTRE OCIDENTE E O ORIENTE.	82
2.3. O PROBLEMA DA LIBERDADE NO ESTOICISMO.	84
2.4. O PROBLEMA DA LIBERDADE NO JUDAÍSMO.	94
2.5. O PROBLEMA DA LIBERDADE NO CRISTIANISMO.....	98
2.5.1. Liberdade: do estoicismo para o cristianismo.....	99
2.5.2. Agostinho e o problema de liberdade.....	101
2.5.3. O problema da liberdade e a controversa Pelagiana	112
3 A REVOLUÇÃO ONTOLÓGICA.....	122
3.1. O MONISMO INTEGRAL	126
3.2. A INFLUÊNCIA DE SPINOZA.....	130

3.3. A APLICAÇÃO DO CONCEITO DE 'SISTEMAS' AOS SERES VIVOS	137
3.4. A RETOMADA DA TELEOLOGIA	142
3.4.1. O antropomorfismo crítico.....	149
3.4.2 Deus não é um matemático.....	151
4 A LIBERDADE NO ÂMBITO DO SER	156
4.1 INTERIORIDADE: <i>A liberdade como princípio de unicidade da vida</i>	159
4.1.1 Metabolismo <i>versus</i> combustão.....	162
4.2 A LIBERDADE DIALÉTICA.....	167
4.2.1 Liberdade, independência (autonomia)	168
4.2.2 Liberdade e necessidade.....	170
4.3 MEDIATEZ E A SEQUÊNCIA PROGRESSIVA DA LIBERDADE.....	175
4.4 O LUGAR E A FUNÇÃO DO SER HUMANO NA SEQUÊNCIA PROGRESSIVA DA LIBERDADE.....	183
CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS.....	202

LISTA DE ABREVIATURAS

- ApL** *Agostino e il problema paolino della Libertà (2007)*
- PE** *Ensaio Filosóficos (2017)*
- RG** *La religión gnótica (2003)*
- M** *Memorias (2005)*
- MEC** *Matéria, espírito e criação (2010)*
- PR** *O Princípio Responsabilidade: ensaio para uma civilização tecnológica (2006)*
- PV** *O Princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica (2004)*
- PhE** *Philosophical essays (1974)*
- PSD** *Pensar sobre dios y outros ensayos (2012)*
- PL** *Problemi di Libertà (2010)*
- PhL** *The Phenomenon of Life (1966: foi utilizada a edição de 2001)*
- TME** *Técnica, Medicina e Ética: Sobre a prática do princípio responsabilidade (2013)*

RESUMO

O objetivo dessa tese é examinar a importância do conceito de liberdade na filosofia de Hans Jonas, como um fio condutor para fundamentar uma nova compreensão da vida. Trata-se de um tema ao qual Jonas se dedicou desde suas primeiras obras sobre os movimentos gnósticos até as reflexões sobre as bases de uma nova ética para a civilização tecnológica. Na releitura proposta por Jonas a respeito da noção de liberdade, destaca-se a ideia de que ela não é um privilégio humano, ou seja, para o autor, tal conceito pode ser reconhecido nas formas mais elementares de vida, a começar pelo metabolismo, estendendo-se por meio da sensação, da percepção e da mobilidade, até a racionalidade. Assim, a hipótese de Jonas é ampliar a noção de liberdade entendendo a vida como um fenômeno evolutivo, no qual, em todos os níveis, existe a manifestação de uma liberdade necessária, a qual se revela como autoafirmação da vida em sua vulnerabilidade. Nesse sentido, o conceito de liberdade tem uma importância primordial na biologia filosófica de Jonas, isso porque ela é entendida como um conceito que permite unificar e sistematizar a interpretação da vida e, ao mesmo tempo, mantê-la constantemente acessível e aberta para revisões. Assim, Jonas busca, a partir de uma releitura do conceito de liberdade, a possibilidade de entender a vida como um fenômeno unificado, pois uma nova compreensão desse conceito pode ajudar a contrapor o que ele chama de barreiras antropocêntricas, as quais causam o isolamento do homem em relação ao mundo natural. Para Hans Jonas, a liberdade do organismo, na busca da manutenção e preservação da sua existência, remonta à relação do mundo formal com o mundo material, ou seja, da interioridade com a exterioridade, cuja manifestação é uma transcendência do organismo em relação ao meio. A liberdade é, portanto, um conceito ontologicamente descritivo, como característica inerente de todo ser vivo. Dado que a liberdade aparece já no ser vivo mais primitivo e atinge seu auge na consciência humana, então a subjetividade é sobrelevada em um salto qualitativo, que ocorre a partir da faculdade reflexiva do ser humano, compreendido como um resultado do progresso que liga o primitivo ao mais evoluído, vindo a representar, pela consciência e pela busca da verdade, o degrau mais elevado desse desenvolvimento. Assim, Jonas enfatiza que é a própria liberdade de reflexão que coloca o ser humano como responsável pela vida. Ou seja, é justamente por ter o grau mais elevado de liberdade que a humanidade deve optar pela responsabilidade em vista da continuidade da vida.

Palavras-Chave: Hans Jonas. Liberdade. Necessidade. Interioridade. Metabolismo.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to examine the importance of the concept of freedom in Hans Jonas philosophy, as a guiding thread to support a new understanding of life. It is a subject to which Jonas dedicated himself from his first works on the Gnostic movements until the reflections on the bases of a new ethics for the technological civilization. In Jonas's re-reading of the notion of freedom, the idea stands out that it is not a human privilege, that is, for the author, that concept can be recognized in the most elementary forms of life, beginning with metabolism, extending through sensation, perception and mobility, to rationality. Thus, Jonas's hypothesis is to broaden the notion of freedom by understanding life as an evolutionary phenomenon in which, at all levels, there is the manifestation of a necessary freedom, which is revealed as self-assertion of life in its vulnerability. In this sense, the concept of freedom is of paramount importance in Jonas's philosophical biology, because it is understood as a concept that allows to unify and systematize the interpretation of life and, at the same time, to keep it constantly accessible and open for revision. Thus, Jonas seeks, from a re-reading of the concept of freedom, the possibility of understanding life as a unified phenomenon, since a new understanding of this concept can help to counter what he calls anthropocentric barriers, which cause the isolation of the man in relation to the natural world. For Hans Jonas, the freedom of the organism, in the search for the maintenance and preservation of its existence, goes back to the relation of the formal world to the material world, that is, from interiority to exteriority, whose manifestation is a transcendence of the organism towards the environment . Freedom is, therefore, an ontologically descriptive concept, as an inherent characteristic of every living being. Since freedom appears already in the most primitive living being and reaches its peak in the human consciousness, then subjectivity is raised in a qualitative leap that occurs from the reflective faculty of the human being, understood as a result of the progress that binds the primitive to the most evolved, to represent, by the consciousness and the search for truth, the highest step of this development. Thus, Jonas emphasizes that it is the freedom of reflection itself that places the human being as responsible for life. That is, it is precisely for having the highest degree of freedom that humanity must choose responsibility for the continuity of life.

Keywords: Hans Jonas. Freedom. Need. Interiority. Metabolism.

INTRODUÇÃO

Hans Jonas (1903-1993) deixou um legado filosófico de suma importância para a análise de questões contemporâneas, sobretudo, com ênfase em discussões éticas relacionadas ao contexto da civilização tecnológica. O autor tornou-se mais conhecido, no cenário global, quando publicou sua obra *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979). Nesse livro, Jonas parte da tese de que a "tecnologia moderna se converteu em ameaça" (PR, 21) e que as éticas tradicionais não são mais suficientes para orientar o uso dos novos poderes, sem do necessária a formulação de um novo modelo ético baseado no princípio responsabilidade. Com essa tese, ele realiza uma análise descritiva e crítica da forma como a ciência moderna se desenvolveu articulada com os avanços técnicos, principalmente a partir do século XVII, culminando na dimensão inédita dos poderes da biotecnologia.

Para compreender o pensamento de Jonas, partimos da concepção de que, embora seja possível pensar a sua filosofia a partir de três momentos, ela contém uma espécie de unidade, tendo como *leitmotiv* o tema da vida, o qual, como demonstraremos nesse trabalho, deve ser compreendido a partir do tema da *liberdade*. Do ponto de vista didático, seguindo a sugestão de Lore Jonas, no prefácio às *Memorias* (M, 11), a filosofia jonasiana poderia ser dividida em três fases, as quais demonstrariam três preocupações temporais: com o passado (o período das pesquisas sobre a gnose), com o presente (os estudos sobre a vida) e com o futuro (os escritos sobre a ética da responsabilidade). O fio condutor, contudo, desses três momentos seria a preocupação com a vida: a hostilidade em relação à vida por parte dos movimentos gnósticos, a má-compreensão da vida pela ciência moderna e as ameaças à vida oriundas da tecnologia e a necessidade de sua preservação por parte da ética.

Assim, o primeiro momento da produção filosófica do autor ocorreu a partir dos seus estudos sobre o gnosticismo, tema analisado em sua tese de doutorado: *Der Begriff der Gnosis*, defendida em 1928 e parcialmente publicada em 1930¹. Em 1934 é publicada a primeira parte intitulada *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis* e a segunda parte, devido ao advento da guerra, apenas

¹ *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert & Co, Göttingen, 1930.

em 1954, sob o título de *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. No período de elaboração de sua tese, Jonas é influenciado diretamente por seus mestres Rudolf Bultmann, Edmundo Husserl e Martin Heidegger, que orientou a sua tese.

O segundo momento de sua filosofia é marcado pela elaboração de uma biologia filosófica. Esse tema que emerge a partir de sua vivência no cenário da Segunda Guerra Mundial², que ele registrou nas chamadas *Lehrbriefe* ("Cartas Formativas")³ a sua esposa, escritas entre 1944 e 1945. Esses textos foram fundamentais para o início de sua pesquisa sobre o tema da vida, vindo a repercutir diretamente na primeira versão (não publicada) de *Organism and Freedom* (escrita entre 1946-1957) e as duas versões publicadas, *The Phenomenon of Life, Toward a philosophical biology* (1966) e *Organismus und Freiheit* (1973).

² Em 1933, com a tomada de poder pelos nazistas, Jonas, diante das ameaças desse regime, decide fugir para a Palestina. Entre o ano de 1940 e 1945, decide lutar contra Hitler e se alista no exército Britânico. Sua determinação em lutar contra os ideais nazistas é compartilhada em uma de suas cartas no momento em que afirma: "eu fiz um juramento sagrado, uma promessa: não regressarei jamais, a não ser como soldado de um exército invasor" (M, 142). O cenário perturbado pela instabilidade da guerra afastou Jonas do ambiente acadêmico das universidades, mas não das pesquisas, pois mesmo inserido em um ambiente de sombras, medos e incertezas, um espaço de vulnerabilidade da vida, no qual morte e vida se encontram muito próximas, Jonas continuou seus estudos, sobretudo em contato com textos e a teoria evolucionista de Darwin. Esse contexto de guerra, em que a vida é ameaçada de forma direta pela morte, não só a vida individual, mas a vida coletiva (levando em conta as novas tecnologias bélicas, que incluem a bomba atômica e as armas químicas e biológicas) instigou ainda mais o autor na construção de uma teoria em busca da compreensão da vida que se efetivará como uma filosofia do organismo e, ao mesmo tempo, como uma filosofia do espírito, pelas vias de uma biológica filosófica.

³ As 'cartas formativas' ou cartas doutrinárias' (*Lehrbriefe*) escritas no campo de batalha entre 1944 e 1945, para sua esposa Lore, apresentam extrema importância na construção da filosofia biológica de Jonas. Como os elementos centrais da sua revolução ontológica foram desenvolvidos nesse período, pode-se afirmar que essas cartas representam o rascunho da obra que nasceria anos mais tarde como uma série de ensaios sobre o fenômeno da vida: *The Phenomenon of Life*. No prólogo das *Memórias*, sua esposa relata como se desenvolveu o período em que essas cartas foram escritas: "Em sua época militar, longe das bibliotecas, meditou, por motivos evidentes - a mutilação e a morte estavam ao seu redor -, sobre a vida, daí surgiu seu interesse pelas Ciências Naturais. Compreendendo seu desejo, lhe enviei ao campo de batalha bibliografia fundamental sobre Ciências Naturais - Charles Darwin, Aldous Huxley, John Haldane e muitos outros, tudo o que se podia conseguir na Palestina. Os resultados dessas reflexões se concretizaram no princípio em cartas formativas que enviava desde a frente de batalha e que mais tarde deram lugar ao livro *Organismo e Liberdade* o qual, em edições posteriores, passou a se chamar *O princípio Vida*" (M, 10). No capítulo VII das *Memórias*, o próprio autor, ao relatar suas experiências em campo de batalha, faz referência às cartas enviadas para a esposa: "[...] o contato com Lore foi possível durante muitos meses por cartas. Escrevia duas classes de cartas, que identificava de maneira diferenciada: cartas de amor e cartas formativas. Nas últimas comecei, durante a frente de batalha, minha filosofia. Longe dos livros, sem meio algum para um trabalho de investigação intelectual, me confrontei com aquilo que a filosofia deveria ocupar-se na realidade, isto é, a questão do 'próprio ser' e do 'ser do mundo que te rodeia'. De maneira que comecei a refletir sobre o que podia significar para a doutrina do ser que existem organismos e que sentido tem a essência da existência orgânica (incluindo a consciência, os sentidos, o espírito) para a vida; tudo isso refletia em cartas" (M, 228). Essas cartas se encontram no último capítulo do livro *Memórias*, página 377-415.

O terceiro momento ocorreu quando o filósofo, como professor da *New School of Social Research*, começa a se preocupar e se envolver diretamente com os temas ligados ao avanço da técnica no mundo contemporâneo e, mais especificamente, da biotecnologia. A partir dos primeiros textos a esse respeito publicados posteriormente, em 1985, no livro *Technik, Medizin und Ethik* e de sua militância no Hastings Center, Jonas formula as bases teóricas de sua proposta de uma ética para o futuro fundamentada no princípio *responsabilidade*. Assim, a obra *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* será lançada em alemão em 1979, com imediata repercussão no cenário filosófico.

Dessa forma, nesses três momentos, Jonas parece manifestar uma preocupação central com o tema da vida. No presente trabalho nossa intenção é desenvolver de maneira mais direta a segunda fase de seu pensamento, com o objetivo de reconstruir os argumentos centrais que levam o autor a pensar a vida a partir do conceito de liberdade, como uma forma de combater a má-compreensão que conduziu a modernidade a uma ontologia da morte. O interesse por esse tema aparece de forma enfática no pensamento de Jonas, tanto que ele chegou a ser chamado o filósofo da liberdade⁴. Essa é, especificamente, a preocupação central do

⁴ Um dos motivos pelo qual Jonas foi denominado assim é a constatação de que o tema da liberdade é contínuo em toda a sua filosofia. Por exemplo, seu primeiro texto, publicado em 1930, é uma reflexão sobre *Agostinho e o problema da liberdade em Paulo*, no qual o autor aborda a contribuição filosófica para a gênese da ideia de liberdade cristã ocidental. Esse livro é um pequeno ensaio baseado na palestra que preparou para um dos seminários sobre Agostinho que era ministrado por seu orientador Heidegger (cf. M, 257). Além disso, nos seus estudos sobre o gnosticismo, ele encontra no tema da liberdade um dos pilares para a interpretação da condição humana no mundo, sobretudo, ao perceber, a partir da perspectiva existencial, que, de modo geral, esses movimentos são caracterizados por uma alienação e estranhamento do homem em relação ao mundo ocasionados pelo dualismo. O tema da liberdade continua presente em seus estudos até mesmo quando o filósofo ficou afastado do meio acadêmico por estar lutando na Segunda Guerra mundial. Nesse período, suas pesquisas, as quais foram relatadas em cartas formativas, deram origem ao que ele considera o seu principal trabalho: o livro *The Phenomenon of life*, de 1966, no qual Jonas desenrola sua biologia filosófica colocando o tema da liberdade como fio condutor para estruturação de uma revolução ontológica. Outro exemplo, que demonstra a periodicidade da questão da liberdade em seus estudos, são as 14 conferências proferidas na *New School for Social Research*, de New York, no primeiro trimestre de 1970. Nesse curso, Jonas apresenta, de modo esmiuçado, como a noção de liberdade se desenvolveu na filosofia grega e no cristianismo. No entanto, seu interesse pelo tema da liberdade não se esgotou nessas conferências, isto é, a discussão assídua em torno da liberdade continuou quando o filósofo passou a discutir efetivamente questões no campo da bioética. Isso confirma-se na sua participação como sócio-fundador de um dos mais importantes centros de bioética do mundo, o *Hastings Center*, onde atuou por mais de vinte anos (cf. OLIVEIRA in SGANZERLA; SCHRAMM, 2016, p. 28). Nesse período, Jonas abordou diversos temas relacionados às implicações éticas, sociais e legais das pesquisas na área da biomedicina e da tecnologia. Nessa fase, sua tese principal é que a liberdade do agir exige um tipo de responsabilidade que chega com a antecipação dos possíveis danos e resulta na criação de normas que sirvam de orientação para a biotecnologia. Isso significa que, para o filósofo, as legislações da bioética são produto de um ato pleno de liberdade que reside não em uma entrega total e ilimitada ao fazer, mas à recusa do poder em nome da responsabilidade (cf. OLIVEIRA in SGANZERLA; SCHRAMM, 2016, p. 29). Toda essa

seu “ensaio para uma biologia filosófica”: formular uma teoria a respeito da vida que leve em conta a sua integralidade psicofísica, derivada do rompimento tanto com o dualismo quanto com os monismos materialista e idealista, em benefício de um monismo integral, como veremos mais adiante. Assim, ao tematizar a vida como elemento fundamental da sua filosofia, Jonas pretende estruturar as bases para uma nova forma de interpretação do fenômeno da vida (ou seja, de uma nova ontologia), a qual tem como objeto central o organismo vivo, a partir de sua constituição mais básica identificada pelo autor no metabolismo.

Desse modo, o metabolismo seria o primeiro grau da liberdade, compartilhado por todos os seres vivos: “não no átomo, nem na molécula, nem no cristal, nem mesmo nos planetas, sóis e etc., mas no organismo vivo, que sem dúvida é corpo [*Körper*], mas que carrega consigo algo que é mais do que o mero ser mudo da matéria” (M, 341). Ou seja, o organismo, em sua constituição mais elementar, dá testemunho do enigma da vida, que não poderia ser reduzida a sua parte corpóreo-material, justamente porque nela também está, desde os primórdios, de forma premeditada, a tendência espiritual (PV, 11).

Nesse sentido, Jonas coloca como sua principal tarefa enfrentar e questionar a análise convencional da realidade, a qual é dominada por uma perspectiva de cunho dualista e, posteriormente, dos movimentos pós-dualistas, representados pelo idealismo e pelo materialismo. Quanto ao segundo, o autor identifica a modernidade justamente como o período de agravamento dessa visão mecanicista do mundo, fato que dá à vida uma interpretação baseada unicamente no método matemático, para o qual o entendimento da natureza e de todas as formas de vida segue a base de compreensão, da inércia, inatividade e passividade da matéria morta.

Para Jonas, a grande invenção da modernidade, cujo impacto sobre a noção de vida será decisivo, é a “matéria pura”: para ele, a ciência moderna acabou por desenvolver uma “ontologia cujo substrato é a matéria desprovida de todo e qualquer traço de vida, a matéria pura” (PV, 19), transformando o mundo em mera *res extensa*, massa inerte e morta, em cujo cenário a vida permaneceu como algo não decifrado, não compreendido. É precisamente contra essa compreensão que Jonas se volta, em busca do que ele chama de “revolução ontológica” (M, 344).

trajetória comprova a importância do tema da liberdade na filosofia jonasiana, ainda mais, esse tema faz parte de um projeto ontológico com o objetivo de fundamentar uma nova ética da responsabilidade.

Os fenômenos biológicos são interpretados por Jonas, a partir da dimensão da interioridade, a qual se encontra já nas formas primitivas do organismo, por meio do metabolismo. O próprio autor alerta, no início de sua obra *Princípio Vida*, que sua análise sobre a vida não parte de uma visão otimista (cf. PV, 17), isto é, sua reflexão parte da ideia de que a vida é um acontecimento arriscado que, no seu crescente desenvolvimento, caminha cada vez mais em direção à vulnerabilidade. Assim, para Jonas, a vida é um processo contínuo que renova constantemente suas formas na relação com o meio em busca de sua autopreservação, as quais se caracterizam, em sua essência, pelo risco constante da morte e pelo conseqüente esforço de resistência a esse que Jonas considera um dado central do vivo: o fato de que ele “carrega a morte” (PSD, 19). Dessa forma, a vida segue vulnerável em sua distribuição de funções organizadas, mas sempre podendo ser atingida mortalmente em sua temporalidade.

O projeto filosófico de pesquisa sobre a vida, o qual Jonas chama de biologia filosófica⁵, parte do método que é determinado por um aspecto fundamental da filosofia jonasiana: a vida é um fenômeno. Isso significa que ela tem uma gênese e segue uma história, sua aparição mantém-se no tempo através de uma diversificação e complexidades sempre maiores. Nessa perspectiva, Jonas vai escolher relativamente o método da escola pela qual foi formado, ou seja, a fenomenologia⁶. Assim, é por meio da fenomenologia que a vida passa a ser entendida na perspectiva relacional, isto é, partindo da sua interioridade até sua relação com o mundo exterior. É no método fenomenológico que Jonas encontra, portanto, a possibilidade de compreender a vida em sua história relacional de complexificação interior provocada pela sua manifestação exterior. Nota-se que, ao lançar mão dos dados da própria biologia, Jonas forja sua fenomenologia a partir da tarefa de descrição da vida, como fato e evidência concreta que chega à consciência humana (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 74).

⁵ A respeito da preferência de Jonas empregar o termo “biologia filosófica” e não “filosofia da biologia” ou mesmo de uma “biofilosofia”, ver : LOPES, 2017, p. 152.

⁶ A formação filosófica de Jonas iniciou-se em Friburgo, no verão de 1920, ocasião na qual conheceu Husserl e Heidegger. A influência desses autores, sobretudo de Heidegger, acontece tanto no âmbito metodológico quanto no aspecto terminológico. De acordo com Bonaldi (2006, p. 12), essa característica aparece claramente já nas pesquisas que Jonas realizou sobre o gnosticismo. A influência do método fenomenológico de Heidegger também aparece, de forma contundente, entre 1927 e 1930, quando Jonas trabalhou em um projeto que tinha como objetivo tematizar o “conceito de liberdade em Agostinho e no neo-platonismo. Jonas publicou, nessa época, *Augustin und as das Paulinische freiheitsproblem*” (BONALDI, p. 2006, 13).

Dessa forma, para fundamentar a reflexão filosófica sobre o organismo, Jonas se apropria de um tipo de fenomenologia dos sentidos, tendo como ponto de partida o sentido da visão até chegar à capacidade mental. Isso significa que a estruturação da sua biologia filosófica segue uma trajetória reflexiva a respeito dos sentidos⁷ da visão, da audição e do tato para compreender como o corpo se relaciona com a matéria exterior e, a partir do desenvolvimento dos sentidos, amplia sua riqueza interior. Nesse sentido, pode-se afirmar que Jonas forja uma espécie de fenomenologia histórico-regressiva (ou histórico-descendente) que remete tanto à gênese quanto à crescente complexidade da vida.

Na perspectiva jonasiana, a vida é um fenômeno evolutivo, e compreender essa evolução e dar-lhe um significado global permite o entendimento da noção de que ela não é uma simples *substância*, mas um *ato*, um *fenômeno* que aparece e é percebido pela inteligência humana, que dela mesma está imbuída. Dessa forma, o primeiro dado a ser percebido (e o mais simples) é que este fenômeno não está limitado ao âmbito humano, pois engloba uma diversidade de possibilidades de experiências dos demais organismos. Descrever essas experiências passa a ser o critério básico para que a vida seja entendida em sua integralidade, fora do âmbito dualista e também, sem que tal fenômeno seja reduzido aos monismos tradicionais de matéria e espírito.

Ora, é justamente a dificuldade de compreensão do fenômeno da vida em sua integralidade psicofísica que mobiliza o autor em seu projeto de pesquisa sobre aquilo que é o mais frágil e o mais perecível, cuja compreensão mais adequada passa a ser o critério em busca de sua preservação diante das ameaças da tecnologia: “torna-se uma obrigação transcendente do homem proteger o menos reconstruível, o mais insubstituível de todos os ‘recursos’: a incrivelmente rica

⁷ A reflexão sobre os sentidos aparece de forma acentuada no capítulo 8 do livro *Princípio Vida com o título A nobreza da visão: um estudo sobre a fenomenologia dos sentidos*, no qual o autor apresenta a ideia de que a visão representa um dos sentidos mais nobre. Segundo o autor, “o sentido da visão serve em larga escala como modelo de percepção em geral, e com isso como padrão para os outros sentidos” (PV, 159). Jonas reconhece a importância e o caráter especial da visão, porém reconhece que ele por si só é incompleto, ou seja, para concluir sua tarefa de conhecer necessita de outros sentidos. Mesmo assim, percebe-se que Jonas, fazendo uma fenomenologia dos sentidos (visão, audição e tato), compreende que a “visão é o sentido por excelência do simultâneo e do extenso” (PV, 160). A visão é o único sentido que consegue perceber a 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 como espaço” (PV, 160). Os sentidos da audição e do tato encontram-se mais presos ao aspecto temporal, de modo que a visão consegue um campo visual completo. Portanto, Jonas toma partido em favor da visão na perspectiva de que a caminhada do espírito seguiu o rumo apontado pela visão.

dotação genética depositada pelas eras da evolução” (TME, 36). O caminho escolhido por Jonas, para enfrentar este problema, é ampliar a noção de liberdade entendendo a vida como um fenômeno evolutivo, no qual, em todos os níveis, existe uma manifestação clara da liberdade. Nesse sentido, o conceito de liberdade tem importância primordial na biologia filosófica de Jonas, isso porque a liberdade é entendida como um elemento que permite unificar e sistematizar a interpretação da vida e ao mesmo tempo, mantê-la constantemente acessível e aberta para revisões. Assim, Jonas busca, a partir de uma releitura do conceito de liberdade, a possibilidade de entender a vida como um fenômeno unificado.

Entre os aspectos da releitura de Jonas, sobre a noção de liberdade, destaca-se a ideia de que ela não é um privilégio humano. Para o autor, a liberdade pode ser reconhecida nas formas mais elementares de vida, ou seja, desde o metabolismo⁸, tido por Jonas como a primeira forma da “transcendência essencial de toda a vida que, nos estágios mais elevados, abre ao Eu [*Selbst*] um mundo sempre mais amplo” (PhL, 133-134). Isto é, nas palavras do autor, na camada mais básica e inicial de toda a existência orgânica é possível reconhecer a liberdade, “ou mesmo que ela seja entendida como a primeira forma de liberdade” (PV, 13).

Há, portanto, uma sequência de graus de liberdade que parte das formas mais elementares da vida, seguindo evolutivamente por diversas faculdades da percepção, motricidade e da emoção, tendo como ápice de expressão de liberdade o ser humano. Ao buscar um novo entendimento da liberdade, Jonas tem como principal objetivo estruturar uma nova forma de interpretação sobre o fenômeno da vida, apontando para a unicidade psicofísica. Dessa forma, a liberdade representa, no projeto jonasiano, o elemento que possibilita entender o reino da vida de modo unificado. Além disso, uma nova compreensão da liberdade pode ajudar a contrapor o que ele chama de barreiras antropocêntricas, as quais causam o isolamento do homem em relação ao mundo e com as outras formas de vida (cf. PV, 12).

⁸ *Stoffwechsel*, em alemão, deriva do grego μεταβολισμός (mudança ou troca), pela junção de *Stoff* (matéria) e *Wechsel* (troca), remetendo, portanto, à “troca de matéria” dos organismos e pelas quais cada organismo processa e transforma as substâncias químicas angariadas no meio. Jonas usa o termo no sentido químico, explicitando a ideia de uma mudança nas moléculas de um corpo em função do seu entorno (ex: PhE, 22), onde o autor tematiza o conteúdo transitório da matéria que forma cada organismo, fazendo com que cada um seja sempre materialmente diferente de si mesmo, a não ser pelo processo da morte, que é quando esse processo cessa) através do conjunto de trocas de energia efetivadas por um organismo em suas funções primordiais, expressas pela respiração e pela pulsação cardíaca, por exemplo.

A tese de Jonas parte da ideia de que na atividade orgânica mais simples, isto é, no metabolismo, o qual é independente e dependente do ponto de vista das suas necessidades, a alternativa severa entre ser e não ser já se esboça a partir de uma evidência de tipo espiritual. Todos os organismos vivos buscam a sobrevivência e a fuga da morte, da finitude; desse modo, todo ente está submetido a uma lei presente no próprio ser, ou seja, que é justamente o cuidado com o próprio ser (*cf.* COMIN, 2005, p. 50). O cumprimento da tarefa de manter o ser se expressa pela vontade e escolha de continuar vivendo, isto é, pela liberdade que representa uma característica ontológica do organismo em busca de sua própria autoafirmação. Nesse sentido, ao pensar a liberdade, estamos no âmbito teleológico da vida, na medida em que, para Jonas, a finalidade da vida (do ponto de vista das espécies) é sua própria persistência e continuidade no futuro: “com a produção da vida a natureza manifesta ao menos um fim determinado, a saber, a própria vida” (PR, 147) e, por isso, a “finalidade [deve ser entendida] enquanto caráter ontológico de um ser” (PR, 159).

Em outras palavras, na interpretação de Jonas, a vida se apresenta como uma luta ininterrupta pela sobrevivência, e nessa trajetória, os organismos mais evoluídos avançam para novos graus de liberdade e individualidade, no entanto, tais novos níveis são acompanhados pelo aumento proporcional de suas necessidades e dos riscos que implicam a própria sobrevivência. Onde há liberdade, portanto, há também necessidade e, mais ainda, enriquecimento interior e riscos exteriores.

Jonas pretende superar a noção de liberdade estabelecida pela tradição filosófica que a reduziu ao âmbito da racionalidade. Para tanto, Jonas pretende mostrar como o metabolismo, sendo uma característica presente nos seres humanos, mas, sobretudo, partilhado com todos os demais organismos vivos, é uma expressão da liberdade, ao contrário do que se tem afirmado na tradição filosófica e científica, que insistem na ideia de que, no âmbito dos demais seres vivos, todas as ações são simplesmente necessidades impostas pelo meio e, nesse sentido, ações puramente instintivas e involuntárias. Jonas observa que o modo mais simples de vida desenvolve uma capacidade que não está presente no mundo inorgânico, por exemplo, em uma pedra. Essa capacidade própria e intrínseca a todo ser vivo, para Jonas, é a liberdade.

A liberdade do organismo, na busca da manutenção e preservação da sua existência, remonta à relação do mundo formal sobre o mundo material. Desse

modo, para Jonas, a liberdade indica uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si. A liberdade é, portanto, “um conceito ontologicamente descritivo, que de início só pode mesmo ser relacionado a fatos meramente corporais” (PV, 13). Nota-se que a liberdade, como característica inerente de todo ser vivo, acompanha a vida em todo seu percurso de ascendência. Partindo dessa perspectiva, torna-se possível superar a oposição entre corpo material e espírito, pois a dimensão da interioridade pertence à própria vida e o fenômeno da auto-organização em seu conjunto atesta a presença implícita da liberdade. Assim, a liberdade é, para Jonas, um processo crescente e fundamental para a compreensão da vida: ela é ao mesmo tempo o “traço ontológico fundamental da vida em si” (PV, 106) e um “fio condutor para a interpretação do que chamamos ‘vida’” (PSD, 17).

Dessa forma, como traço ontológico fundamental da vida, a liberdade representa, na filosofia de Jonas, um princípio contínuo que possibilita uma nova forma de interpretar a diversidade e complexidade da vida. De acordo com o autor:

Aqui o conceito de liberdade já possui de antemão seu lugar reservado, ele é indispensável para descrição ontológica de seu dinamismo mais elementar. E como instrumento de descrição e de interpretação, este conceito de liberdade há de acompanhar-nos em todo nosso caminho ascendente (PV, 14).

Nota-se, assim, que no projeto ontológico jonasiano, um novo entendimento do conceito de liberdade é fundamental para que o corpo vivo, desde sua forma mais elementar, seja analisado de forma integral e, com isso, a vida seja integralmente compreendida. Em outros termos, a ampliação do conceito de liberdade, nos diferentes estágios dos corpos vivos, é um elemento fundamental para uma ontologia da vida.

Diante disso, a presente tese tem como objetivo indicar de que forma o tema da liberdade aparece como um fio condutor para a interpretação do fenômeno da vida, na medida em que é alargado desde o âmbito do *agir* até o âmbito do *ser*, servindo assim de fundamento da nova biologia filosófica proposta por Hans Jonas. Para tanto, pretende-se demonstrar que [1] a liberdade tem como base uma relação necessária e uma vocação dialética nascida da precariedade dos seres vivos, que devem relacionar-se com o meio a fim de se preservarem na existência; [2] tal relação com o meio é organizada a partir de graus distintos e cada vez mais complexos, desde o metabolismo, passando pela sensação, pela percepção, pela

locomoção e pela racionalidade; [3] quanto mais frágil a situação do organismo, mais complexa a relação com o meio e, paradoxalmente, mais rica a sua interioridade (as plantas, por exemplo, seriam mais perfeitas em relação aos animais e, portanto, elas também seriam menos complexas do ponto de vista da sua interioridade); quanto mais frágil é a situação do organismo, mais arriscada é a sua relação com o meio, na medida em que ele precisa transcender a si mesmo em direção ao exterior. Eis, portanto, a história dialética da liberdade: ela é, por um lado, um complemento (e uma exigência) da necessidade e, por outro lado, uma relação de enriquecimento interior (quanto mais liberdade mais riqueza espiritual) e de risco exterior (quanto mais liberdade, mais arriscada é a experiência da vida).

Assim, os conceitos de necessidade, transcendência e individuação, remetem a um “princípio comum” (PhL, 99) que Jonas chamou de “*princípio da mediatez*” (*mediacy, Mittelbarkeit*) (PhL, 102): o acesso ao mundo ocorre como transcendência (mediação com o mundo – o organismo em busca de sua preservação projeta seu ser sobre o meio) e, inversamente, contribui para a “crescente individuação do ser” (PhL, 100), porque, segundo Jonas, “o mais complexo é também o mais individualizado” (PhL, 100). É essa relação entre o ser em sua interioridade e o meio em sua disponibilidade para a manutenção da vida, que faz com que o princípio de mediatez seja fundamental para entender a perspectiva jonasiana sobre o conceito de liberdade.

Para desenvolver esta tese, o presente trabalho foi dividido em quatro partes. Na primeira, vamos apresentar alguns apontamentos críticos sobre as chamadas ontologias tradicionais. Antes de fundamentar uma interpretação da vida, é preciso analisar quais foram os pressupostos que causaram o prolongado entendimento dualista e pós-dualista no pensamento ocidental. Essa necessidade é confirmada pelo próprio autor no texto intitulado *Matéria, espírito e criação: conclusões cosmológicas e conjunturas cosmogônicas*, no qual Jonas defende que: “antes de pensar uma solução monista, se faz necessário uma revisão ontológica” (PSD, 241).

Assim, Jonas pretende superar o dualismo tradicional entre espírito e matéria ou mesmo o reducionismo das duas posições pós-dualistas (o idealismo e o materialismo) a partir de uma pesquisa a respeito do fenômeno da vida em sua totalidade. Nesse projeto, ele percebe que o dualismo, mesmo que de forma distinta, sempre esteve presente no pensamento ocidental, deixando marcas profundas na interpretação da vida, bem como no entendimento da espécie humana. Nas palavras

do autor: “a ascensão e a prolongada dominação do dualismo faz parte, em mais de um aspecto, do número dos acontecimentos decisivos da história intelectual da humanidade” (PV, 22). Trata-se de uma tarefa árdua, pois, dado ao longo período de sua permanência, é difícil romper ou superar o dualismo; ainda assim, Jonas se propõe a superá-lo e “erguê-lo a uma unidade mais elevada do ser de onde surgem como dados diferentes da sua realidade ou fases do seu vir-a-ser” (PV, 26).

No entanto, para cumprir essa tarefa, é necessário analisar a base das concepções dualistas da tradição filosófica. Desse modo, justifica-se o propósito da primeira parte deste trabalho, que é apontar os elementos dualistas das concepções com as quais Jonas se defronta, a saber, de um lado, o problema do panvitalismo e do pan-mecanicismo; de outro, o problema do dualismo e do pós-dualismo que se desdobra em dois monismos opostos: o materialista e o idealista. Também serão apresentados os apontamentos de Jonas sobre o darwinismo e o niilismo existencialista contemporâneo, demonstrando algumas características dessas perspectivas, que contribuiriam para que se implantasse no Ocidente uma constante oposição entre homem e natureza.

No segundo capítulo deste trabalho, mostrou-se relevante apresentar o esforço e a originalidade de Jonas ao discutir a tema da liberdade. Desse modo, optamos por apresentar uma espécie de genealogia do conceito de liberdade na perspectiva jonasiana (a liberdade no âmbito do agir). Trata-se de enfatizar que, antes de entender o conceito de liberdade no âmbito ontológico, Jonas procurou refletir o desenvolvimento desse conceito no âmbito do agir político, moral e religioso, de modo que esse estudo histórico/filosófico é de extrema importância para fundamentar e justificar a ampliação do conceito de liberdade para todo o reino da vida. Assim, para confirmar a relevância desse conceito na filosofia de Jonas, vamos enfatizar as conferências proferidas no primeiro trimestre de 1970, na “*New School for Social Research*”, de Nova York⁹. Nessas 14 conferências, o filósofo faz uma análise do modo como a ideia de liberdade se desenvolveu, primeiramente na

⁹ Nessas 14 conferências, o filósofo faz uma análise rigorosa do modo como a ideia de liberdade se desenvolveu, primeiramente na filosofia grega, passando pelas contribuições do judaísmo e, em seguida, no cristianismo. Nessa apresentação, as seis primeiras conferências são dedicadas a aprofundar e explicar o conceito de liberdade nos filósofos gregos, sobretudo a perspectiva aristotélica e do estoicismo; a sétima salienta as novidades introduzidas pelo judaísmo; as sete conferências seguintes analisam o pensamento de São Paulo, contido no capítulo 7 da *Carta aos Romanos* e, sobretudo, o pensamento de Santo Agostinho.

filosofia grega, passando pelas contribuições do judaísmo e em seguida no cristianismo.

No terceiro capítulo da nossa pesquisa, será analisada a ideia de revolução ontológica, que almeja reinterpretar a vida em uma perspectiva integral. Assim, será exposta a proposta jonasiana para a superação das perspectivas tradicionais dualistas e pós-dualistas. O objetivo é elaborar uma nova leitura da natureza evidenciada pela vida, a partir da sua forma mais simples, isto é, o metabolismo. Ou seja, para a superação de interpretações dualistas e pós-dualistas reducionistas, o caminho traçado por Jonas começa pelo “o problema da vida, e com ela o do corpo, no centro da ontologia” (M, 344). Nessa parte da pesquisa, vamos destacar a ideia do monismo integral, isto é, uma perspectiva de interpretação da realidade que admite uma forma de relação unificada entre matéria e espírito, na qual ambos são expressão do mesmo mundo. Isso significa que, o caminho para formar uma nova ontologia, que dê conta de explicar a vida integrando interioridade e exterioridade, deve partir da ideia de que matéria e espírito formam duas dimensões de uma mesma realidade. Além disso, na base desse monismo integral encontra-se o corpo vivo, que preserva a unidade das partes e mantém o organismo em constante interação com o mundo em diferentes graus de liberdade. Desse modo, abordaremos: a ideia de monismo integral; a influência de Spinoza na ontologia Jonasiana; a aplicação do conceito de sistemas aos seres vivos e a retomada das causas finais (teleologia).

Na quarta parte, vamos discutir o modo que Jonas estrutura a sua ideia de liberdade dialética e a sua manifestação por meio do princípio de mediatez. Para pensar o fenômeno da vida, Jonas parte do fio condutor da liberdade relacionada com a ideia de necessidade, gerando aquilo que ele chama de “liberdade dialética”, que já estaria presente no metabolismo. Desse modo, a biologia oferece fenômenos observáveis para a especulação filosófica (biologia filosófica) de Jonas, de forma que o principal fenômeno apresentado pelos dados biológicos é o metabolismo, o qual contém, em germe, a sequência de todos os organismos que não cessam de trocar com o meio substâncias químicas e que nessa troca entre exterior e interior, mantém e identidade com a sua estrutura (cf. RICOEUR, 1996, p. 233). Assim, o metabolismo torna-se a ruptura com um sistema mecânico, permitindo o surgimento do indivíduo enquanto entidade ontológica. O caminho para formar uma nova ontologia, que seja adequada para explicar a vida integrando interioridade e

exterioridade, deve procurar a noção de que matéria e espírito não podem ser reduzidas uma à outra.

Trata-se, portanto, de buscar na relação entre liberdade, mediatez e necessidade a base desse processo de interação entre o organismo e o meio, que é ao mesmo tempo de enriquecimento interior e de aumento de riscos exteriores. Eis o tema do quarto capítulo, pelo qual se efetiva a proposta jonasiana de 'revolução ontológica' com base no conceito de liberdade. Para apresentar esse pressuposto jonasiano, vamos analisar: a liberdade como princípio de unicidade da vida; a ideia de metabolismo *versus* combustão; a noção de liberdade dialética (liberdade, independência/ autonomia e necessidade); mediatez e a sequência progressiva da liberdade; o lugar e o papel do ser humano na sequência progressiva da liberdade.

É importante ressaltar, por fim, que a relação de Jonas com a questão da liberdade, supera uma mera discussão abstrata ou vinculada ao campo da consciência humana. Ou seja, o conceito de liberdade é tratado pelo filósofo alemão em uma perspectiva ontológica e vinculado concretamente à questão da vida (Ser) e não apenas circunscrito o âmbito do agir (perspectiva ética e política). Sendo assim, o conceito de liberdade representa um dos elementos que possibilita uma interpretação original do fenômeno da vida e, desse modo, serve como fundamento para a ética da responsabilidade.

Ao relacionar a liberdade com todo o *fenômeno da vida*, Jonas utiliza esse conceito como alicerce para o *princípio responsabilidade*, com isso, a liberdade e a responsabilidade tornam-se conceitos intimamente articulados na estrutura geral da sua biologia filosófica. Isso significa que Jonas, ao interpretar o conceito de liberdade, percebe que o homem, por estar no grau mais elevado de liberdade, torna-se responsável pela manutenção da vida. Sobretudo, diante da atual 'liberdade negativa' na qual o ser humano, indiferente à natureza, passa a forjar seus próprios valores, de modo que a ordem máxima é apropriação e transformação do ambiente natural. Isso, associado ao poder obtido pela tecnologia, logo se transforma em um poder destrutivo, cabe, então, um redirecionamento na compreensão da liberdade humana.

1. A CRÍTICA DE HANS JONAS À ONTOLOGIA TRADICIONAL

A tarefa de pensar o problema da vida se constitui em Hans Jonas a partir do desafio de se contrapor às interpretações de caráter dualista da relação entre o ser humano e a natureza. Nesse sentido, o autor recusa a noção de que "o verdadeiro destino da humanidade é realizado em oposição à natureza" (TIBALDEO, 2013, p. 33). Jonas realiza uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos (biologia filosófica), isto é, uma nova leitura do fenômeno da vida com o objetivo de recuperar algumas dimensões, dos organismos vivos, por exemplo, a interioridade. Assim, a filosofia de Jonas é marcada pela busca de entender o mistério da vida em sua totalidade, neste projeto ele percebe que o dualismo, mesmo que de forma distinta, sempre esteve presente no pensamento Ocidental, o que deixou marcas profundas na interpretação da vida, bem como, no entendimento da espécie humana:

A ascensão e a prolongada dominação do dualismo faz parte, em mais de um aspecto, do número dos acontecimentos decisivos da história intelectual da humanidade. Sua importância para o nosso contexto consiste em que ao longo de toda a sua carreira, aliais, bastante variada, ele trabalhou para retirar da esfera física os conteúdos espirituais, e por fim depois de sua época haver passado, deixou atrás de si um mundo privado de todos estes atributos (PV, 22).

O dualismo a que o autor se refere é o cerne das chamadas 'ontologias tradicionais'¹⁰. Para Jonas, a história da interpretação acerca da vida é caracterizada por constantes equívocos ocasionados pelo predomínio do dualismo e, por conseguinte, de uma visão reducionista acerca do vivente.

Analisando as interpretações sobre o fenômeno da vida, Jonas propõe uma interpretação da vida fundamentada na manifestação do vivente, isto é, numa fenomenologia da vida que se volta para o dado biológico. Em outras palavras, é uma ontologia do organismo aliada à construção de uma biologia filosófica. Além disso, é importante notar, desde já, que toda a formulação da ética da responsabilidade, com a qual o autor ficou conhecido internacionalmente, pode ser

¹⁰ Aqui o termo 'ontologias tradicionais' refere-se às interpretações realizadas, sobretudo no Ocidente, acerca do mundo e da vida. Neste trabalho, será apresentada a análise jonasiana especificamente do panvitalismo, pan-mecanicismo, dualismo moderno e seus monismos particulares: o idealismo e o materialismo; além disso, analisaremos as concepções presentes no darwinismo e no existencialismo e no niilismo contemporâneo.

considerada uma derivação de sua nova ontologia. A estruturação de uma nova forma de compreender a vida, a chamada biologia filosófica, é um dos momentos mais importantes da trajetória filosófica de Jonas. O próprio filósofo alerta para a importância de entender seu pensamento sob a luz da sua filosofia do organismo. Isso fica evidente em suas *Memorias*: “se alguém quiser falar sobre minha filosofia, então deve começar não pela gnose, mas por meu empreendimento de uma biologia filosófica” (M, 212).

As reflexões sobre esse assunto passaram a ter referência com a publicação de sua obra *The Phenomenon of Life* (1966). O objetivo desse livro é refletir filosoficamente sobre o orgânico em suas diversas formas de manifestação, partindo do humano até as formas mais elementares da vida. É nesse período que Jonas dedica-se à elaboração de uma nova ontologia que se preocupe com o organismo, como se confirma em suas próprias palavras: "considero-o minha obra filosófica mais importante, porque nele a proposição de uma nova ontologia está desenvolvida" (M, 341). Nesse contexto, Jonas desenvolve uma hipótese contrária ao dualismo, a saber, o monismo integral, que é sustentado por uma nova interpretação do conceito de liberdade¹¹. Mas, antes de adentrar o tema do monismo integral é necessário dedicar um espaço do trabalho à crítica que Jonas dirige ao modo como o dualismo se constitui como uma forma problemática de interpretar o fenômeno da vida.

1.1 DO PANVITALISMO AO PAN-MECANICISMO

Jonas, pensando a vida, realiza uma análise crítica contrapondo o panvitalismo (considerado o paradigma da vida), que representa a forma como a vida foi interpretada no mundo antigo, com o pan-mecanicismo (considerado o paradigma da morte), que representa a base para interpretação da vida no pensamento pós-copernicano, ou seja, na era moderna. Nesse sentido, o pensamento do autor se dirige a criticar, sobretudo, a ciência moderna, pois a explicação do mundo, na modernidade, baseia-se na descoberta da noção de matéria pura e na consequente noção de inércia da matéria morta (gerando uma ontologia da morte). Além disso,

¹¹ Em sua compreensão sobre o fenômeno da vida Jonas utilizou a noção de liberdade para expressar a interioridade do organismo e sua relação com o mundo exterior (cf. PINSART, 2002, p. 95). A hipótese do monismo integral, bem como a noção de liberdade, serão abordados no decorrer do trabalho.

essa mudança de paradigma foi estruturada sob a pretensa superioridade do ser humano em relação à natureza, ou seja, pela capacidade de pensar (*res cogitans*).

1.1.1 Panvitalismo

Jonas afirma que a primeira forma de interpretação da vida, realizada pelo ser humano primitivo, foi o animismo, concepção que é caracterizada por um panvitalismo, ou seja, a concepção de que o mundo é formado por um todo vivo. Nessa época a matéria morta era envolvida pela vida de forma que se confundia com a própria vida, isto é, "a alma ocupava o todo da realidade" (PV, 15). Assim, o mundo antigo é um mundo cujos horizontes eram limitados (em relação ao que se desdobra, por exemplo, a partir da astronomia moderna) e, por isso, o mundo que se conhece é o mundo vivo, em que vida e ser são coincidentes.

Como afirma Pinsart, "em um universo estreito, a vida parece ser o princípio fundamental, a condição natural e primitiva de todas as coisas" (PINSART, 2002, p. 82). Nesse cenário, encurtado por uma visão menor do próprio planeta e das condições da vida nesse cenário, portanto, as estrelas e as pedras não são menos vivas do que as plantas e os animais, pois a vida (alma – *anima*) está presente em tudo o que existe. Esse seria, para Jonas, o primeiro estágio de interpretação do ser e sua representação teria orientado o xintoísmo, o hilozoísmo e o panteísmo, pela ideia de que a matéria contém *anima*, ou seja, é viva. Tratar-se-ia, nesse caso, de um pan-psiquismo ou panvitalismo, precisamente, porque toda a realidade seria considerada como algo vivo.

Diante desse mundo vivo, o grande mistério é a morte, ou seja, "na medida em que a vida é considerada como o estado primário das coisas, a morte destaca-se como o enigma que perturba" (PV, 16). Em outras palavras, é a partir do horizonte da vida, encontrada em todos os lugares, que os seres humanos primitivos se interrogam sobre o porquê da morte. Segundo Jonas:

Que tenha sido a morte e não a vida a primeira a exigir uma explicação, isto é o reflexo de uma situação teórica que perdurou por longo tempo na história da espécie. Antes de espantar-se com o milagre da vida, o ser humano espantou-se com a morte e procurou descobrir-lhe o significado. 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, 16).

Diante do mundo vivo, a morte é uma exceção e, desse modo, é o enigma a ser resolvido (cf. PINSART, 2002, p. 81). Isto é, a morte é o que aparece como desconhecido ou desviante e, conseqüentemente, exige ser explicada e assimilada. Dessa forma, a morte levanta questionamentos do tipo: quando e por qual motivo ela apareceu no mundo? Uma tal interrogação assume, logo, um caráter espiritual: trata-se de enfrentar o avesso do que é comum (o avesso da vida), o inédito, o problemático, a exceção diante do reino vivo. Desse modo, na tentativa de resolver o problema da morte, o homem encontra-se com a religião. Como observa Jonas "dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião" (PV, 18). No entanto, nota-se que em todas as expressões religiosas e mitológicas a morte é negada, nesse sentido, "a morte não é real; é simplesmente um rito de passagem" (KAMPOWISK, 2013, p. 4). Ao não reconhecer a própria existência da morte, por meio da promessa da ressurreição, as religiões, por exemplo, demonstrariam não ser capazes de pensar a morte como tal, a não ser, sempre, a partir do horizonte da vida. A própria filosofia, assim, teria nascido dessa *meditatio mortis*: "das sepulturas se levantou a metafísica primitiva sob a forma do mito e da religião" (PhL, 8-9).

Para Jonas, desde as primeiras atitudes religiosas havia uma postura dualista frente à vida, marcada por uma profunda separação ontológica entre espírito e matéria (cf. TIBALDEO, 2003, p. 35). No caso do panvitalismo, a origem do dualismo estaria intimamente ligada ao tema da morte, pois a partir da necessidade de resolver o problema da finitude, a alternativa encontrada foi o dualismo entre corpo e alma, e nessa forma dual, o "corpo, de *per si*, é a sepultura da alma" (PV, 23). A ideia geral é de que a vida habita temporariamente o corpo, mas ao fim, este é por sua vez entendido como um cadáver. Nessa perspectiva, a vida prossegue existindo de forma permanente no mundo, dando vida aos corpos que habita temporariamente, de modo que, toda natureza torna-se um cadáver diante da alma.

Nesse cenário, o ser só pode ser entendido pela própria vida, que permanece sempre em relação à morte. Ao final, tendo se libertado do corpo, o elemento espiritual haveria de permanecer como algo não submetido à decadência da matéria: a alma, como força de ânimo da vida, haveria de sobreviver à morte. Corpo e alma seriam, portanto, duas realidades distintas.

Para Jonas, a postura dualista na forma de separação entre corpo e alma foi agravada, no Ocidente, por meio da religião órfica¹², na qual a alma humana passa a ser entendida como prisioneira de um corpo para pagar os erros passados, ou seja, ela deverá reencarnar-se várias vezes até livrar-se da culpa original. Nessa perspectiva, com a prática de uma vida com atitudes e ritos oportunos, a alma pode purificar-se e ter vantagens nesse mundo ou no além (cf. REALE, 2012, p. 114).

Nota-se que foi por meio do pensamento órfico, que compreendia a alma em detrimento do corpo, que se elaboraram as primeiras concepções da noção do 'eu'. Essa tendência ganhou notoriedade pelos movimentos gnósticos e pela ascensão do cristianismo, que passaram a priorizar, cada vez mais, "uma interioridade no ser humano totalmente alheia ao mundo" (PV, 23).

A ênfase imputada exclusivamente sobre a alma humana, a ponto de não poder ser comparada com nada existente na natureza, extirpou do mundo toda dignidade metafísica. Assim, no decorrer do tempo, a separação entre matéria (corpo) e espírito (alma) torna-se cada vez mais evidente, confirmando uma postura dualista da humanidade na interpretação do mundo, de forma que, a alma passa a ter mais significado, e o corpo, em alguns momentos, chega até a ser demonizado. Como explica o autor:

Esta separação trágica, que se tornou cada vez mais aguda até o ponto dos elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a essência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. Cada um deles [corpo e alma] é o que o outro não é. Enquanto a alma, que se voltava para si própria, atraía para si todo o significado e toda a dignidade metafísica, e se concentrava em seu ser mais íntimo, o mundo era despido de todas estas exigências. Em primeiro lugar ele foi decididamente demonizado, e por fim passou a ser indiferente quanto à questão do valor, seja para este ou para aquele (PV, 24).

Jonas ressalta que o dualismo antigo, de forma geral, atingiu o seu auge pela disseminação da tradição Judaico-Cristã no Ocidente, pois nesse período a postura dualista atingiu outro nível, a saber, a separação entre corpo e alma que estava centralizada originalmente no homem expande-se para todo o universo, de modo que, "o mundo inteiro é *sema*, túmulo da alma ou do espírito" (PV, 24).

¹² A religião órfica, difundida a partir dos séculos VI e V a.C., compreendia que a alma humana seria imortal e divina descendente dos deuses, nesse sentido, representa uma oposição à mortalidade do corpo, que é considerado uma prisão da alma. Na religião órfica é pelo corpo que se pode corrigir os erros cometidos nas vidas passadas. Os mistérios (ritos e atitudes) órficos prometiam vantagens no além da vida. Esses cultos de mistérios, que prometiam uma vida melhor após a morte, influenciam o início do cristianismo (cf. BRANDÃO, 1991, p. 34).

Em um ensaio denominado *Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind*¹³, Jonas apresenta algumas transformações ontológicas no decorrer do pensamento medieval que tiveram fortes influências sobre o pensamento moderno. Um exemplo disso, é a doutrina sobre a criação na tradição judaico-cristã que representa, segundo Jonas, um dos pontos fundamentais na mudança em relação ao pensamento clássico. Ou seja, com a ideia básica de um universo que é criado do nada (*ex nihilo*) e segue as ordens do seu Criador, que cria sem ser criado e move sem ser movido, o pensamento medieval vai reformular radicalmente a teoria da criação defendida na perspectiva clássica grega, que entendia o mundo (*kosmos*) como uma entidade viva perfeita, ordenada, ineleável e dotada de logos (cf. PhE, 87).

Na perspectiva de Jonas, as mudanças causadas pela tradição judaico-cristã, sobretudo, a noção de um mundo criado a partir do nada por um Deus infinito e transcendente, produziu grandes consequências ontológicas que foram decisivas para o pensamento moderno, por exemplo, a noção ontológica de existência individual de cada coisa criada, na qual a existência de cada coisa depende de uma vontade divina criadora, como explica Jonas:

Contra o fundo do nada do qual é estimulado, o ser individual assume um grau de primazia que toda a filosofia antiga tinha negado. Ser estimulado do nada e só existir por renovação constante deste ato, assegura cada indivíduo o interesse imediato da causa criativa e, portanto, torna-se interessante em si mesmo. A atenção divina requerida individualmente para sua mera existência dá as coisas simples a sua própria verdade e uma reivindicação correspondente sobre a atenção do conhecimento. Esta mudança de abordagem beneficia tanto o conhecedor quanto o conhecido, o sujeito humano e as coisas do mundo como seus objetos potenciais: ambos, em sua última particularidade, como desejado por Deus, ganharam um status no esquema conceitual das coisas de que não tinham desfrutado antes (PhE, 37).

O que Jonas pretende enfatizar, de forma crítica, é que o efeito filosoficamente pertinente desta linha de pensamento concentra-se na mudança do estado ontológico de existência individual, isto é, a noção ontológica de existência individual de cada coisa criada, que culminou na secularização da vontade divina, que, aliada à vontade do homem de dominar o mundo, colocou o ser humano como

¹³ Texto utilizado na versão inglesa: "Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind" In: JONAS, Hans. **Philosophical essays: From Ancient Creed To Technological Man**. Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey. 1974. 21- 44. Há uma primeira versão, menos completa, publicada com título «Jewish and Christian Elements in the Western Tradition» in Commentary 44 (Nov, 1967).

soberano da natureza, essa perspectiva foi uma das bases que formariam o dualismo moderno. Assim, de acordo com Jonas, a tradição Judaico-Cristã contribuiu para uma longa permanência da perspectiva dualista na história ocidental.

Essa compreensão da realidade perdurou até o início da era moderna, mais especificamente até a chamada revolução copernicana, pois foram as descobertas do século XVI e XVII que redirecionaram as interpretações sobre o mundo e a vida. Tais descobertas ocasionaram o que Jonas chama de passagem do panvitalismo ao pan-mecanicismo.

1.1.2 Pan-mecanicismo

O início do pensamento moderno é marcado por uma inversão das regras e evidências que fundamentavam a interpretação do mundo. Essa inversão, entendida como passagem do pensamento panvitalista ao pan-mecanicismo, representa uma reviravolta ontológica. O principal fator dessa mudança, apontado por Jonas, é uma transformação na cosmologia, que foi motivada pela revolução copernicana. De forma geral, na cosmologia moderna, o universo passa a ser compreendido como um campo de "massas inanimadas e de forças sem finalidade cujos processos decorrem em obediência a leis de conservação e de acordo com sua distribuição quantitativa no espaço" (PV, 19). Tal visão está amparada em uma "ontologia cujo substrato é a matéria desprovida de todo e qualquer traço de vida, a matéria pura" (PV, 19), tida por Jonas como a grande invenção da modernidade. "Massas inanimadas" e "forças sem finalidade" passam a definir a visão da cosmologia moderna. Essa nova concepção de universo mudou o enfoque dos questionamentos sobre o mundo e a vida, de forma que, o que passa a vigorar é o que Jonas chama de 'ontologia da morte'. Ou seja, se antes a pergunta era "por que existe a morte?" no pensamento moderno, a pergunta é "por que na imensidão de um universo inanimado existem seres vivos?".

Jonas, no texto "*De Copérnico a Newton: Los comienzos de la concepción moderna del mundo*"¹⁴, apresenta como se estruturou essa nova forma de compreender o mundo. O autor também expõe algumas consequências lógicas da nova forma de interpretação astronômica. Ele parte do pressuposto de que as novas

¹⁴ O texto utilizado é a versão em espanhol: JONAS, Hans. Pensar Sobre Dios y outros ensayos, Tradução, Angela Ackermann, 2 ed Herder, Espãna, 2012.

descobertas não mudaram apenas a reinterpretação dos astros, mas de todo o rumo do conhecimento e dos questionamentos da humanidade. A partir disso, o filósofo alemão destaca três decorrências da revolução copernicana que causaram influências decisivas na elaboração do pensamento moderno.

A primeira implicação da revolução copernicana é a noção de homogeneidade da natureza em todo o cosmo, isso significa que o mundo natural passa a ser compreendido de forma igual por todas as partes do universo. Nesse modo de pensar, a Terra se transforma em um astro comparável a todos os outros, fazendo desaparecer a noção da cosmologia antiga que defendia a noção de esferas celestiais, perdendo, com isso, a perspectiva de qualquer hierarquia natural, como explica Jonas:

Se nem mesmo o universo em sua majestade tem uma ordem hierárquica, se mesmo os céus se igualam e terra, então a natureza em geral não pode ser um princípio hierárquico e não dispensará em nenhuma parte privilégios de majestade. A nova interpretação de testemunho do universo fala em favor de sua uniformidade em todas as partes (PSD, 120).

A extirpação da ordem hierárquica e a ideia de um universo (incluindo toda vida terrestre) composto da mesma matéria e substância significa que tudo o que existe deve ser analisado seguindo os critérios de leis únicas, assim, "uma mesma física governa os movimentos celestes e os observáveis na Terra" (PSD, 121). Além disso, com a descoberta da lei dos movimentos, por meio da matemática e de experimentos terrestres, surgiu a noção de homogeneidade, que foi reforçada, mais tarde, com a mecânica de Isaac Newton (1642-1727).

A segunda consequência da revolução copernicana é a eliminação da teoria de uma arquitetura sólida que podia explicar os movimentos do universo, iniciando uma cosmologia em sentido oposto ao que se acreditava, por exemplo: a) os gregos, sobretudo os seguidores de Pitágoras, afirmavam que os astros celestiais tinham seus movimentos governados por leis naturais, essas leis também eram responsáveis pela harmonia da Terra; b) para os seguidores de Aristóteles, a Terra era o centro do universo, assim também como para Ptolomeu, a teoria geocêntrica era válida, mas também considerava que os planetas descreviam órbitas circulares em torno de um centro, que por sua vez, descreviam órbitas circulares em torno da Terra, na qual os corpos celestes estariam fixados por eixos transparentes, esses movimentos eram chamados de epiciclos. De forma geral, a "física dos céus era

uma arquitetura sólida com sua forma fundamental de círculos que só era digna e exclusiva dela" (PSD, 123). Segundo Jonas, essa ordem sólida é redefinida pelos pressupostos matemáticos oriundos da revolução copernicana. A principal consequência foi que a Terra deixou de exercer o lugar de esfera maior e imóvel, se tornando, desse modo, supérflua para o ordenamento do universo, pois, uma vez que muitos corpos astronômicos se tornaram planetas e não necessitam de vínculo, "a esfera maior, razão das outras esferas perde a razão de ser" (PSD, 124).

Assim como Copérnico, outro personagem central para a mudança na cosmologia moderna foi Johannes Kepler (1571-1630), pois com sua descoberta das órbitas elípticas, a noção de órbita circular, de uniformidade e de toda cosmologia clássica foi desestruturada por completo. De acordo com Jonas:

O final da forma circular resultou da primeira lei kepleriana do movimento dos planetas a lei da elipse, que não requer nem uma explicação, a velocidade constante foi vítima da segunda lei, a lei das superfícies, que formulou a variação das velocidades de circulação entre as máximas em maior proximidade do sol e as mínimas em maior distanciamento do sol, estas duas leis desestruturaram a ideia de uma arquitetura do universo e de um espaço estruturado em geral (PSD, 124).

A partir das descobertas de Kepler, estrutura-se uma nova cosmologia que busca respostas para os diversos questionamentos, como: o que mantém a órbita dos planetas e o que determina seu movimento? A partir disso, o principal objetivo de todos os filósofos da natureza era fundamentar uma ciência que explicasse empiricamente as leis descritas por Kepler.

A terceira consequência da revolução cosmológica põe em xeque a noção de um universo infinito e criado. Esse pensamento foi decretado por Giordano Bruno, segundo o qual "o universo se constitui de mundos e mundos em um número infinito [...] o universo não carece de centro. Além disso, sua infinitude significa coexistência sem hierarquia de todos os corpos infinitamente numerosos que contém [...] nenhum tem lugar preferencial" (PSD, 128). Nessa perspectiva, na qual não há uma hierarquia entre os diferentes astros, estrelas e planetas, ocorre o fortalecimento da ideia de que tudo o que existe deve ser analisado e interpretado com base em um único critério, nesse caso, a base de análise é a mecânica.

Para Jonas, todas essas descobertas decretaram que a física aristotélica não era mais eficaz para responder às novas problemáticas levantadas pela nova cosmologia, por exemplo: quais são as causas que atuam nesse universo? Assim,

começou a ser desenvolvida uma mecânica com base na homogeneidade da natureza. Segundo Jonas, uma figura central para a fundamentação da nova ciência foi Galileu, o qual defende as ideias de Copérnico, fundamentando-as com suas observações por meio do telescópio e tendo como base o método matemático. Assim, com seu novo método de análise e demonstração, ele obteve resultados decisivos para a ciência moderna, sobretudo, para a base de outros grandes filósofos posteriores.

Jonas observa que todos os projetos desde Copérnico a Newton, causaram uma reviravolta não apenas cosmológica, mas também ontológica: além de mudar todo o rumo da cosmologia, essas mudanças têm outras implicações na compreensão do mundo orgânico e do próprio homem. Isso porque a maioria dos pensadores (de Copérnico a Newton) tinha a convicção de que a geometria era a linguagem da natureza e também que a vida era um elemento isolado numa imensidão de matéria morta (ontologia da morte). Em suma, por meio da revolução copernicana, o homem passou a ter acesso a dados externos do planeta e a perceber que na imensidão do universo, formado por diversos corpos constituídos por matéria morta, a vida é uma exceção.

Em sua perspectiva crítica, Jonas ressalta que essa nova forma de pensar compromete os traços da vida, uma vez que, para compreender a matéria inanimada rejeita-se, conseqüentemente, o atributo da interioridade. Logo, restam apenas propriedades da matéria externa que podem ser submetidas à medição matemática. Portanto, essa nova cosmologia muda as bases ontológicas na interpretação do mundo:

Em conseqüência, o que agora exige explicação no universo orgânico é a existência da vida, e esta explicação tem ser dada em termos da matéria inerte. Como caso-limite que restou na imagem física de um mundo homogêneo, a vida tem que prestar contas de si própria, em obediência ao que esta imagem prescreve. Quantitativamente um nada na incomensurabilidade da matéria cósmica, quantitativamente uma exceção à regra das propriedades desta matéria, para o conhecimento o inexplicado na universal compreensibilidade da natureza física, a vida passou a ser a pedra de tropeço da teoria (PV, 20).

A vida, sendo, agora, a exceção, passa a ser um enigma para o conhecimento. Se há uma revolução no questionamento há também uma revolução nas bases que fundamentam a busca por respostas ao novo enigma da vida. Se antes as respostas eram buscadas em bases metafísicas da mitologia e das

religiões, a ciência moderna vai buscar respostas no modelo da matemática e da mecânica.

Com esse novo processo, as pesquisas ganham força e o método científico com seu caráter de análise e mensuração passa a definir o padrão de compreensão do mundo. Nota-se que, por meio da noção do universo como espaço formado por matéria inerte, a vida passa a ser medida com base no que está morto: só o morto é conhecível. Isso porque o método matemático tem mais habilidade para lidar com a matéria morta e, assim, os corpos sem vida, podem ser prontamente conhecidos, servindo de molde para a compreensão da vida em geral. Nesse cenário, a vida torna-se uma intrigante e misteriosa exceção, vista nunca a partir de sua integralidade, mas sempre, apenas, de sua constituição material e mecânica.

Nessa perspectiva de interpretação, o organismo, por ser matéria, passa a ser entendido como parte do todo que é o universo. Surge, então, a necessidade de uma uniformidade que justifique a união do orgânico com o mundo, para o que surgem duas possibilidades; a) "ou universal deve ser lido a partir do que é particular (o que é primeiro experimentado [monismo vitalista]; b) ou o particular deve ser lido a partir do que é universal" (PV, 21). Segundo Jonas, a ciência moderna, sobretudo nos objetivos colocados à biologia, "passa a dissolver o particular no geral, o composto no simples, a exceção na regra" (PV, 21). Em outras palavras, o pensamento moderno resolve explicar a vida como fato particular e, assim, o modelo mecanicista passa de forma definitiva a reduzir a vida ao que não tem vida. Desse modo, a vida torna-se um fato isolado e, por conseguinte, passa a ser explicada pela ontologia universal da morte.

Jonas, analisando as ontologias tradicionais, realiza uma avaliação crítica sobre a ciência moderna, pois a partir do seu desenvolvimento, os problemas na interpretação da vida não foram resolvidos. Em outros termos, com a passagem da concepção panvitalista para a pan-mecanicista, ocorreu apenas uma inversão no modo de análise: "o monismo vitalista foi substituído pelo monismo mecanicista em cujas regras de evidência a vida foi trocada pela morte" (PV, 21). Desse modo, mesmo que em perspectivas diferentes, a vida permanece sendo entendida sobre o domínio da "separação trágica" (PV, 23) entre espírito e matéria. Portanto, o dualismo é mantido como a abordagem que separa esses dois elementos constituintes da vida, lidos a partir das fracassadas tentativas feitas tanto pelo monismo vitalista quanto pelo mecanicista.

1.2 A CRÍTICA DE HANS JONAS AO DUALISMO CARTESIANO

Com o ponto de apoio da dúvida metódica, René Descartes foi o filósofo que, de certo modo, dispôs a natureza para ser analisada por funções matemáticas. Descartes defende, no tratado *As Paixões da Alma*, que os corpos orgânicos não passam de uma parte do extenso, de forma que podem ser reduzidos as leis da matéria. Sua intenção era reelaborar toda metafísica tradicional para organizar os conhecimentos e chegar à verdade filosófica. Para tanto, adotou como referência a separação entre *res cogitans* e *res extensa*. O dualismo cartesiano trouxe, por conseguinte, diversas transformações em relação ao pensamento antigo. Por exemplo, nesse esquema dualista de Descartes, a tríplice divisão aristotélica da alma vegetativa, sensitiva e racional perde o sentido, "pois os dois primeiros níveis da alma, que compreendem crescer e mover-se, e que o homem compartilha com os animais, têm uma natureza distinta da alma racional" (URZÚA, 2015, p. 86). Essas primeiras categorias têm caráter físico, enquanto as últimas são imateriais e, assim, tanto a alma vegetativa quanto a animal, podem ser explicadas, no campo da exterioridade, pela teoria da natureza-máquina.

René Descartes (1596-1650) acreditava que a natureza funciona como uma máquina na medida em que tudo o que existe nela pode ser traduzido em equações. Nesse modelo, os animais operam como se apresentassem certa espiritualidade, mas no fim, eles são meros autômatos. Ou seja, ao serem determinados pelas leis da matéria, são constituídos de maneira que seu funcionamento leva o observador humano a pensar em uma interioridade análoga à que lhe é própria, sem, no entanto, "que eles possuam esta interioridade" (PV, 66). Todos os sinais de interioridade (por exemplo, dor, medo, satisfação) são considerados como fenômenos enganosos. Desse modo, para Descartes, os animais são definitivamente apenas corpos¹⁵. A partir dessa perspectiva, implanta-se no

¹⁵ No livro *O Princípio Vida* (2004, p. 66), Jonas apresenta uma nota na qual afirma que não se sabe verdadeiramente se Descartes, fora do campo teórico, ou seja, quando estava lidando com animais, acreditava de fato em seu raciocínio, que os animais não passavam de corpos autômatos. No entanto, ele defendeu essa teoria até o fim da sua vida em suas diversas obras e inúmeras passagens de suas cartas. Tanto que em uma delas escreve: "Tão acostumados estamos a acreditar que os animais irracionais sentem da mesma maneira que nós, que achamos difícil libertar-nos dessa opinião. Mas se estivéssemos igualmente acostumados a ver neles autômatos que imitam perfeitamente as nossas ações que conseguem imitar, e se os considerássemos apenas como

Ocidente a ideia de mundo como engrenagem ou corpo-relógio (cf. OLIVEIRA, 2009, p. 255), de modo que, desde então, toda a natureza passa a ser tratada como uma máquina sem valor algum e sem finalidade.

Descartes utiliza a ideia de natureza como máquina para contrapor a noção de interioridade, pois, dessa forma, restringindo a natureza à *res extensa*, garante precisão à sua explicação baseada na mecânica e nas leis fixas que a regulam. Seu objetivo é anular todos os traços ontológicos que não sejam demonstrados pela matemática. A outra dimensão, contudo, não deixa de existir; ela, na verdade, é relegada ao âmbito do desconhecido: como interpretar essa outra realidade que não pode ser compreendida por determinações mecânicas? Ou ainda, o que fazer com a *res cogitas* e como ela se relaciona com a natureza? Quais são seus traços no ser humano?

De acordo com Kampowski (2013, p. 5), a ideia de Descartes a respeito dos animais autômatos obrigou-o a ter de admitir apenas uma exceção, isto é, o "Ser cuja a interioridade é diretamente dada a mim, e em minha própria experiência vivida". Para resolver essa exceção, Descartes apresenta a separação entre corpo e mente e, dessa forma, afirma que a interioridade não está presente em todos os corpos vivos, mas apenas nos dotados de mente. Em outras palavras, em uma perspectiva da natureza como máquina, a interioridade passa a ser entendida como consciência, nesse caso, o homem seria o único ser dotado de interioridade, deixando a natureza livre para análise e transformação.

Jonas, em sua reflexão sobre os modos de interpretação do mundo, expressa interesse particular pelo dualismo cartesiano, pois foi através dessa teoria que se consolidou, de forma definitiva, a chamada ontologia da morte no pensamento Ocidental. O filósofo alemão afirma que a separação da matéria (objetividade como princípio natural) e do espírito (como subjetividade humana) tem como consequência a redução do mundo à pura exterioridade. Nesse sentido, Jonas critica a teoria mecanicista cartesiana. Tal crítica aparece em diversos momentos ao longo da sua trajetória filosófica como, por exemplo, no texto de 1988, *Matéria Espírito e Criação*, no qual, abordando o problemático dualismo cartesiano, Jonas afirma que a separação entre ser pensante e ser extenso é insustentável tanto lógica quanto fenomenologicamente. De acordo com Jonas:

autômatos, não teríamos a mínima dúvida de que os animais irracionais também são autômatos". (DESCARTES, René. *Carta a Mersenne* de 13 de julho de 1640, apud. JONAS, PV, 66).

Logicamente, porque o postulado *ad hoc* de uma substância pensante independente, que nunca pode ser demonstrada justamente em sua independência, é um argumento *deus ex machina* é (para falar com Spinoza) um asilo da ignorância; fenomenologicamente [é insustentável], porque não apenas o aprisionamento factual e causal da alma no corpo, mas mais ainda o conteúdo da própria vida anímica - percepção, sentimento, desejo, prazer e dor, e a intromissão da sensibilidade (nas imagens e nos sons) até as regiões mais puras do pensamento se opõe a uma tal desvinculação, e torna, inclusive, inconcebível uma consciência "purificada" de tudo (um "espírito puro), e, com isso, qualquer existência incorpórea da alma (MEC, 20).

Nesse texto, Jonas fundamenta sua crítica ao dualismo cartesiano recorrendo ao testemunho da vida orgânica, ou seja, as evidências presentes nos organismos desqualificam a separação proposta por Descartes, pois, do mesmo modo que é inimaginável logicamente uma consciência limpa (um espírito puro) ou qualquer existência incorpórea da alma, da mesma forma, é insustentável reduzir a presença da vontade interior, desejos, prazeres e sofrimentos em fenômenos secundários impotentes que são reflexos determinados por mera produção física do organismo. Portanto, o testemunho do organismo vivo representa, segundo Jonas, o ponto central do problema do dualismo cartesiano, uma vez que "a vida contradiz a radical separação entre objetividade e subjetividade, exterioridade e interioridade, materialismo e idealismo" (VIANA, 2016, p. 37). Essas evidências de liberdade e subjetividade, mais tarde, seriam a base do fracasso do seu dualismo para o pós-dualismo, no qual há obrigatoriedade de escolher um dos lados (idealismo, materialismo).

Outra contraposição Jonásiana ao modelo mecanicista cartesiano aparece no texto *Spinoza and the Theory of Organism* (1965), no qual Jonas apresenta uma análise do paralelismo psicofísico¹⁶ de Spinoza, afirmando que a sua metafísica é um dos empreendimentos mais audaciosos da filosofia moderna. Nesse texto, Jonas refuta a imagem da máquina de Descartes apresentando as limitações dessa teoria.

¹⁶ Este tema será aprofundado no capítulo 2. No entanto, para apresentar brevemente o princípio geral do sistema de Spinoza: "Sua base é o conceito de uma substância absoluta e infinita, transcendendo aquelas especificações (a saber, extensão e pensamento) segundo as quais Descartes distinguiu como diferentes tipos de substância. Além da diferença de tipo, a unicidade da Substância também exclui a pluralidade numérica: o infinito, sendo algo não-divisível, não deixa lugar para a existência de substâncias finitas [...] Para o nosso contexto, o que importa é que o que para Descartes e para os cartesianos como Geulincx eram duas substâncias separadas e independentes – como tal não precisando uma da outra para sua existência nem precisando de um fundamento comum a ambas – são, para Spinoza, apenas aspectos diferentes de uma única e mesma realidade, não mais separáveis um do outro nem muito menos de sua causa comum" (PE, 335).

Primeiramente, Jonas relembra o modelo proposto por Descartes referente aos animais: uma estrutura de partes que são conectadas como peças, dobradiças, barras, alavancas que são movidas por alguma fonte de força (*cf.* PE, 336) como a tensão de uma mola em um relógio, ou o calor do fogo em uma máquina a vapor. Ou seja, Descartes pensava o calor como força motora da “máquina animal”, que queima o alimento como combustível. Jonas não aceita essa postulação com base no testemunho que o metabolismo representa na troca com o meio, isto é, buscar alimento para auto-conservação é muito mais do que simples queima de combustível. Desse modo, a evidência metabólica desconstrói a noção cartesiana, como apresenta Jonas:

O metabolismo é, portanto, o constante vir-a-ser da própria máquina – e este próprio vir-a-ser é uma realização da máquina: mas nada há de análogo no mundo das máquinas que se compare a essa realização. Em outras palavras, uma vez que o metabolismo seja entendido como não apenas um dispositivo de produção de energia, mas como o processo contínuo de auto-constituição da própria substância e da forma do organismo, o modelo da máquina cai por terra (PE, 337).

Percebe-se, nas palavras de Jonas, que o processo metabólico, ao transformar matéria inerte em energia para sustentação da própria existência, torna-se um marco na estrutura básica de qualquer forma de vida. Desse modo, ao comparar o processo metabolizante de um organismo com o funcionamento de uma máquina, a teoria cartesiana torna-se inadequada, pois nega à realidade orgânica sua principal e mais óbvia característica, "a saber, que ela apresenta em cada caso individual um impulso próprio à existência e à realização, ou o fato de que a vida quer a si mesma" (PE, 340).

Além disso, Jonas também critica Descartes por não ser capaz de resolver a união entre corpo e espírito na figura do homem pois, ao entender o mundo por meio da causalidade mecânica, o próprio homem passa a ser representado unicamente por uma estrutura material. Assim, o corpo humano passa a ser entendido como um sistema organizado por estruturas mecânicas, tornando-se, dentro do reino animal, uma complexa combinação¹⁷ entre corpo e espírito. Mesmo que Descartes pretendesse explicar tal combinação pela teoria da glândula pineal, esse intento cartesiano é rejeitado por Jonas, que o avalia como insatisfatório, pois nesses

¹⁷ Uma combinação onde o corpo não apresentava qualquer relevância compreensível para a existência e a vida interior do espírito e "também vice-versa, evidentemente" (PE, 337).

termos a união entre corpo e espírito não seria um privilégio do homem, uma vez que, "os animais também possuem uma glândula pineal". Assim, "é importante ressaltar que o próprio Descartes reconhece que não está seguro sobre a não existência da glândula nos animais" (POMMIER, 2013, p. 35). Portanto, essa explicação é considerada superficial, de tal modo que mantém na compreensão da realidade a tensão entre mente e matéria. Assim, a existência de todo o reino da vida tornou-se incompreensível, "tanto no tocante ao sentido e fim como também à sua origem e à sua causa geradora" (PE, 339).

Jonas, em sua análise crítica ao dualismo cartesiano, conclui que a ideia de compreender o mundo em analogia a um sistema mecânico, sustentada pela separação entre *res cogitans* e *res extensa*, gerou consequências desastrosas para entender a existência da vida e o lugar do homem no mundo, pois nessa teoria a humanidade é isolada do todo do universo, assumindo uma posição de descontinuidade. Nesse modelo, o mundo passa a ser algo externo ao ser humano, e a natureza passa a ser desprovida de todo valor e finalidade¹⁸.

Além disso, reconhecer a interioridade como uma característica exclusivamente humana e negá-la aos demais viventes conduz à noção de que a natureza pode e, ao mesmo tempo, deve ser objeto de dominação pelo ser humano. Jonas reconhece que o sentimento de posse sobre o mundo não é uma novidade apresentada por Descartes, porque desde o estoicismo o homem sentia-se no direito de utilizar a natureza, isso se justificava pela capacidade racional, que faz dele o predominante na escala gradativa do Ser. No período medieval também aparece essa postura de posse, que era justificada pelo fato do homem possuir uma alma imortal, "o que faz dele a única *imago Dei* na criação (o fim como a única coisa que importa para o todo)" (PE, 340).

No entanto, se no cristianismo o homem era superior à natureza por possuir alma imortal, Descartes radicalizou esta última posição ao fazer do homem o único possuidor de algum tipo de interioridade 'ou alma'. Portanto, o ser humano é o único ser ao qual faz sentido atribuir-se um fim, já que só ele é capaz de dispor de fins. Desse modo, o restante: animais, plantas e recursos naturais, enquanto produtos da necessidade física, podem ser considerados como meros meios para subsistência do ser humano.

¹⁸ Esse tema, da teleologia, será aprofundado no próximo capítulo.

Nota-se que o dualismo cartesiano gera duas consequências principais: por um lado, substituiu definitivamente a visão de mundo animista do monismo clássico, por outro lado, levou a uma ontologia pós-dualista “ontologia da morte” (cf. URZÚA, 2015, p. 86). Esses dois fatores fundamentam uma leitura meramente mecânica e utilitarista da natureza, de forma que, mais tarde, essa mudança se refletiria de forma negativa na crise ambiental causada pelo poder tecnológico que promove a dominação e a destruição da natureza.

Para Wendell Lopes, com a efetivação do projeto cartesiano, matéria e espírito foram totalmente afastados. Assim, “o dualismo cartesiano se torna mesmo um verdadeiro divisor de águas: seria o ponto de divisão entre duas eras, uma pré-dualista e outra pós-dualista” (LOPES, 2010, p. 50). No cenário pós-dualista a novidade é a necessidade de escolha por um dos lados. Isto é, no pós-dualismo, passam a existir duas possibilidades de monismos, representadas pelo materialismo e idealismo modernos, que são produtos da dissolução do dualismo cartesiano. Essa dissolução é a prova de que o dualismo moderno e sua separação entre *res cogitans* e *res extensa* constituem as bases para uma ontologia incapaz de resolver o problema da vida.

1.3 A CRÍTICA DE HANS JONAS AO PÓS-DUALISMO

Analisando o pensamento Ocidental e suas formas de interpretação da realidade, percebe-se que há diferença entre o dualismo e o que Jonas chama de pós-dualismo. Essa mudança ocorre pela radicalização do pensamento cartesiano, o qual pode ser entendido como um marco dessa transformação. Isso porque foi por meio do pensamento de Descartes que ocorreu a separação, cada vez mais aguda, a ponto de chegar ao entendimento de esferas próprias de espírito e matéria. Isso gerou uma situação nova, na qual “a matéria pode existir sem o espírito” (PV, 25), assim, como o espírito viver sem a matéria. A partir dessa afirmativa, as reflexões e posicionamentos partem do pressuposto que essas entidades devem ser entendidas uma totalmente independente e oposta à outra. Dessa forma, para Jonas:

Na situação pós-dualista existe não apenas uma, mas sim duas possibilidades do monismo, representadas pelo materialismo moderno e pelo idealismo moderno. Ambas 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 polos para a

partir dele abranger toda a realidade, portanto, são monismos particulares (PV, 26).

Em outras palavras, seguindo o modelo cartesiano, a separação entre matéria e mente resultou na possibilidade de duas formas opostas de explicação da realidade. Na perspectiva crítica de Jonas, a oposição entre materialismo e idealismo agrava os equívocos na compreensão da vida, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão interior. Isso porque passam a existir duas opções: entender tudo como consciência ou aceitar a afirmação de que tudo é matéria. Desse modo, o que ocorre é a formulação de monismos entendidos como particulares. Jonas analisa esses dois polos como tentativas fracassadas de superar o dualismo. Vejamos cada um deles.

1.3.1. Monismo idealista

O idealismo representa uma das interpretações centrais no panorama do pensamento moderno. Apesar de apresentar bastantes variações entre os pensadores que o defendem, essa linha de pensamento parte da ideia geral de que todos os elementos físicos são envolvidos por dados psíquicos, ou seja, a consciência é entendida como coextensiva com a matéria (cf. VIANA, 2016, p. 85). Segundo Wellistony C. Viana (2016, p. 86), na história do conhecimento ocidental, desde o pensamento primitivo até chegar ao pensamento moderno, o idealismo (ou pampsiquismo) apresenta em sua trajetória diferentes concepções,¹⁹ como apresenta o autor:

Ao observar as variadas perspectivas que a tese pampsiquista teve na história, vemos que algumas admitem ser a mente uma característica fundamental do universo, atribuindo a consciência aos ínfimos elementos físicos; outras afirmam que é uma estrutura mental onipresente, mas não de forma consciente, senão inconsciente. Algumas teorias admitem até que o universo seja autoconsciente, desembocando em posturas panteístas; outras se preservam do panteísmo, mas sem deixar de tornar inexplicável

¹⁹ Existem perspectivas idealistas desde o animismo primitivo, passando pelo pensamento clássico (pré-socráticos) até o pensamento moderno. Os principais nomes são: Leibniz, Spinoza, Berkeley e Hegel, depois, esse movimento ganha força no século XIX, com alguns defensores como Gustv Fechner, Rudolf Hermmann, e reaparece no século XX com A. N. Whitehead em seu livro de *Process and Realyty*, em 1929 (cf, VIANA, 2016, p. 86). No entanto, Jonas, em sua análise crítica, prioriza as teorias estruturadas no pensamento moderno que se estabeleceram em oposição ao monismo materialista.

como poderia haver consciência nos entes físicos, sem pressupor um sujeito unificador que possua tal consciência (VIANA, 2016, p. 86).

Diante das inúmeras perspectivas, nota-se que o idealismo é uma corrente de pensamento que sempre teve representatividade nos diversos períodos do conhecimento Ocidental, mas se torna mais visível na modernidade, colocando-se no centro da discussão entre corpo e mente. No entanto, para o contexto deste trabalho, o fato relevante é que o monismo idealista, ao reduzir a compreensão do mundo ao aspecto psíquico, é entendido por Jonas como um tipo de monismo ineficaz na superação do dualismo.

Dos dois monismos, resultados da dissolução do dualismo cartesiano, o idealismo é aquele que recebe menor atenção na filosofia de Jonas, em relação ao materialismo. O principal motivo dessa postura jonasiana está ligado ao fato de que, os idealistas (ao contrário dos materialistas), ao defenderem a consciência pura, evitam o problema ontológico do corpo orgânico, o qual é considerado um dos pontos fundamentais da biologia filosófica de Jonas, pois o corpo orgânico é o elemento que sinaliza toda a crise latente nas ontologias tradicionais (cf. PV, 28). Desse modo, ao admitir que todos os corpos são meros fenômenos exteriores, os idealistas evitam o encontro ontológico entre corpo e espírito. Segundo Jonas:

Do ponto de vista da consciência pura, por mais artificial que este seja, ele consegue sempre interpretar o corpo (vivo) como todos os demais corpos, como 'ideia' ou como 'fenômeno' exterior dentro do seu horizonte objetivo, e assim negar a corporeidade própria (PV, 29).

Nesse sentido, considerando que o idealismo evita o problema ontológico da vida, por um solipsismo que reduz a subjetividade e toda a realidade a uma ideia ou representação, Jonas elabora o seguinte questionamento: se toda a realidade é, em última análise, consciência ou mente, então, como as diferentes inteligências podem ser individualizadas ou como elas podem interagir? (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 8). Nesse sentido, Jonas critica severamente a noção entendida como solipsista²⁰, alegando que em uma realidade, na qual tudo é consciência, não sobraria lugar para

²⁰ A noção Solipsista defende a tese de que nada existe exceto o próprio eu e os conteúdos da sua consciência, isto é, reduz toda realidade à consciência (MAUTENER, 2011, p. 221). Jonas, por sua vez, afirma que monismo idealista ao tentar escapar do problema ontológico da corporeidade, cai inevitavelmente no solipsismo, mas, este é considerado por Jonas, por sua invulnerabilidade lógica, um truque do pensamento não possuindo seriedade como ponto de vista ontológico - ele chega mesmo a ser a negação de toda a ontologia (PV, 29).

as outras coisas e o próprio homem estaria preso dentro dele mesmo. Desse modo, ao negar o problema ontológico do corpo, defendendo a consciência pura, o idealismo é julgado por Jonas como um monismo que encontra dificuldades para superar o dualismo.

Mesmo assim, deve-se levar em consideração que Jonas não ignora totalmente a perspectiva idealista, mas tem um diálogo intenso com os pensadores dessa linha²¹. Essa afirmação pode ser exemplificada na sua relação com Whitehead, pois, os dois filósofos partem do mesmo objetivo, formular uma filosofia do organismo que unifique a matéria e o espírito. Porém, se o objetivo é o mesmo, o ponto de partida para atingi-lo é diferente.

Whitehead parte da noção do mundo físico como um enorme organismo vivo, no qual todos os elementos (pedras, areia, montanhas) são dotados de consciência. Nessa perspectiva, é a consciência que estende a identidade orgânica (interioridade) por toda identidade física. Assim, para Whitehead, qualquer 'entidade real', mesmo a menor partícula física, goza de interioridade, isso por meio de um processo de criação imanente da natureza em sucessivos passos discretos (cf. URZUA, 2015, p. 220).

Jonas procura distanciar-se dessa ideia, pois ao fundamentar sua filosofia do organismo, toma como ponto de partida o metabolismo. Dessa forma, prioriza a experiência própria de cada organismo a fim de fundamentar uma nova ontologia da vida, sustentada no monismo integral entre matéria e espírito. Portanto, a noção de que o espírito está por toda parte é criticada por Jonas, porque ao defender que desde o início tudo é vital, Whitehead transforma a diferença entre natureza animada e inanimada de "essência para uma diferença de grau" (PV, 120). Nessa perspectiva, o surgimento da vida não representa um dado ontológico relevante, de forma que, ela continua sendo compreendida como um elemento particular de um princípio universal da continuidade do ser. Desse modo, nega-se toda tensão entre ser e não ser, que é experimentada pelo metabolismo.

De acordo com Jonas, as teorias idealistas tornam-se ineficazes ao distribuir interioridade ao mundo físico em sua totalidade. Essa crítica é elaborada em *Matéria, Espírito e Criação*, texto no qual Jonas argumenta que não existe um *logos*

²¹ Nota-se que, Jonas aprova algumas das teses básicas do idealismo, como por exemplo: "a ideia de que o mundo físico, em sua estrutura básica, esteja permeado de uma estrutura ideal, inteligível, que abriga uma capacidade latente de gerar espírito na evolução" (VIANA, 2016, p.106).

na matéria primordial, isto é, uma identidade interior (informação) que organiza toda evolução, pois:

Uma informação já requer por si mesma, como seu substrato físico, um sistema diferenciado e estável, tal como é o sistema molecular completamente articulado e constante do genoma dos seres vivos (ou do mesmo modo, em termos magnéticos, a programação - o software - do computador). Uma informação, portanto, não é uma causa, mas já ela própria um resultado da organização, precipitação e expressão de algo, previamente alcançado, que assim, se perpetua, mais não se sobrepõe. Visto então que ambas, articulação e estabilidade, não tem lugar na total dinâmica da (hipotética) "substância" da explosão primordial - ou, de modo geral, no "caos" - a hipótese de um logos cosmológico ou, de outro modo, toda programação preestabelecida e plano rigoroso, residindo já desde o início no interior da matéria nascente, é descartável como um modelo explicativo da evolução (MEC, 13).

Jonas defende, no texto acima, que não é coerente admitir uma informação (*logos*) desde as partículas físicas presentes na explosão primordial, pois uma informação requer algo acumulado, "e a explosão primordial não teve tempo para acumulação alguma" (MEC, 13). No entanto, o filósofo aceita que exista antes do surgimento da vida um *eros* cosmogônico²² que pode ser entendido como uma tendência da matéria para chegar ao espírito, mas ressalta, "a mera potencialidade para algo não é ainda um positivo (ser disposto) para algo" (MEC, 23).

Nessa perspectiva, o surgimento da vida seria uma disposição original com a possibilidade eventual de interioridade. Em outras palavras, a dimensão interior, na teoria do organismo de Jonas, é um elemento exclusivo da auto-organização metabólica. Essa organização representa um sistema complexo de distintas propriedades, que são compostas por diferentes tipos de matéria físicas. Assim, a vida é um processo contínuo que renova constantemente suas formas vivas, sendo que tais entidades, se caracterizam por sua escolha, finitude e vulnerabilidade, já que em sua essência está a possibilidade de morrer (*cf.* URZUA, 2015, p. 222).

Em suma, Jonas não admite um cosmos dotado de um logos, mas ele defende a ideia de que o corpo vivo é o dado ontológico de maior importância. Logo, negá-lo torna-se um erro. Portanto, ao conceder o caráter da identidade orgânica a todo tipo de matéria física, o monismo idealista não consegue superar o dualismo.

²² Este conceito foi cunhado por Ludwig Klages, para melhor entendimento conferir o livro: KLAGES, Ludwig. *Dell'eros cosmogonico*. U. Colla. Edizioni di AR, 2010.

1.3.2. Monismo materialista

Para Jonas, entre o materialismo e o idealismo, o primeiro, mesmo sendo limitado, é a mais interessante manifestação da ontologia moderna, pois em sua esfera objetiva ele realmente permite uma compreensão do encontro com todos os outros corpos, inclusive com os corpos vivos. Desse modo, ao partir da realidade, o materialismo torna-se o modelo intelectual mais discutível. Ao contrário do idealismo, o materialismo está aberto para diálogo e discussão filosófica na medida em que ele se expõe ao teste real ontológico e, com ele, ao risco de falha. Desse modo, ao priorizar o corpo "o materialismo permite que o problema ontológico apareça" (PV, 29).

Pinsart (2002, p. 81) explica que entre os motivos que levam Jonas a priorizar o monismo materialista em suas reflexões está o fato de considerar a importância do corpo. Percebe-se que, no monismo materialista, o corpo (enquanto cadáver) serve como regra geral que representa a vida e a morte. Desse modo, mesmo tendo uma noção limitada da vida, priorizando a matéria morta, o materialismo mantém a tensão relacionada à existência do corpo material na sua relação com os demais corpos dispostos no mundo.

O monismo materialista tenta explicar toda a experiência sentida como interioridade, mente ou consciência em termos de causas materiais, assim, "o que parece como espírito é uma função do corpo de forma totalmente unilateral e sem reciprocidade" (PV, 150). Nessa perspectiva, tudo que tende a estar ligado às categorias mentais como, por exemplo, sentimentos de ódio, angústia, amor, alegria, tristeza etc. passam a ser entendidos como meros epifenômenos²³ de estados materiais, mas que não têm importância causal. Segundo a análise crítica de Jonas, essa teoria foi fundada para sustentar os interesses da ciência moderna, que entende a matéria como encarregada pelo espírito. Para Jonas,

Nesse caso, o epifenomenalismo serve como uma saída técnica, pois representa um jogo colateral de determinados processos materiais em determinados sistemas materiais (cérebros), sistemas estes, no entanto, que nestes processos comportam-se inteiramente de acordo com as leis deterministas da matéria (PV, 151).

²³ O epifenomenalismo é uma teoria sobre a relação entre a matéria e a mente, segundo a qual existe sempre uma base física para qualquer ocorrência mental. "Os fenômenos mentais são vistos como subprodutos de causas e efeitos físicos não tendo poderes causais próprios" (MAUTENER, 2011, p. 221).

Assim, com a ideia de que a matéria é encarregada pelo espírito, o materialismo nega-se a refletir e explicar qualquer tentativa de harmonização entre matéria e interioridade. Nesse sentido, a crítica de Jonas ao materialismo está centralizada basicamente em dois pontos: primeiro apresenta argumentos originais que se destinam a mostrar como essa corrente de pensamento viola algumas regras fundamentais das ciências naturais; segundo, sustenta que o materialismo não pode ser racionalmente proposto como uma teoria filosófica ou científica.

Primeiro, portanto, ele parte do argumento básico que algumas manifestações do fenômeno da interioridade, por exemplo, experiência do pensamento, sofrimento, boa vontade e convicção, representam uma realidade inegável. No entanto, na concepção materialista, esses fenômenos são entendidos como subprodutos de processos materiais, mas mesmo representando subprodutos, estas experiências são entendidas sem nenhum efeito (*cf.* KAMPOWSKI, 2013, p. 11). Em outras palavras, para os materialistas, um subproduto não consome nenhuma energia, não tem qualquer energia própria e, por isso, ele próprio não pode ser uma causa, "é impotente no sentido absoluto" (PV, 151).

Disso, surge o caso curioso de um efeito que é causado sem o gasto de energia e que, ao contrário de qualquer outro efeito conhecido, não é por si só a causa de qualquer outra coisa. Jonas argumenta que isso é uma contradição de uma lei fundamental da física, a saber, a lei da conservação da energia²⁴ (*cf.* KAMPOWSKI, 2013, p. 13). Na perspectiva crítica de Jonas, o acontecimento de maior relevância é que o materialismo, ao reduzir categorias mentais como ideias, desejos e convicções, a meros estados da materialidade (reações químicas no cérebro), além de apresentar fortes contradições, representa a anulação e a indiferença a esses atributos em relação aos resultados físicos. Por exemplo:

Certas ações animais possivelmente, ou mesmo provavelmente, são acompanhadas por estados de consciência, mas estes são cientificamente irrelevantes, de acordo com a teoria de que os processos externos devem

²⁴. Os pensadores Antigos, desde Tales de Mileto, já tinham suspeitas a respeito da conservação de alguma medida fundamental. No entanto, em 1842, Julius Robert Mayer demonstrou o modelo da conservação de energia. Dizendo que quando uma energia é perdida em uma reação, ela é transformada em uma energia de outro tipo. Assim como na conservação de massa, em um sistema completamente fechado a energia permanece a mesma, só que no caso da energia, o sistema também precisa ser isolado termicamente para evitar a perda em forma de calor. Para maior entendimento consultar: JAMMER, Max. *Concepts of Force: A study in the foundations of dynamics*. Dover Publications, INC. Mineola. New York. 1999.

ser explicados exclusivamente por normas externas, isto é, físicas (PV, 150).

Dessa forma, mesmo não sendo negada, a dimensão interior passa a ser descrita pelo modelo moderno de pesquisa científica. Assim, todos os materialistas, com base no pensamento cartesiano: “não negam a categoria do espírito, porém todos recorrem à mesma saída para explicar essa dimensão, que é reduzi-la à matéria inerte” (PV, 150).

Além disso, a crítica de Jonas à teoria materialista também diz respeito ao caráter contraditório da afirmação de que todos os pensamentos, que por sua vez fundamentam os argumentos, não passam de epifenômenos de fatores físicos. Essa afirmação é considerada incoerente, porque nega a possibilidade da argumentação racional. Como explica o filósofo:

O epifenomenalismo contém uma contradição lógica pelo fato de negar a si próprio o *status* de argumento, ao privar todo argumento deste *status*. Segundo sua visão, nosso presente argumento, não menos do que aquele com o qual ele disputa, é epifenômeno de ocorrências físicas cujas necessidades imanentes de discurso nada têm a ver com o sentido e verdade. A única relação possível com a verdade de que o epifenômeno é capaz é a concordância causal de seus símbolos com fatos que se encontram mais além dos fatos cerebrais a que adere; mas os próprios debatedores, marionetes daquelas necessidades, não têm a mínima possibilidade de seguindo o seu direito avaliar as exigências rivalizantes, e em seguida de decidir entre alternativas que são perfeitamente equivalentes entre si na factualidade de sua ocorrência física (PV, 153).

Ao reduzir os estados mentais, incluindo pensamentos e convicções, a meros epifenômenos de estados materiais, tais como reações químicas no cérebro, o materialismo nega a condição de possibilidade do discurso racional e, até mesmo, a possibilidade de construir teorias. Em outros termos, se pensar ou discutir não tem qualquer base na interioridade e deve, por conseguinte, ser determinado inteiramente por fatos fisiológicos, os argumentos, portanto, não podem reivindicar qualquer regularidade da verdade. Assim, a validade dos pensamentos é comprometida:

A afirmação materialista de que o espírito ou consciência, em si, não passa de um epifenômeno, um efeito colateral de processos corporais que obedecem às suas regras próprias... [pode ser refutada] porque com a autonomia da razão ela nega a validade dos pensamentos, desta forma se desqualificando a si própria como estrutura racional de pensamento, isto é, como um argumento que para ser verdade baseia-se na força de suas razões, e não no fato de sua ocorrência no cérebro (PV, 113).

Percebe-se que o monismo materialista, ao interpretar a dinâmica da vida em sua interioridade como processos puramente físicos do cérebro, que por sua vez, são também de origem puramente física; é acusado por Jonas de tornar a originalidade da vida um fenômeno totalmente impotente. Portanto, seu rigor filosófico é refutável. (cf. MEC, 21).

Nota-se, assim, que a teoria materialista é criticada por suas contradições internas, que incluem a absurda afirmação de que a subjetividade é uma ilusão. Se isso fosse verdade, se a subjetividade, de fato, partisse apenas de resultados de determinação física neural, sua própria teoria estaria desqualificada e não teria validade. Dessa forma, seguindo sua própria dinâmica particular, reduzindo a explicação do mundo à matéria inerte, o materialismo nunca poderá alcançar um autêntico e completo monismo que represente a realidade integrada em todas as suas esferas, pois continua defendendo apenas um lado do dualismo que supostamente estaria superado. Portanto, como ponto vista ontológico, o materialismo é considerado por Jonas como uma tentativa fracassada de resolver o problema do dualismo cartesiano.

Em suma, as duas formas particulares de monismos, que nascem da tentativa de superação do dualismo, chamadas idealismo e materialismo, são criticadas por Jonas, porque o caminho tomado por ambos os lados foi buscar a negação do seu oposto, reduzindo a compreensão da realidade a uma única perspectiva, entre realidade primária e secundária. Para o autor, a tentativa de unidade de cada ponto de vista exige para si a totalidade e exclui o outro. Por esse motivo ambos são entendidos como monismos particulares, e é no caráter particular que está a origem do fracasso das duas perspectivas: "no caso do materialismo este fracasso se dá com a consciência, no idealismo com a coisa em si" (PV, 26).

A crítica de Jonas a esses monismos particulares concentra-se no comprometimento da noção psicofísica da realidade, isto é, a realidade é entendida por duas partes separadas e examinadas por métodos totalmente diferentes: de um lado, a fenomenologia da consciência representando o idealismo, e, de outro, a física da extensão representando o materialismo. Jonas alerta que essa separação é ilusória, pois, em algum determinado momento, as perspectivas terão que se encontrar. Isso porque, a efetiva coincidência de "interioridade e exterioridade no 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). Jonas afirma que é impossível um dos lados descrever a realidade sem o outro, pois encontram no organismo, o impasse que trava a compreensão particularizada da realidade, visto que o corpo vivo descrito como auto-transcendente, causa o seguinte impasse:

Ele [o organismo] terá que ser descrito tanto como sendo extenso e inerte, como também como tendo sensação e vontade - mas nem uma das duas descrições pode ser levada até o fim sem que seja superada a barreira para a outra e sem prejuízo para ambas. A descrição física exterior não pode ser levada até o fim, sem contestar a liberdade e com ela a auto-atuação do interior; e a vitalista interior, sem que conteste as leis próprias e a autarquia do extenso (PV, 27).

Analisando a crítica de Jonas à tradição ontológica, o corpo vivo é o elemento principal para fundamentar uma ontologia que dê conta de interpretar coerentemente a vida, pois é ele que denuncia: a ineficácia da explicação dualista e, por conseguinte, pós dualista, a saber, o idealismo e o materialismo. No caso dos monismos particulares, ambos encontram no corpo vivo o problema da contradição tanto da perspectiva idealista, quanto da perspectiva materialista.

Portanto, por meio de sua biologia filosófica, Jonas percebe um erro comum nessas duas formas de interpretação da vida, isto é, o equívoco de entender o corpo vivo sempre numa perspectiva de escolha de uma de suas esferas separadas (espírito e matéria) e não de forma integral. Sendo assim, o corpo vivo deve ser a base e o ponto de partida de toda a ontologia, que deve buscar compreendê-lo por meio de um monismo integral. Ocorre que este processo teve seu último estágio justamente nas teorias a respeito da vida, entre as quais está o darwinismo, que é considerado por Jonas como uma derivação da interpretação idealista da vida. Vejamos porque.

1.3.2.1. A crítica ao darwinismo

No período entre 1940 e 1945, quando atuou na guerra como soldado do exército britânico, lutando contra o exército alemão, Jonas esteve envolvido diretamente com a experiência da morte e da fragilidade do corpo, seja a morte individual seja a morte coletiva. Nesse cenário, tem início o seu interesse pelo

darwinismo²⁵, o que contribuiu para o início de uma reflexão sobre os problemas que se tornarão centrais na sua biologia filosófica. Essa leitura de Jonas do pensamento de Darwin, é tematizada por seus intérpretes e comentadores no que diz respeito às convergências e divergências do autor em relação à teoria evolucionista.

Por exemplo, de acordo com Pinsart, Jonas aceita a afirmação darwinista de que a vida é uma dinâmica contínua produzindo seu próprio equipamento estrutural, no entanto, critica o fato do darwinismo tentar superar o dualismo tradicional filosófico e religioso excluindo toda forma de transcendência e finalidade, pois, desse modo, extingue do princípio da vida qualquer atividade autônoma por parte do organismo, uma vez que "prioriza o ambiente e suas condições de existência" (cf. PINSART, 2002, p. 86). Desse modo, para a autora, Jonas pretende realizar uma releitura das hipóteses darwinistas que possibilite auxiliar na reinterpretação da noção de vida.

Para Eric Pommier, Jonas parte de uma abordagem crítica da leitura do darwinismo sobre a evolução, para lhe atribuir a sua própria interpretação. O principal assunto que deve ser reinterpretado é o entendimento sobre os processos autônomos que ocorrem nos organismos vivos desde o metabolismo. Essa reinterpretação justifica-se porque o darwinismo, apesar de aceitar que a vida segue um processo que determina a si mesmo, não concorda que este processo conduz a fazer da vida um sujeito. Isto é, o "organismo não passa de um dado do qual é necessário apenas revelar seu funcionamento" (POMMIER, 2013, p. 56). Além disso, as variações internas do vivente são acidentais e o meio mecânico decide as características das modificações interiores.

Theresa Morris afirma que o darwinismo oferece uma revolucionária forma de entendimento da natureza por meio da teoria da evolução, "porque ela introduz uma dimensão muito necessária de complexidade e profundidade para nosso entendimento da vida" (MORRIS, 2013, p. 51). Mesmo assim, Jonas entende o darwinismo como uma ramificação do materialismo que precisa de uma abordagem não apenas biológica, mas também filosófica.

²⁵ No prólogo das *Memórias*, sua esposa comenta esse período de leitura da teoria Darwinista: "lhe enviei ao campo de batalha bibliografia fundamental sobre Ciências Naturais - Charles Darwin, Aldous Huxley, John Haldane e muitos outros, tudo o que se podia conseguir na Palestina. Os resultados dessas reflexões se concretizaram, no princípio, em cartas formativas que enviava desde a frente de batalha e que mais tarde deram lugar ao livro *Organismo e Liberdade* o qual em edições posteriores passou a se chamar *O princípio Vida*" (M, 10)

De acordo com Jelson Oliveira, o filósofo alemão reconhece que a teoria evolucionista abalou a teoria de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica seria capaz de fazê-lo, pois ao fundamentar o dinamismo das mutações, o espírito passa a ser entendido como resultado também desse processo dinâmico. Desse modo, o lugar especial ocupado pelo ser humano no reino da vida, que possibilitava que a humanidade se sentisse superior às outras formas de vida, foi abalado. A teoria da evolução devolveu ao reino da vida um pouco da dignidade que lhe havia sido tirada por Descartes. Desse modo, Jonas pretende tirar do pensamento evolucionista fundamentos para uma teoria que supere o dualismo moderno e também o monismo particular materialista. Ele quer introduzir, pela porta da frente dessa teoria, uma consequência lógica pouco reconhecida: “que ela possibilita pensar a vida como matéria e como espírito ao mesmo tempo” (OLIVEIRA, 2014, p. 82).

Wendell Lopes afirma que, Jonas não defende por completo a teoria evolucionista e que a aproximação de Jonas com as ciências é simplesmente a de perceber nas teorias científicas algo de relevante para a reflexão filosófica, que, claro, tem sua linguagem própria. “Nesse sentido, não se trata de uma aproximação nem meramente retórica nem completamente darwinista ou evolucionista” (LOPES, 2010, p. 52). Assim, na discussão sobre a aproximação de Jonas ao darwinismo, o mais importante é observar que ele realiza uma releitura filosófica e constata que além do choque cultural causado por Darwin, a teoria da evolução foi responsável também por um impacto filosófico. Isso porque, com a explicação imanente de nossas origens, de acordo com regras puramente biológicas, “a última morada terrena de todos os que anteriormente acreditavam na transcendência foi destruída pelo onipotente monismo de uma natureza sem sentido e mecânica²⁶”.

Analisando tais perspectivas, nota-se que existem diversos aspectos filosóficos na teoria darwinista que despertam o interesse de Jonas, levando-o a realizar uma análise crítica dessa teoria, abordando as consequências do darwinismo para o entendimento da vida e do próprio ser humano. Essa análise é apresentada, de maneira especial, no texto *Aspectos filósofos do Darwinismo*²⁷. Em sua descrição crítica, Jonas inicia abordando a questão das “origens”, assunto que

²⁶ JONAS, Hans, *apud*, LOPES, Wendell Evangelista Soares. A renovação da teleologia em Hans Jonas: biologia filosófica aos fundamentos da ética. *Princípios Natal*, v.17, n.28, jul./dez. 2010, 47-70.

²⁷ Esse texto encontra-se no capítulo III do livro *Princípio Vida*. Sua primeira publicação foi intitulada “*Materialism and the theory of Organism*” (*University of Toronto Quarterly*, 21, 1951) (*cf.* PV, 273).

sempre foi indagado pela humanidade, por exemplo, já na grande aventura intelectual dos primeiros filósofos por volta dos séculos VII e VI a.C, classificados como pré-socráticos, que elaboraram diversas concepções de cosmologia procurando a racionalidade constitutiva do universo. Outro exemplo é a noção de origem oriunda da Bíblia, segundo a qual, há um Deus criador fora do mundo.

No entanto, Jonas prioriza a noção de “origem” que se estabeleceu a partir do pensamento moderno: para ele, no início do pensamento moderno, este tema foi praticamente abandonado como meio de proteção à nova ciência que estava se estruturando nas primeiras décadas do século XVII. Para evitar riscos, a ciência moderna preocupava-se, de forma geral, com o funcionamento de mecanismos prontos, por exemplo, o funcionamento do sistema solar e a anatomia dos animais, sem se colocar a questão a respeito da origem, ou seja, a *causa* de tais processos. Diante desses fenômenos a função da ciência era explicar por meio dos componentes elementares da matéria e do movimento, o seu efetivo funcionamento de acordo com um modelo uniforme (PV, 49). Desse modo, os questionamentos sobre a origem de tais mecanismos eram deixados de lado, de modo que o modelo mecanicista poderia efetivar sua análise mecânica da natureza com tranquilidade.

Porém, mais tarde, o problema das “origens” ressurgiu na ciência moderna como tentativa de estruturar uma nova concepção de 'origem' em relação à noção clássica, de forma que a nova concepção de "origem" inverte a noção antiga²⁸ sobre a superioridade da causa criadora sobre o efeito produzido, a qual defendia que o que produz tem que ter mais realidade do que é por ele produzido, ou pelo menos a causa deve ter tanto valor quanto as coisas que dela surgem. No modelo mecanicista moderno, essa noção é substituída e, com isso, surge uma nova ideia de causalidade que teve êxito no pensamento moderno, como é explicado por Jonas:

Torna-se claro que a espécie de dedução genética introduzida pelo pensamento moderno inverteu totalmente a ordem do pensamento clássico. Se por si mesmas as situações mais elementares conseguem produzir toda variedade e ordem, e se as últimas são explicadas pelo dinamismo das primeiras, então nós chegamos ao paradoxo de a causa ser inferior ao

²⁸ A postura clássica caracterizava-se por considerar o inferior, isto é, o mais elementar como sendo 'menos' que o superior e, por isso, mais pobre em realidade, e posto a seu serviço. "como primeiro princípio explicativo era tirado da maneira mais elevado do ser, que também ontologicamente era a primeira, tipicamente a explicação movia-se da ponta da escala para baixo, derivando por privação as ordens mais baixas a partir das mais elevadas" (PV, 51).

efeito, embora não na quantidade, que é constante, mas em sua articulação estrutural. (PV, 51).

Assim, invertendo o modo de explicação antigo, a ciência moderna parte do princípio segundo o qual "a origem e a existência resultantes só se distinguem como estados anteriores e posteriores de um mesmo substrato" (PV, 52). Jonas exemplifica essa nova concepção de origem com a teoria do sistema planetário, de Newton, e a teoria da nebulosa, de Kant-Laplace. Para ambas teorias toda realidade passa a ser decorrência de um equilíbrio relativo que depende do nível de instabilidade de uma anterior distribuição de massas (*cf.* PV, 50). Esse processo ocorre de forma aleatória, de modo que surge a ideia de uma criação não transcendente, isto é, sem um espírito inteligente projetor no surgimento das estruturas, portanto, um sistema que não apenas se estabiliza, mas se cria por si mesmo.

Essa nova concepção sobre a origem, em um primeiro momento, foi aplicada às estruturas de matéria inerte como, por exemplo, estrelas e estruturas minerais. No entanto, com o amadurecimento da ciência moderna, essa nova concepção de "origem" foi aplicada também aos organismos vivos. Tal aplicação, de início, encontrou resistência na esfera da vida pois, no caso dos organismos vivos, é perceptível uma evolução permanente nos organismos individuais. Esse fator torna-se um problema para a ideia de uma origem sem um tipo de inteligência planificadora, pois no repetido aparecimento de organismos organizados, desde os "germes extremamente pequenos parece encontrar-se uma evidência direta da execução de um plano de crescimento e desenvolvimento predeterminado" (PV, 52).

Diante dessas dificuldades, a teoria da evolução, para Jonas, surge como desdobramento do monismo materialista, que por ter conquistado um lugar privilegiado na ontologia moderna, precisa sustentar a *res cogitans* como fundamento para a leitura de uma natureza unificada. O sucesso dessa teoria na esfera das estruturas vivas ocorreu, não apenas pela reformulação da noção de origens, mas também pelo distanciamento do significado original do conceito de evolução, que causou o abandono da noção de organismos como crescimentos individuais, de forma que "a ideia de uma pré-formação e de um desenvolvimento foi substituída pela imagem quase-mecânica de uma sequência sem planejamento e sem direcionamento" (PV, 54). Em outras palavras, para ter sucesso na aplicação da perspectiva moderna de origem ao reino da vida, a saída foi rever o conceito de

evolução. Desse modo, no século XIX, com o ápice do darwinismo, a vida também foi colocada nesse esquema geral de compreensão das origens.

A partir disso, Jonas critica essa teoria, pois as questões que envolvem a origem perdem o significado, na medida em que nele não se obtém qualquer 'verdade' mais contundente ou convincente do que o próprio desenvolvimento alcançado. A origem, no novo contexto da evolução, nada antecipa sobre o que seria o resultado final de cada organismo (cf. OLIVEIRA, 2009, p. 256), pois, na sua dinâmica geral, os organismos procedem simplesmente uns dos outros. Desse modo, a evolução remete à dinâmica de organização e realização, que é compreendida como um processo cumulativo de informações que o ser carrega consigo, graças à hereditariedade, pela qual "cada um deles acrescentado aos anteriormente adquiridos – podem acumular-se seguindo uma mesma linha, e aos pequeninos passos do acaso é dado crescerem até que se transformem em grandes e complexos genótipos" (PV, 55). Esse movimento é denominado como *efeito cumulativo da mutação hereditária*.

O conceito evolução, no sentido moderno de Darwin, permitiu conferir maior confiabilidade à matéria no surgimento do reino vivo, com isso, o monismo materialista da ciência natural deu um passo decisivo ao abolir a perspectiva platônica das essências imutáveis, de forma que as "condições tomam o lugar da essência como princípio criador" (PV, 56). Essa confirmação da perspectiva antiplatônica do pensamento moderno representa, para Jonas, um acontecimento filosófico de suma importância, pois ao colocar as condições no papel de princípio criador ('condições' significam o ambiente no qual a vida se projeta) o ambiente torna-se elemento obrigatório na definição do organismo.

Conforme veremos mais adiante, esse elemento será imprescindível para que Jonas formule a sua tese a respeito da mediatez, própria da vida e da liberdade dialética, que todo organismo mantém com o meio, fazendo com que a vida, representando a combinação desses dois elementos (a interioridade do espírito e a exterioridade do meio), passe a ser uma aventura imprevisível (em termos matemáticos). Essa teria sido a grande contribuição do darwinismo recolhida pela biologia filosófica de Jonas. Nota-se, portanto, que com a teoria darwinista, o conceito de vida ganha uma nova dinâmica com novos elementos, como demonstra Jonas:

O organismo é considerado como determinado primeiramente pelas condições de sua existência e a vida é entendida mais como uma situação que envolve organismo e ambiente do que como realização de uma natureza autônoma. O organismo e o ambiente formam juntos um sistema, que desde então determina o conceito básico da vida (PV, 56).

Nessa relação entre organismo e ambiente, o fato de que no organismo cada novo indivíduo representa um equilíbrio temporário (a espécie não é fixa) faz com que a autonomia da vida seja privada de determinações originárias e imutáveis. Já a função do ambiente, com suas adversidades e critérios de seleção, passa a ser fator de primeira importância, de modo que, para a vida, fica designada somente a função de auto conservação, que significa apenas adaptar-se às condições do ambiente. Assim, a origem da vida não é compreendida como um fenômeno grandioso, mas como algo simples que se desdobra em diversas variações mais complexas determinadas pelo ambiente. Isto é, na nova dinâmica da evolução, a vida passa a ser um movimento sem premeditação que vai progressivamente determinando suas próprias condições para o jogo das variações mecânicas.

De modo geral, para Jonas, todos os desdobramentos da ontologia moderna tiveram início na chamada revolução copernicana, mas foi com o desenvolvimento da teoria da evolução, sobretudo com o darwinismo, que os pressupostos dessa revolução passam a valer definitivamente na esfera da vida. Para o filósofo alemão, a relação entre a revolução copernicana e o evolucionismo, ocorre de maneira explícita, quando o evolucionismo estende para o reino da vida a ligação entre necessidade natural²⁹ e contingência radical estabelecida na cosmologia de Newton e Laplace.

A novidade é que a necessidade não é mais compreendida como um plano transcendental. Ela é "simplesmente a própria soma global na interação de suas partes separadas, cada uma das quais contribuiu com quantidade, sendo por sua vez determinada pela distribuição das quantidades que a rodeiam" (PV, 59). Mesmo que as relações entre as partes separadas tenham uma necessidade, "as estruturas resultantes são metafisicamente contingentes: nenhuma delas realiza um fim especial da realidade" (PV, 59). Dessa forma, subentende-se que em todas as estruturas existentes, bem como em toda a interação entre elas, não existe nenhum

²⁹ Necessidade natural refere-se a necessidade dos seres em relação as outras coisas. (cf. OLIVEIRA, 2009, p. 258).

caráter transcendente. Ou seja, o que causa os acontecimentos não tem finalidade, pode apresentar-se sem motivo, de forma geral, sem nenhuma teleologia.

Para Jonas, a aplicação da relação entre necessidade e contingência ao reino da vida pelo evolucionismo apresenta três consequências principais: primeiramente, ocorre "a inversão da primitiva crença na superioridade das origens" (PV, 60), uma vez que a perfeição já não é mais um modelo da natureza em si, então, é possível que organismos superiores e mais estruturados possam originar-se de organismos simples com menor complexidade.

A segunda consequência apresentada por Jonas é "a inversão da relação tradicionalmente admitida entre estrutura preestabelecida e função dela dependente" (PV, 60), ou seja, mesmo que o organismo represente uma condição para funções específicas, essas funções apenas fazem parte da história da vida, sem um estado final na criação e sem uma indicação de um objetivo final.

A terceira consequência é a "insistência sobre o conceito de ambiente" (PV, 60), isto é, na ontologia moderna (materialista), a vida é definida por uma interação entre organismo e ambiente. Contudo, o ambiente tem maior valor ontológico e representa o fator principal para evolução, pois as adaptações dos organismos representam um equilíbrio dinâmico atingido entre as condições do ambiente e as possibilidades contingentes que a instabilidade orgânica oferece aleatoriamente. Ou seja, uma vez que os organismos precisam adaptar-se ao ambiente, este ganha notoriedade ontológica na compreensão da realidade colocando os fatores externos em maior grau de importância na evolução.

Em suma, com o darwinismo, a vida, entendida como uma simples interação entre os organismos e seu ambiente, continua sendo um fenômeno particular que deve ser explicado de acordo com a regra geral da matéria inerte. O que Jonas acentua, contudo, é que a perspectiva darwinista não dá atenção ao âmbito da interioridade: o meio é simplesmente compreendido em seu exterior; o corpo dos organismos, em sua formulação objetiva a partir do contato com o meio. Jonas, contudo, vai insistir no fato, como veremos adiante, de que a relação com o meio é, também, um elemento importante para compreender a interioridade do organismo. Ou seja, a relação entre organismo e meio, conduz também a um enriquecimento da interioridade.

No entanto, Jonas questiona como a causalidade é distribuída na interação dessas duas esferas (organismo e ambiente) e chega à conclusão de que:

Para o darwinismo esta divisão é a seguinte: por parte dos organismos são as variações aleatórias (mutações) e por parte do ambiente é a seleção natural. A variabilidade baseia-se em última análise sobre o fato de que na natureza nada é perfeitamente estável; e a seleção, sobre o fato de que a vida está constantemente submetida à prova entre as alternativas do ser e do não ser (PV, 61).

Desse modo, a seleção natural, na qual nenhum fim intervém, substitui a teleologia. Nesse ponto, Jonas faz uma crítica ao afirmar que a seleção natural representa um "sucumbente negativo para a teleologia: ela explica o desaparecimento de formas e não o aparecimento" (PV, 61). A origem, nesse sistema, fica reservada ao jogo aleatório de desvios presentes no ambiente, ou ainda, os critérios da evolução são acidentes entre defeitos e melhorias. Portanto, através da associação entre variação aleatória e seleção natural, Darwin contribui para banir a teleologia da vida.

Em sua análise crítica do darwinismo, Jonas chega a mais um ponto de divergência: a evolução como patologia. De acordo Oliveira (2014, p. 80), esse problema se apresenta, por um lado, na relação entre hereditariedade e estabilidade e, por outro, entre mutações e instabilidade. Isso porque a hereditariedade requerida pela nova teoria não pode prescindir da estabilidade e "as mutações prejudicariam a fidelidade da transmissão" (OLIVEIRA, 2009, p. 80). Em outras palavras, a hereditariedade requer uma "fidelidade de transmissão". Assim há, de certa maneira, uma estabilidade na transmissão genética de um ser vivo ao outro, porém, as mutações interrompem esse processo, gerando uma pane "mecânica". Conseqüentemente, o sistema transmissor estaria comprometido, resultando em más-formações, de modo que, o acúmulo de "erros" do sistema, ao longo de suas gerações, pode resultar em um organismo novo, mas este é resultado de fracassos que, de um estado primordial, acumulou desvios más-formações e desvios que o fizeram se adaptar ao meio ambiente.

Nesse esquema, a dinâmica da evolução dos organismos é composta por acumulação de deformidades: todas as mudanças ocorridas nesse processo seriam uma série de desvios e fracassos. Dessa forma, para Jonas, de acordo com a teoria da evolução, todo desenvolvimento evolutivo de um organismo superior seria uma seqüela de um processo patológico, uma forma anormal, "uma variedade que em si não se diferencia da degeneração de formas inferiores" (PV, 62). Nota-se, nessa

perspectiva, que toda melhora gerada pela evolução do sistema não passaria de um acúmulo de fracassos que, na dinâmica da repetição, foram entendidos como sucesso.

Diante de tais problematizações acerca da teoria darwinista, Jonas questiona se uma biologia mecanicista é capaz de compreender o fenômeno da vida? Ao que parece, a resposta é negativa, pois, por meio da teoria da evolução, como continuadora do monismo materialista, o dualismo é mantido. Pode-se pensar, pelo que foi apresentado, que se trata de uma dualidade entre organismo e ambiente, mas Jonas explica que se trata de outro tipo de dualismo:

Não se trata, como à primeira vista possa parecer, do dualismo de organismo e ambiente [...], mas sim o dualismo *gérmen-soma*, onde o *soma* (o organismo atual) é ele próprio parte do ambiente, ou seja, constitui o ambiente imediato para o plasma germinal, o intermédio por onde os efeitos do ambiente mais amplo passam para a existência deste plasma. Mas esses efeitos, na medida em que são transmitidos através da história da vida do *soma*, consistem apenas na alternativa de admitir ou não admitir o germe para sua reprodução ficando a última possibilidade excluída (PV, 63).

Seria uma nova forma de dualidade dentro do próprio campo materialista, uma imitação do dualismo cartesiano que apresenta duas perspectivas isoladas, a saber, origem e organismo. Nesse modelo, os organismos são marcados pelas alterações do ambiente e pela necessidade de adaptação. Segundo Jonas, trata-se de um dualismo biológico: de um lado, o "automatismo cego de uma história germinal" (PV, 63), que apresenta uma dinâmica escondida abaixo do solo, fora do alcance da luminosidade do mundo superior, e, do outro lado, o "mundo superior do *soma*" (que é a história do *soma* percorrendo seu caminho de lutas com vitórias e fracassos que determinam sua sobrevivência ou extinção).

O desenvolvimento da história do *gérmen* ocorre separado do caminho percorrido pelo *soma*, de forma que um não sofre interferência do outro no fenômeno da vida. Assim, cada organismo individual macroscópico componente do *soma* universal representa um "rebento periódico do plasma germinal" (PV, 63) que surge de forma repetida no mundo, no qual encontra o "ambiente" que lhe dá suporte, em seu curto período de vida. Essa perspectiva ganha forças com os avanços das descobertas sobre a genética que, de acordo com Eric Pommier, (2013, p. 56), vai tentar, a todo custo, confirmar que as vicissitudes do *soma* não

intervêm em nada na estrutura do *gérmen*, que sozinho conduz o surgimento do vivente (cf. POMMIER, 2013, p. 56).

Analisando essas questões, Jonas percebe que Darwin tem papel efetivo na fundamentação da ontologia moderna, uma vez que ao colocar em discussão no século XIX a noção geral de vida – como processo vital sem conteúdo original desprovido de predeterminação – provoca diversas mudanças, não apenas no entendimento da natureza, mas na concepção antropológica do próprio ser humano³⁰. Para Jonas, de modo geral, as interpretações modernas da realidade, mesmo lutando contra, continuam realizando uma análise dualista da realidade e, portanto, ineficaz. O evolucionismo, optando pelo monismo particular materialista, erra por também colocar como tarefa da matéria, desenvolver os atributos espirituais dos corpos vivos. Nesse sentido, a teoria da evolução é o triunfo do monismo materialista, porém, carrega em si o germe da sua crise³¹.

³⁰ Esse fato teria fortes reflexos na corrente filosófica do existencialismo, na qual a humanidade passa a ser entendida sem nenhuma predestinação. Este tema será abordado no próximo tópico.

³¹ Jonas compreende que o darwinismo, ao carregar em si o triunfo e a crise do materialismo, é uma teoria dialética. Ele salienta essa característica lembrando os motivos que levaram a ciência moderna a adotar o dualismo cartesiano como moldura ontológica para suas metas. A principal vantagem foi a separação entre *res cogitans* e *res extensa*, pois a segunda poderia ser analisada de forma pura. "O isolamento da *res cogitans* constituiu o método mais eficaz para assegurar a completa separação ontológica entre a realidade exterior e tudo quanto não possuía extensão nem podia ser medido" (PV, 65). Dessa forma, a realidade exterior torna-se um campo fechado, no qual a matemática pode ser aplicada. Mais tarde, toda esfera espiritual é abandonada, e essa opção da ciência moderna exclui dos organismos vivos, com exceção do ser humano, toda dimensão de interioridade, pois o restante dos animais é considerado como meros autômatos, nos quais "todos os sinais de prazer e de dor que se manifestam são considerados enganosos" (PV, 66). Nessa perspectiva, a humanidade é totalmente isolada do restante da natureza, porém, essa separação é superada pelo evolucionismo, "foi justamente a evolução que veio destruir a posição especial do ser humano, posição esta que, por sua vez, havia dado carta branca ao tratamento cartesiano de todo o resto" (PV, 67). Com o fim do isolamento do ser humano em relação às outras formas de vida, o espírito não pode mais ser considerado em descontinuidade das formas primitivas. Pois, "Se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais são aparentados com o ser humano, e em diferentes graus portadores daquela interioridade de que, com o mais avançado do seu gênero, o ser humano tem consciência" (PV, 68). Foi nessa perspectiva que as considerações cartesianas foram abaladas. O evolucionismo indica que não há razão para separar a espécie humana da corrente evolutiva, assim, algumas características consideradas apenas na "alma" humana, como sentir, sofrer, prazer, passam a ser identificadas em toda a esfera da vida. Portanto, se a interioridade é co-extensiva com a vida, então uma interpretação puramente mecânica da vida, ou seja, uma explicação em termos de mera exterioridade, não pode ser eficaz. Em outras palavras, se o espírito é um componente que faz parte da evolução da vida, a ciência precisa rever seus critérios puramente mecânicos. Além disso, Jonas lembra que existem alguns fenômenos subjetivos que não podem ser analisados pela física, como "o medo da morte pode ser sentida de maneira mais ou menos aguda, mas nos diferentes casos ele não é uma quantidade mensurável" (PV, 68). Nesses termos, nota-se o caráter dialético do evolucionismo, que, na sua dinâmica interna, eleva o materialismo e, ao mesmo tempo, rompe seus limites ontológicos.

1.3.2.2. A crítica ao niilismo existencialista

Seguindo a proposta deste capítulo, a saber, apresentar a análise crítica de Jonas sobre algumas das formas de interpretação do mundo no pensamento Ocidental, será abordado, em seguida a crítica jonasiana ao niilismo existencialista ou, de outra forma, ao caráter niilista do existencialismo moderno.

Em primeiro lugar, Jonas observa que o darwinismo prepara o terreno sobre o qual o caráter niilista do existencialismo se desenrola. Isso porque, com sua teoria que reduz a estrutura formal da vida a um mero impulso vital sem nenhum conteúdo original, o darwinismo desenvolve a ideia de seres vivos, incluindo os homens, com pouca, ou nenhuma, autonomia interior, que seguem apenas a determinação exterior do ambiente. Essas ideias evolucionistas se estenderam até o existencialismo do século XX, tornando o darwinismo "um predecessor apócrifo do existencialismo contemporâneo" (PV, 58), sobretudo, na concepção existencialista do homem no que diz respeito à questão das escolhas. Isso porque, um século antes, o darwinismo supôs que a existência é marcada pelas escolhas que, na dinâmica da vida, constituem a espécie humana.

Surge, desse modo, a noção de ser humano sem nenhuma predeterminação, seja divina ou cosmológica. Nota-se, especialmente em Nietzsche e também em Sartre, que a existência do homem não é definida primeiramente pela sua capacidade racional, porque a razão humana é compreendida como um entre outros meios de sobrevivência (cf. OLIVEIRA, 2009. p. 258). Com isso, a superioridade do ser humano sobre as outras formas de vida, que há muito tempo predominava no pensamento ocidental, é colocada em xeque.

No entanto, a abordagem de Jonas sobre o niilismo existencialista moderno apresenta questões muito mais profundas do que sua relação com o darwinismo. Isto é, Jonas aborda essa corrente do pensamento moderno em relação a um período mais distante da modernidade: o gnosticismo antigo³². O objetivo do autor é

³² É importante salientar que Jonas passa a demonstrar interesse pelo gnosticismo aos 20 anos, quando participou de seminários de Heidegger e Bultmann. Em suas *Memórias* (ME, 90-91), o autor relata como foi seu primeiro encontro com Heidegger. Nesse encontro, a primeira pergunta do mestre, para Jonas, foi se ele tinha o domínio do idioma grego, ao receber a resposta positiva Heidegger aceitou que participasse das suas aulas. Jonas relata como eram as aulas: "chegava ao auditório com um enorme livro debaixo do braço e tinha o texto em latim a sua frente, e recordo que não entendi nada de sua exposição, mas que tinha a incômoda sensação de que ali estava falando sobre o Todo e que se enfrentava a coisa de um modo interessante. Algo se despertou em mim (M, 90). Nesses semanários Heidegger exigia que os alunos tivessem muito contato com textos da

comparar os movimentos gnósticos antigos com a corrente filosófica do existencialismo tanto em suas semelhanças quanto em suas diferenças, para melhor compreensão de ambos e da própria condição contemporânea do ser humano. Jonas estabelece tal relação por acreditar que esses dois movimentos possuem diversos aspectos em comum, e que, por meio dessa comparação, é possível estruturar bases interpretativas que se invertem e tornam-se recíprocas, de forma que, a interpretação existencialista da gnose torna-se um convite para a leitura gnóstica do existencialismo.

Entre os aspectos que ligam esses dois momentos tão distantes, os mais recorrentes são: perspectiva dualista da realidade, isolamento do homem em relação ao mundo e hostilidade em relação à natureza. Em outras palavras, na história do conhecimento ocidental, há uma constante perspectiva dualista nas diferentes separações entre Deus e o mundo, Deus e o homem e entre o homem e o mundo, "não se trata de um dualismo em termos complementários, mas sim uma dualidade em termos contrários" (RG, 343); em todos os casos, o homem é entendido como um estranho³³ no universo.

filosofia antiga, isso pode ter sido um dos motivos para que Jonas despertasse interesse sobre os movimentos gnósticos antigos. Jonas também descreve que participou, na companhia de Hannah Arendt, do seminário de Rudolf Bultmann sobre o Novo Testamento, assim, como relata em suas palavras: "O seminário, naturalmente, estava cheio de teólogos evangélicos, em todo caso de cristãos, enquanto nós – que não apenas não éramos teólogos, mas filósofos e, sobretudo, que não éramos cristãos, mas judeus" (ME, 120). Mesmo assim, foram muito bem acolhidos por Bultmann. Os primeiros passos de Jonas na pesquisa sobre o gnosticismo aparecem no seminário de Bultmann, quando Jonas apresenta uma exposição sobre o conhecimento de Deus no Evangelho de João. Nessa exposição, Jonas abordou fundamentos históricos religiosos especificamente em relação ao Novo Testamento. Após sua exímia apresentação, Bultmann aconselhou Jonas que se dedicasse a esse tema para sua tese de doutorado. No entanto, Jonas não afirmou que pretendia se dedicar a uma interpretação filosófica do gnosticismo, sobretudo, priorizando uma analítica existencial do *Dasein*. A influência de Bultmann e Heidegger levou Jonas a desenvolver um novo panorama de leitura histórico-teológico, denominado como desmitologização. Isto é, um método que tem como objetivo explicar racionalmente mitos e dogmas religiosos. Essa perspectiva, pretende compreender as experiências da existência humana, a vida e o comportamento espiritual que aparecem nas imagens e figuras religiosas de caráter mitológico (cf. BECCHI, 2008, p.104). Os estudos de Jonas sobre o gnosticismo, que se estendem de 1925 a 1933, têm seu auge na tese sobre a *Gnose e o espírito da antiguidade tardia*. Esse trabalho é descrito por Jonas, em suas memórias como: "uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção do Ser-aí, do *Dasein* humano, a uma matéria histórica concreta, neste caso a gnose da antiguidade tardia" (M, 126)

³³ O termo "estranho", na esfera gnóstica, se refere ao fato de que aquele (ser humano) que é adjetivado com tal noção não nasce e do mesmo modo não pertence a esse mundo. O 'estranho' mora nesse mundo e o experimenta como terra estrangeira. O homem é o estrangeiro solitário, desprotegido, incompreendido e incapaz de compreender em uma situação cheia de perigos (RG, 84). Nesse cenário, angústia e nostalgia são os sentimentos que perpassam a experiência em uma casa estranha. Isso porque, esse mundo é entendido como terra estrangeira, de modo que, o estrangeiro vaga como um ser perdido, de forma que "se aprende esses caminhos, esquece que é um estrangeiro e se perde em um sentido diferente, sucumbindo ao sentido do mundo estranho e

No âmbito da abordagem crítica ao niilismo existencialista moderno, é importante notar que Jonas, por meio de sua longa análise sobre gnose, percebe que os movimentos niilistas gnósticos deixam marcas que aparecem no existencialismo contemporâneo, de modo que, estabelecer uma comparação entre esses dois momentos é importante para a compreensão de ambos. Nota-se isso nas próprias palavras do filósofo alemão: "o haver-me ocupado amplamente com o niilismo antigo [gnóstico] demonstrou-se, pelo menos a mim, como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno" (PV, 233). Em outras palavras, para realizar um estudo crítico da postura niilista moderna é importante estabelecer a relação com os movimentos gnósticos, essa relação é possível na filosofia jonasiana pelos grandes feitos do filósofo na pesquisa sobre a gnose.

Antes de discutir, propriamente, a abordagem crítica de Jonas sobre o niilismo existencialista³⁴ moderno, é necessário, mesmo que brevemente, apresentar como aconteceu a pesquisa de Jonas sobre o gnosticismo, bem como, algumas características inovadoras da sua abordagem. Pode-se afirmar que a pesquisa de Jonas sobre a gnose passa por dois grandes momentos: primeiro, quando o gnosticismo foi analisado em sua tese de doutorado, a qual foi defendida em 1928, conforme vimos na introdução deste trabalho, sob o título de *Der Begriff der Gnosis* cuja primeira parte foi publicada em 1934, intitulada *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*. Nessa pesquisa o autor apresentou um caráter inovador, pois a base da leitura era existencialista, ao contrário da maioria dos pesquisadores desse tema, que usavam a base genealógica, mesmo assim, essa publicação não alcançou muita popularidade em seu lançamento (cf. BONALDI, 2010, p. 4). O segundo momento ocorreu posterior à II Guerra Mundial, quando Jonas consegue recuperar partes da sua obra sobre a gnose e, a partir de uma releitura dos textos, foi possível, em 1954, a sua publicação. Mais tarde, em 1958, ele finalmente publica, em língua inglesa, o livro *A religião gnóstica: a*

apartando-se da sua própria origem (RG, 84). Mesmo assim, sentindo-se estranho ao mundo, o homem se converte em filho do mundo e, assim, o destino do estranho é caracterizado por um estranhamento de si mesmo. Nesse sentido, ó estranho, se esquece de sua condição de estrangeiro. Nessa perspectiva, segundo Jonas, o papel da *gnosis* é fazer com que o homem lembre a diferença em relação à terra estrangeira que é esse mundo, pois o conhecimento é o caminho para o regresso ao mundo superior, isto é, o conhecimento significa a saída da situação de estrangeiro.

³⁴ É importante destacar que a crítica de Jonas se concentra, principalmente, sobre o existencialismo heideggeriano, sobretudo, na obra *Ser e Tempo*. A crítica que Jonas faz a Heidegger está no âmbito da interpretação moderna da natureza, que está presente na compreensão da ciência moderna e, por conseguinte, no pensamento heideggeriano. Essa interpretação compreende a natureza desprovida de fim e valor (cf. URZÚA, 2015, p. 40).

mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo. Essa publicação apresenta novos elementos, por exemplo, o contato com os textos de *Nag Hammadi*³⁵, que tinham sido encontrados no Egito em 1945 e que Jonas já tinha comentado no apêndice à terceira edição de *Gnosis und spätantiker Geist*. O contato com alguns desses textos, como o 'Evangelho da verdade', também permite que Jonas realize, em 1963, uma nova edição acrescentando um epílogo, no qual realiza uma comparação, que o autor chama de experimental, entre existencialismo e nihilismo contemporâneos e os movimentos gnósticos antigos.

Em seu vasto estudo sobre a gnose, buscando nas fontes dos primeiros padres da Igreja e também em outros textos fora do período helenístico e do judaico cristão, Jonas remontou o movimento gnóstico com um objetivo que ele mesmo deixa claro: "meu objetivo, de alguma maneira diferente da investigação precedente e ainda em marcha, ainda que complementar a esta, era de natureza filosófica" (RG, 23). De acordo com Ioan Culianu (1985, p. 33), o filósofo alemão tem características próprias ao estudar a gnose, em comparação com outras abordagens do tema. Sua principal originalidade é a ênfase ao caráter existencial conectado ao movimento gnóstico, que "aproxima o leitor moderno da situação existencial e mostra que os problemas debatidos naquela época não são diferentes dos do homem moderno" (CALIANU, 1985, p. 33).

Portanto, Jonas não buscava apenas uma interpretação histórica³⁶ ou simplesmente a origem do gnosticismo, seu objetivo era realizar uma interpretação

³⁵ Até 1945, as principais fontes sobre a gnose estavam centralizadas nas obras dos *Polemistas*, isto é, os primeiros Teólogos do cristianismo primitivo, por exemplo, "São Clemente de Alexandria (150 - 215 d.C.); Santo Hipólito de Roma (170- 236 d.C.); Orígenes de Alexandria (185 - 264 d.C.) entre outros. Esses pensadores analisavam e com frequência criavam polêmicas em torno de textos que eram considerados heréticos" (LAYTON, 2002, p 18). No entanto, em 1945 ocorreu a descoberta de textos escritos pelos próprios gnósticos, esses ficaram conhecidos como a *Biblioteca Copta de Nag Hammadi*. Essas descobertas ocorreram no Egito, em um pequeno povoado próximo a esta cidade. No total, são 46 textos com data do século IV, escritos na língua copta. Porém, segundo os estudiosos, os originais, na língua grega, podem ser muito mais antigos, talvez, do século II d.C. Para melhor entendimento conferir: LAYTON, B. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 16-19.

³⁶ Mesmo que Jonas deixe claro que pretende uma leitura filosófica do gnosticismo, é necessário lembrar que sua reflexão inicia sob o ponto de vista histórico. Para ele, os feitos de Alexandre Magno desempenham um papel central para compreensão da formação inicial dos movimentos gnósticos, pois, não tem como retratar o período helenístico sem tocar no seu nome, sobretudo na expansão da cultura grega e na relação entre Oriente e Ocidente. Por Alexandre Magno, o mundo grego teve contato com civilizações orientais do Egito, da mesopotâmia, do Irã e da Índia, mudando, desse modo, a forma de pensar e acrescentando novos elementos na cultura grega. De acordo Jonas (RG, 52), o período helenístico, na sua formação cultural e política, passou por dois grandes momentos: primeiro foi o domínio grego sobre o Oriente; o segundo momento foi a reação do Oriente que resiste e, por sua vez, avança vitorioso, em uma espécie de "contra-ataque espiritual sobre o Ocidente,

filosófica do movimento gnóstico no início do cristianismo, orientado pelos seus mestres Rudolf Bultmann, Edmund Husserl e Martin Heidegger, que, respectivamente, lhe forneceram o tema e os métodos fenomenológico e existencialista.

De posse de um método fenomenológico existencial³⁷, Jonas busca nos movimentos gnósticos a *presença* de uma postura perante a existência e a partir da perspectiva existencial ele percebe que esses movimentos, de forma geral, são caracterizados por uma alienação (estranhamento) dos seres humanos nos confrontos com o mundo físico, essa dualidade logo assume um caráter mitológico³⁸. No entanto, essa situação de alienação pode ser superada por meio do conhecimento salvífico: a *gnosis* (cf. CALIANU, 1985, p. 36). Sobre esses aspectos, as interrogações de Jonas, mesmo com base em dados históricos, assumem um caráter puramente filosófico, de modo que, para atingir o objetivo dessa análise filosófica, Jonas separa cinco campos do conhecimento contidos no conteúdo gnóstico, são eles: teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e moral.

O conteúdo teológico está ligado ao dualismo radical, que conduz a relação de Deus com mundo e também do homem com o mundo. Na perspectiva da teologia gnóstica, a divindade é entendida como algo ultramundano, possuidor de uma natureza além desse mundo, além disso, não o criou e também não é responsável pelo seu governo. Para os gnósticos, o mundo é uma "obra de poderes inferiores" (RG, 77) que, além de criar o mundo, também o governa. Nesse modelo, Deus estaria oculto para criaturas e não poderia ser conhecido por meio de seres vivos, ligados ao mundo. Assim, o verdadeiro conhecimento de Deus ocorre apenas pela

remodelando a cultura universal" (RG, 52). Nessa segunda fase (século II do período cristão), aconteceu um fenômeno denominado "orientalização do Ocidente", que tem como principal característica o sincretismo entre as divindades babilônicas, iranianas e judaicas que marcam o cristianismo que estava se formando; dessa mistura surge o "princípio gnóstico" (RG, 61). Portanto, do ponto de vista histórico, Jonas considera o movimento gnóstico como uma espécie de "compêndio de mitologias orientais, doutrinas astrológicas, teologia iraniana, elementos da tradição judia - bíblica, rabínica ou ocultista -, escatologia salvífica cristã, e termos ou conceitos platônicos (RG, 60). Em outras palavras, da união de várias teorias, Ocidentais e Orientais, formou-se o gnosticismo.

³⁷ Para maior entendimento, sobre formação metodológica de Jonas, conferir o capítulo 5 do livro: WOLIN Richard, *Los Hiros de Heidegger: Hannh Arent, Karl Lówith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Tradución de María Condor. Catedra 1 ed. Madrid 2003.

³⁸ De acordo com Becchi (2008, p. 104) Jonas percebe nos movimentos gnósticos um modo de compreender a vida e o comportamento espiritual que se expressam por meio de imagens e figuras religiosas de caráter mitológico. "é inegável que esta interpretação dos mitos gnósticos, à qual se refere Jonas, foi influenciada pelas interpretações existenciais feitas por Bultmann do Novo Testamento, e ambos foram inspirados por Heidegger" (BECCHI, 2008, p. 114)

revelação e iluminação sobrenatural, de modo que, esse conhecimento possível pela gnose.

O conteúdo cosmológico gnóstico apresenta uma arquitetura cósmica na qual o universo foi criado e é governado por arcontes³⁹ detentores de poderes inferiores, cada um deles, em sua esfera é guardião da prisão cósmica, dessa forma, o universo é entendido como uma grande prisão e a terra, que é circundada por até 365 esferas ou céus, seria a cela mais profunda na qual estaria presa a vida humana. Surge, nesse cenário, a noção de "destino universal" (RG, 77), ou seja, um conjunto de leis (*heimarméne*) que visam a escravidão do homem, buscando manter presa cada alma que busca ascender depois da morte no seu reencontro com Deus.

A antropologia gnóstica conceitua o homem como um ser tripartido entre corpo, alma e espírito, cuja origem é tanto mundana quanto extra-mundana. Nessa formação, o corpo (*soma*) e a alma (*psyche*), são produtos dos poderes cósmicos, é por meio de ambos que cada ser humano está sujeito à *heimarméne* (leis). O espírito (*pneuma*), por sua vez, é descrito como uma parte da substância divina pela qual ele caiu no mundo (RG, 78). Dessa forma, o *pneuma*⁴⁰ vive em estado latente, já que o homem vive inconsciente de si mesmo, pois está "intoxicado pelo veneno do mundo", somente através do conhecimento (a gnose) que o homem pode sair desse estado letárgico. Portanto, a gnose representaria tanto um caminho para o seu despertar quanto uma oportunidade de libertação.

O conteúdo escatológico, por sua vez, é marcado pela experiência de salvação, o objetivo é a redenção e a "libertação interior do homem" (RG, 79), para atingir esse objetivo é necessário que o homem conheça o "Deus transmundo, a si mesmo e sua situação presente, em consequência disso, a natureza do mundo que determina essa situação" (RG, 79). Em outras palavras, para ser salvo seria necessário conhecer a Deus e a sua própria condição de prisioneiro. Assim, o conhecimento de Deus (a gnose) é o caminho que a alma deveria seguir para se libertar do mundo e ascender, depois da morte, em direção à substância divina,

³⁹ Os arcontes são deuses planetários, seres demoníacos e inferiores que criam – exceto os casos em que este papel tenha sido reservado ao seu líder, o demiurgo – e governam coletivamente o mundo e cada um deles individualmente. O conjunto de suas leis tirânicas e universais é chamado de *heimarméne*, isto é, o destino universal (cf. RG, 77).

⁴⁰ Entre os antigos pensadores gregos, sobretudo os estoicos, *pneuma* é designativo do espírito, sopro animador ou força criadora usada pela razão divina para vivificar e dirigir todas as coisas. Na perspectiva gnóstica o *pneuma* encontra-se imerso na alma e na carne, porém não é consciente de si mesmo, vive entorpecido, adormecido ou intoxicado pelo veneno do mundo: é em suma ignorante. Seu despertar e libertação só podem acontecer por meio do conhecimento (cf. RG, 77).

desse modo, o espírito recuperaria a unidade do homem com Deus pela via da revelação redentora.

O conteúdo moral representa um dos elementos mais polêmicos da gnose, pois os "*pneumáticos*, como se denominam a si mesmos os possuidores da gnose, por terem atingido plenamente a iluminação situam-se separados da grande massa da humanidade" (RG, 80). O comportamento gnóstico tem como principal característica a hostilidade em relação ao mundo, a partir dessa postura surgem basicamente duas atitudes extremas, a saber, o ascetismo ou a libertinagem. Na primeira atitude o *pneumático* deveria evitar a menor contaminação reduzindo o contato com o mundo; na segunda, deveria transgredir as regras do mundo como forma de salvação. Essa última parte gera polêmica ao estimular uma atitude de não responsabilidade em relação à moralidade e ao mundo, uma vez que, estando submetidos à plenitude da luz, os *pneumáticos* estariam acima da moralidade, isentos "do julgo da lei moral" (RG, 80). A partir desses cinco campos de conhecimento, Jonas percebe que a característica geral que unifica os diversos movimentos gnósticos é a ideia de que a gnose seria um tipo de informação técnica que possibilitaria a salvação humana do mundo inferior, em outras palavras, o conhecimento é a possibilidade do espírito (*pneuma*) se libertar desse mundo.

Após serem apresentadas algumas questões acerca das conclusões de Jonas sobre o gnosticismo, com observações de uma análise crítica sobre o niilismo existencialista, pode-se dizer que o autor inicia sua interpretação dessas duas correntes (niilismo gnóstico e niilismo contemporâneo⁴¹) partindo da perspectiva nietzschiana de que o niilismo é um inquietante hóspede que se hospeda na casa humana e que o existencialismo é a corrente filosófica que "tenta viver com ele" (RG, 340). A tentativa de convivência com esse hóspede altera o estado espiritual do homem moderno, que passa a viver em crise. Para Jonas, essa nova postura da humanidade teve seu início no século XVII⁴² e é teorizada, inicialmente no

⁴¹ Cabe notar que essa crítica ao existencialismo e seu caráter niilista, se dirige, sobretudo, ao existencialismo heideggeriano. Isto é, a interpretação gnóstica do existencialismo leva Jonas a estabelecer uma primeira crítica a seu professor Heidegger, por seu niilismo existencialista, que deixa o ser humano em meio a uma "natureza indiferente", isto é, destituída de todo valor e significado, sem uma resposta ética quanto ao sentido da sua existência nesse mundo desvalorizado.

⁴² Em seu texto *Seventeenth century and after: the meaning of the scientific and technological revolution*, de 1974, Jonas elabora uma reflexão sobre o significado da revolução científica e tecnológica, que se tornou global, afetando todas as dimensões imagináveis do mundo. Essa revolução, de acordo com o autor, "remodela as condições externas de nosso ser" (PE, 75), já que as transformações causadas pela técnica alteram o mundo, o nosso pensamento e a nossa vida. O que Jonas pretende defender é que as bases da revolução científica encontram-se na era moderna, tendo

pensamento de Pascal, que denuncia a solidão do homem que vive uma condição de estranho diante do universo e da natureza⁴³.

Essa nova condição faz com que a humanidade passe a ter uma postura de completa indiferença diante de um universo que é silencioso em relação aos seus desejos e às suas pretensões. Assim, o homem torna-se um mero “caniço” que pode ser “esmagado a qualquer momento pelas forças de um universo imenso no qual sua existência não é senão um particular acidente cego” (RG, 339). No entanto, mesmo sendo um caniço, é um caniço pensante que conhece e torna o mundo inteligível, e isso causa separação e estranhamento da natureza que se torna exterior (*res extensa*). Desse modo, seguindo a tese de que o homem, por meio da mente, é superior à natureza (situação que pode ser comparada à perspectiva gnóstica de que o homem era superior pelo conhecimento) se constitui a base espiritual da Modernidade, na qual a consciência passa a representar "um abismo profundo que o separa do resto da existência" (RG, 340). Assim, a humanidade, como uma espécie separada da comunidade do ser, logo assumiria o niilismo radical.

Segundo Jonas, para Nietzsche, o niilismo é a "desvalorização dos valores mais altos e a causa desta desvalorização é a ideia que nós não temos qualquer razão para supor um mais adiante, ou um em-si das coisas que seja divinamente a moral da pessoa" (RG, 348). Ele sinaliza o início do niilismo na afirmativa "Deus está morto". Jonas observa que essa postura de desvalorização já se encontrava presente no gnosticismo, no qual também não há qualquer divindade gnóstica, ao ser humano. Ou seja, o filósofo alemão afirma que, tanto nos movimentos gnósticos quanto no niilismo existencialista não há nenhuma necessidade de prestar algum tipo de culto ao cosmos, aos deuses ou à natureza.

Desse modo, o gnosticismo apresenta-se como um movimento marcante da história Ocidental, no qual se encontram características da cultura Ocidental que estiveram presentes em diversos períodos históricos, sendo que o eixo dessas

seu início no século XVII, pois nesse período ocorreu nova “ruptura ontológica” que, segundo o autor, “estabelece as bases sobre as quais o edifício da ciência moderna foi erguido” (PE, 76). Em outras palavras, para compreender a revolução científica e tecnológica, deve-se seguir um encadeamento de fatos que acarretou mudanças no posterior modo de pensar e agir.

⁴³ B. PASCAL, *apud* JONAS, Hans. **La religión gnóstica** - el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. 2. ed. Ediciones Siruela, 2003 [Prólogo de José Montserrat Torrents. Tradução de: GUIÉRREZ, Menchu].

características comuns se fixa em torno da relação entre homem e natureza. A partir disso, pode-se afirmar que existe alguma coisa em comum entre o desprezo gnóstico da natureza e o esvaziamento espiritual do niilismo existencialista. No entanto, a postura do homem moderno em relação ao mundo apresenta novas características, como expõe o filósofo:

O homem gnóstico é jogado em uma natureza antagonista, anti-divina e, portanto, anti-humana; o homem moderno, a uma natureza indiferente. Apenas o último caso representa o verdadeiro abismo, o vazio absoluto. Na concepção gnóstica, o hostil, o demoníaco, ainda é antropomórfico, familiar mesmo na alienação, e o contraste dá um sentido para a existência, um sentido e direção negativa, sem dúvida, mas no final, com a sanção da transcendência negativa, de que a positividade do mundo é a qualitativa. A natureza indiferente da ciência moderna nem sequer tem essa qualidade antagônica, e de tal natureza não é possível obter qualquer direção (RG, 355).

Nota-se que, na comparação experimental entre duas correntes tão distantes, Jonas teoriza de forma objetiva sua crítica afirmando que há um agravante no caso do niilismo moderno (em relação ao niilismo gnóstico). Pois, no niilismo gnóstico, mesmo em seu caráter fantasioso, a humanidade não é totalmente indiferente⁴⁴ em relação ao mundo natural, porque mesmo com a ideia de uma natureza demoníaca, anti-divina e anti-humana, da qual o *pneuma* precisava se libertar, ainda havia algum sentido, além disso, a humanidade encontrava uma saída através do conhecimento. Assim, pode-se dizer que essa corrente de pensamento foi intrinsecamente coerente. Isso porque, mesmo vivendo em crise no mundo antigo havia a possibilidade, por meio da gnose, de superar essa situação.

Porém, no niilismo existencialista, Jonas percebe que as circunstâncias são diferentes. A situação se agrava porque com o niilismo existencialista ocorre uma mudança significativa na posição que a humanidade passa a ter em relação à natureza, isto é, a situação "metafísica que levou ao existencialismo moderno e aos seus aspectos niilistas, se encontra uma mudança (radical) na imagem do ambiente

⁴⁴ O sentimento do medo é uma prova de que os movimentos gnósticos não eram totalmente indiferentes ao mundo natural. Para Jonas, "o medo, como resposta da alma a seu estar no mundo, é um tema constante na literatura gnóstica. O medo sinaliza que o eu interior despertou da embriaguez da escravidão do mundo" (RG, 353). No entanto, mesmo que o mundo se apresente como algo negativo o conhecimento, gnose, pode livrar o ser humano dessa escravidão. O mundo natural é algo que deve ser vencido pelo poder, mas, ao contrario da ciência moderna, não pelo poder tecnológico. O mundo deve ser vencido pelo poder do redentor que chega de fora e penetra na sua estrutura fechada e também pelo conhecimento por ele trazido. Diante disso, pode-se dizer que há uma preocupação com a natureza, postura que, de acordo com Jonas, não existe, no existencialismo, o qual dirige todas as preocupações para a existência humana.

cósmico do ser humano" (RG, 341). Essa mudança causou o esvaziamento espiritual e uma completa indiferença do homem em relação à natureza

Para Jonas, essa transformação tem suas origens na revolução copernicana que deixa o universo sem uma hierarquia interna do ser. Assim, sem apoio ontológico nos valores, e na busca por sentido e valor, o 'eu' é inteiramente colocado em volta de si mesmo. Após as hipóteses copernicanas e a estruturação da cosmologia moderna, o ser humano passa a viver a seguinte situação: "foi-se o cosmos, com que o *logos* imanente podia sentir-se aparentado, desapareceu a ordem do todo, onde existe um lugar para o ser humano" (RG, 340). Dessa forma, a ordem cósmica perde toda referência, de modo que todos os valores, bem como a direção da existência humana, passam a ser construídos sobre uma base dos próprios interesses utilitaristas e imediatos da humanidade. Nessa direção, a indiferença do niilismo existencialista em relação à natureza, além de não atribuir qualquer finalidade teleológica ao mundo natural, compromete o apoio ontológico à própria finalidade do ser humano.

Na comparação entre o niilismo antigo e o niilismo existencialista moderno, Jonas concentra sua crítica alertando que, no caso do niilismo moderno, a despreocupação com a natureza é descrita como um "vazio absoluto e um verdadeiro poço sem fundo" (RG, 355) isto é, há um agravamento na condição da humanidade moderna, o "niilismo moderno é infinitamente mais radical e desesperado que o niilismo gnóstico" (RG, 356). Nesse sentido, na modernidade, o homem vive uma profunda falta de significado, de modo que, "a única preocupação vem do próprio homem" (RG, 355).

De acordo com a interpretação de Nathalie Frogneux, a preocupação extrema com o homem lhe impondo a tarefa de gerir sua existência é "o princípio inflexível" do existencialismo, pois, essa corrente de pensamento parte do pressuposto de que "o homem está sozinho para gerar a sua vida, então ele deve descobrir a autenticidade sem se deixar iludir, nem se refugiar em falsos- pretextos" (FROGNEUX, 2001, p. 81). Nessa condição de solitário, o homem passa a viver como não participante da natureza, como desconectado da soma de todas as coisas.

Portanto, o homem existe independente de qualquer definição preestabelecida sobre seu ser. Diante desse cenário, Jonas alerta que, de todas as perspectivas filosóficas e espirituais do Ocidente, a corrente filosófica existencialista,

em seu caráter niilista, foi a que causou maior esvaziamento espiritual da natureza, "nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo para quem ela não conservou nenhuma dignidade" (RG, 354).

Segundo Roberto Tibaldeo (2012, p. 294), o encontro entre gnosticismo e modernidade, realizado por Jonas, torna-o consciente da semelhança que essas duas épocas são caracterizadas pelo dualismo e niilismo. No entanto, o dualismo niilista moderno é mais perigoso em comparação com o dualismo gnóstico niilista; a modernidade experimenta uma doença espiritual mais grave e mais ameaçadora, que passou da hostilidade para a indiferença.

O caráter ameaçador ocorre pela apropriação do homem niilista da técnica moderna, já que a crise moral niilista associada ao uso abusivo da tecnociência torna a condição humana ameaçada em relação ao futuro. Diante da falta de sentido para a própria existência, a humanidade se apropria da ciência e o ideal de progresso⁴⁵ torna a técnica uma ferramenta para projetar uma razão e um fim para ser alcançado. Dessa forma, a ciência moderna inicia uma nova perspectiva da totalidade do cosmos e do fenômeno natural. Uma perspectiva de sua utilização em benefício do homem.

Diante disso, Jonas afirma que no caso do niilismo moderno, se une o maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade (PR, 65). Nesse contexto, a tecnologia aparece como subproduto de um período que tem como encargo ser agente da dominação do meio natural em benefício da humanidade. Por exemplo, no período pós-Segunda Guerra Mundial, no qual a tecnologia passou a promover grandes inovações em todas as dimensões

⁴⁵ Para Jonas, o progresso apresenta-se sempre como sinônimo de êxito, pois até agora esteve amparado no ideal utópico de que a técnica vai possibilitar uma vida sem sofrimentos e sem dor. É neste ponto que a ligação da tecnologia com a utopia de progresso torna-se extremamente ameaçadora para todas as formas de vida, inclusive a da nossa espécie. Jonas afirma que essa ameaça se fortalece quando a humanidade como um todo se encontra seduzida pela "utopia do progresso" que mascara o preço que se paga por cada passo impensado: "há um preço que se paga por esse progresso: com cada ganho também se perde algo valioso" (PR, 269). Diante disso, Jonas questiona se "o progresso contribui para uma moralização geral" (PR, 272), ou seja, a ciência e o progresso exercem poder moralizante para a sociedade em geral? A resposta de Jonas é negativa, sobretudo porque sua ação é contínua e seus resultados transformam o mundo rapidamente, ou seja, o progresso está ligado ao objetivo de oferecer produtos concretos e práticos e é neste ponto que aparece a ambivalência ética do progresso técnico. Sobre isso Jonas explica: "A sociedade como um todo, é afetada, sobretudo por aquilo que a técnica libera no mundo, e assim efetivamente pelo seu progresso, já que ela é um progresso de resultados. Ora quanto à complexidade desses resultados – os frutos destinados ao consumo humano e constituição da condição humana, apenas podemos dizer que alguns têm efeito moralizador, outros são desmoralizantes, ou bem comportam os dois efeitos ao mesmo tempo, sem que se possa daí alcançar uma média final. Certa, é apenas a sua ambivalência" (PR, 272).

ligadas ao homem, como transporte, comunicação, saúde. Por outro lado, a tecnologia trouxe grandes e novas possibilidades para a corrida armamentista, dando início, nesse período, à ameaça de destruição atômica e também à possibilidade de esgotamento dos recursos naturais. Todos esses fatores começaram a abalar as convicções do século XIX, caracterizando o século XX como uma “era de incertezas”⁴⁶. Ocorre que toda força concedida ao homem, por meio da técnica, pode ter efeitos contrários ao esperado, uma vez que o resultado da ação, na maioria das vezes, somente é conhecido depois de realizado.

A nova forma de niilismo (em relação ao niilismo gnóstico), impede o homem de refletir sobre o seu poder de interferir no mundo natural, de modo, que “a primeira grande alteração, herdado do niilismo moderno, é a vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem” (PR, 39). A indiferença da modernidade, em relação ao mundo natural extra-humano, se torna um dos principais fatores que levam Jonas a repensar o fenômeno da vida, a fim de lançar novas bases para a responsabilidade humana. Para o autor, ao recusar uma teleologia imanente ao mundo natural, ocorre que não são encontrados nem um sentido e nem um valor na natureza, desse modo, todo o sentido do mundo é uma obrigação atribuída à vontade do ser humano. Essa é a fase em que, para Jonas, o niilismo vem à tona. Isso porque o ser humano se encontra sozinho consigo mesmo diante de um mundo que precisa ser melhorado, artificializado e utilizado.

Mesmo diante dessa situação, de acordo com o autor, a modernidade não vive uma crise de valores ou um relativismo ético, pois os “valores são intransformáveis” (TME, 47), ou seja, o que pode ser transformado são apenas seu uso e suas exigências. De modo que, para Jonas, a modernidade passa a vivenciar um “envelhecimento dos valores” e, por isso, esses se tornam sem adesão diante dos novos desafios propostos pelo poder tecnológico. Portanto, a crítica ao caráter niilista do existencialismo moderno é que, por meio dele, o ser humano adere a uma postura de total indiferença à natureza, isso, aliado ao poder tecnológico torna-se uma ameaça para todas as formas de vida, incluindo a do próprio ser humano.

Superar o niilismo moderno, o dualismo e o envelhecimento dos valores da tradição, é o desafio proposto por Jonas, de modo que, concluindo a primeira parte

⁴⁶ Para melhor entendimento, a “era das incertezas” é o tema abordado em um livro do economista canadense John Kenneth Galbraith que analisa e compara as grandes certezas do pensamento econômico do século XIX com as incertezas com que os problemas foram enfrentados no século XX.

deste trabalho, pode-se afirmar que a sua discussão, em torno das interpretações tradicionais sobre o tema da vida vem exatamente preencher um espaço de reflexão sobre a importância de compreender a complexidade da sua evolução. Jonas, ao analisar o modo como a tradição Ocidental interpretou a vida, apresenta um pensamento que está consciente de que nossas relações com o meio não podem continuar seguindo os parâmetros de uma racionalidade pautada em princípios meramente subjetivos. Em sua leitura crítica, desde o animismo (panvitalismo) ao niilismo existencialista moderno, Jonas percebe que o dualismo, em seus diversos modos, tornou a ação do corpo vivo inexplicável, e isso se converte em diversos resultados indesejados.

Contra-pondo-se às perspectivas reducionistas de compreensão da vida, Hans Jonas propõe uma nova interpretação que parta de uma visão integral, cujo fio condutor será o conceito de liberdade, um tema caro a ele desde seus primeiros trabalhos, como veremos no próximo capítulo.

2 A LIBERDADE NO ÂMBITO DO AGIR

A questão da liberdade representa um tema de extrema importância, ao longo de toda história da filosofia, sendo tratado por pensadores de diversos matizes⁴⁷ que se dedicaram ao tema. Assim, também, o interesse por esse tema aparece de forma enfática no pensamento de Hans Jonas, de modo que, o tema da liberdade é constante em toda a sua filosofia.

Por exemplo, seu primeiro texto publicado, de 1930, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (Agostinho e o problema da liberdade em Paulo)* é uma reflexão sobre a gênese da ideia de liberdade no pensamento cristão. Esse livro é um pequeno ensaio baseado na palestra que preparou para um dos seminários sobre Agostinho que era ministrado por seu orientador Martin Heidegger (*cf.* M, 257).

Além disso, em seus estudos sobre o gnosticismo, ele encontra no tema da liberdade um dos pilares para a interpretação da condição humana no mundo, sobretudo, ao perceber, a partir da perspectiva existencial, que de um modo geral, esses movimentos são caracterizados por uma alienação e estranhamento do homem em relação ao mundo, ocasionados pelo dualismo, conforme vimos anteriormente.

O tema da liberdade continua presente em seus estudos até mesmo quando o filósofo ficou afastado do meio acadêmico, por estar lutando na Segunda Guerra mundial. Nesse período, suas pesquisas, que foram relatadas em suas *Cartas Formativas*, deram origem ao que ele considera o seu principal trabalho filosófico, o livro *The Phenomenon of life*, de 1966. Nesse livro, Jonas desenvolve sua biologia filosófica colocando o tema da liberdade como fio condutor para a estruturação de uma revolução ontológica, como veremos adiante.

Outro exemplo, que demonstra a frequência do tema da liberdade em seus estudos, são as 14 conferências proferidas na *New School for Social Research*, de New York, no primeiro trimestre de 1970. Nesse curso, Jonas apresenta, de modo detalhado, como a noção de liberdade se desenvolveu na filosofia grega e no cristianismo. No entanto, seu interesse pelo tema da liberdade não se esgotou

⁴⁷ Por exemplo, autores como Platão, Aristóteles, os estoicos, os epicuristas, Cícero, Paulo, Agostinho, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Reid, Kant, Schopenhauer, Mill, James, Ryle, Ayer e Austin, de modo direto ou indireto, estiveram ligados à reflexão em torno da liberdade. Por essa lista, nota-se a importância desse tema na história da filosofia.

nessas conferências, isto é, a discussão assídua em torno da liberdade continuou quando o filósofo passou a discutir efetivamente questões no campo da bioética. Isso se confirma na sua participação como sócio fundador de um dos mais importantes centros de bioética do mundo, o *Hastings Center*, no qual atuou por mais de vinte anos (cf. OLIVEIRA in SGANZERLA; SCHRAMM, 2016, p. 28).

Nesse período, Jonas abordou diversos temas relacionados às implicações éticas, sociais e legais das pesquisas na área de biomedicina e tecnologia. Nessa abordagem, sua tese principal é a de que a liberdade do agir exige um tipo de responsabilidade que chega com a antecipação dos possíveis danos e resulta na criação de normas que sirvam de orientação para a biotecnologia⁴⁸. Isso significa que, para o filósofo, as legislações da bioética são produto de um ato pleno de liberdade que reside não em uma entrega total e ilimitada ao fazer, mas à recusa do poder em nome da responsabilidade (cf. OLIVEIRA in SGANZERLA; SCHRAMM, 2016, p. 29). Toda essa trajetória comprova a importância do tema da liberdade na filosofia jonasiana e, ainda mais, que esse tema faz parte de um projeto ontológico que culmina com a fundamentação de uma nova ética da responsabilidade.

Nesse sentido, é importante observar que a sua relação com a questão da liberdade supera uma mera discussão abstrata ou vinculada ao campo da consciência humana. Ou seja, o conceito de liberdade é tratado pelo filósofo alemão em uma perspectiva ontológica, relacionado concretamente à questão da vida, vindo a representar um dos elementos que possibilita uma interpretação original do *fenômeno da vida*; por conseguinte, servindo de fundamento para sua ética da responsabilidade.

Hans Jonas refletiu sobre diversos temas filosóficos do mundo contemporâneo e, para fundamentá-los, muitas vezes, pesquisou o passado com o objetivo de embasar com segurança seus posicionamentos. Essa postura é nítida quando se trata da sua pesquisa em torno do conceito de liberdade, ou seja, Jonas, ao colocar o conceito de liberdade como um fio condutor para compreensão integral da vida, se dedica a estruturar um tipo de genealogia desse conceito. Seu objetivo é analisar como o conceito de liberdade foi estruturado ao longo da história do

⁴⁸ Para maior entendimento sobre o tema da biotecnologia, como: o que são as biotecnologias? O século XXI como o século das biotecnologias, Usos possíveis, usos discutíveis... consultar o capítulo I (O Homem na era biotecnológica) de FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. 468 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2009. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/ARBZ-7X4FB>.

pensamento, sobretudo no seu desenvolvimento no pensamento grego e judaico-cristão.

Portanto, antes de apresentar o tema central desta pesquisa, a saber, a liberdade dialética, é adequado expor que o autor tem um histórico de profunda pesquisa em torno do conceito de liberdade. Para fundamentar essa ideia apresentaremos uma síntese do curso sobre o problema da liberdade no mundo antigo e cristão, com o objetivo de acentuar a importância do tema e destacar sua perspectiva original, que repercutirá decisivamente na constituição da liberdade como conceito ontológico fundamental para a compreensão do fenômeno da vida.

Esse curso aconteceu no primeiro trimestre de 1970⁴⁹, quando ele realizou uma série de conferências proferidas na *New School for Social Research*, de Nova York. Nessas 14 conferências, o filósofo apresenta uma minuciosa leitura da relevância dos textos antigos e sua pesquisa destaca que a questão da liberdade, no mundo antigo, estava centrada na esfera do poder e não como uma matéria de possibilidade teórica (cf. SPINNELI, 2001, p. 3).

De modo introdutório, pode-se dizer que as seis primeiras conferências são dedicadas a aprofundar e explicar o conceito de liberdade de acordo com os filósofos gregos, sobretudo, a perspectiva Aristotélica e do estoicismo; a sétima conferência salienta as novidades introduzidas pelo judaísmo; as sete conferências seguintes analisam o pensamento de São Paulo contido no capítulo 7 da Carta aos Romanos, sobretudo, em referência à interpretação de Santo Agostinho⁵⁰.

⁴⁹ Segundo Spinelli (2002, p. 1), o curso intitulado “Problemas de Liberdade” foi realizado pela primeira vez em 1966, para os alunos *New School for Social Research*, de Nova York, e depois de revisado, foi apresentado em 1970. Esta é uma série de 14 palestras, ocupando um total de 331 páginas digitadas. “O manuscrito de 1970 é dividido em duas partes, registradas respectivamente sob as assinaturas HJ 1-31 e 1-3-2. Por uma questão de exaustividade, deve-se notar que, entre o material de arquivo mantido em Konstanz, há também uma versão anterior de um curso, que tem o mesmo título e que foi realizado por Jonas na *New School* na primavera de 1966. O manuscrito em questão (assinatura: HJ 1-15-6) ocupa 355 pastas, mas essa extensão é devida apenas ao fato de que dentro ou no final de algumas palestras também são registradas questões de alunos ou auditores do curso, com as respectivas respostas de Jonas. Exceto por essa adição, os dois textos são substancialmente idênticos, em vários pontos ‘sobrepostos’. A versão de 1970, no entanto, aparece em muitos casos como resultado de uma reelaboração do curso anterior, no que se refere à eliminação de redundâncias e repetições, além de fórmulas inúteis ou pesadas de passagem ou junção entre diferentes seções do texto. Finalmente, na versão de 1966, documentos ou notas de ‘suporte’, explicação e introdução ao curso estão completamente ausentes” (SPINELLI, 2002, p. 1).

⁵⁰ Esses textos originaram o livro, intitulado *Problemi di libertà (Problemas de liberdade)*, o qual foi organizado por Emidio Spinelli, com texto original em inglês no apêndice e tradução para o italiano de Angela Michelis.

2.1. O PROBLEMA DA LIBERDADE NA POLIS GREGA

Ao abordar o desenvolvimento da concepção de liberdade, ao longo das culturas grega, judaica e cristã, Jonas dedicou seis conferências para refletir, de modo mais específico, sobre a concepção grega de liberdade, em especial, na perspectiva de Aristóteles e do estoicismo. É importante salientar que a concepção de liberdade na filosofia grega clássica não se limita ao âmbito aristotélico. Por exemplo, o seu mestre Platão destacou que a ideia de liberdade se encontra ligada à concepção de *Paideia*, que é o processo de desenvolvimento racional da autonomia humana com o intuito do conhecimento verdadeiro da realidade.

Isso significa que “com autonomia a razão pode obter a prática máxima de cada ser humano que é a bondade como finalidade em-si e por-si” (JAEGER, 1995, p. 975). Por meio deste processo de formação, Platão pretendia criar um estado dentro de si, pois somente com o domínio do animal dentro de si poderia ser criado o “império do divino sobre o animal que existe no homem” (JAEGER, 1995, p. 975). Nesse sentido, pode-se afirmar que a liberdade se apresenta como domínio do pensamento para atingir o conhecimento dos atos bons e das “verdades imutáveis” (PLATÃO, 2001, p. 47). Tomando esse estado de controle de si, a liberdade seria uma opção de cada indivíduo de viver de forma virtuosa, sendo, portanto, uma tarefa da consciência a qual é uma característica presente apenas nos seres humanos. Assim, Platão desenvolve sua teoria buscando confirmar que a liberdade seria a vitória da humanidade sobre o acaso, ao qual os outros seres estariam subordinados.

De acordo com Jonas, no pensamento clássico grego, “a ideia de liberdade emerge primeiramente na esfera política, ou se poderia dizer na esfera social” (PL, 254), pois é socialmente que se distingue entre os que têm disposição para ser livres e os que não têm. Essa ideia aparece, de forma contundente, no I livro de Aristóteles sobre a *Política*, no qual o autor aponta o nível pré-político formado pelas famílias, as quais originam o nível político estruturado na *polis*. Entretanto, Jonas ressalta que a condição básica que norteou a concepção de liberdade na *polis* grega foi a distinção entre escravo e homem livre. Ou seja, na realidade grega, a questão da liberdade era muito discutida, sobretudo na fundamentação de quem era um cidadão livre ou escravo, como afirma Jonas:

[...] a condição básica que engendrou toda a concepção da liberdade (no mundo grego) é a distinção entre homens livres e escravos. Que a escravidão esteve presente em longos trechos da história da humanidade é um fato, e devemos aprofundar e entender suas origens. Mas no momento em que a consciência humana foi formada e começou a refletir sobre as condições do homem, isso não ocorreu reflexivamente. No tempo da *polis* grega, a sociedade foi dividida entre homens livres e escravos (PL, 256).

É importante lembrar que a maioria das funções, da *polis* grega, eram realizadas por escravos, tanto que na relação entre liberdade e escravatura, surgem diversas discussões entre o poder legal do mestre sobre o escravo. Jonas observa que o escravo não é diferente na composição corporal do seu mestre, isto é, a superioridade de liberdade do mestre em relação ao escravo não se dá pela estrutura corporal, mas pelo poder incorporado na ordem legal dado ao mestre (PL, 257). Assim, segundo Spinelli (2002, p. 4), Jonas chama a atenção para o contexto sociopolítico, no interior do qual o conceito de liberdade deve ser entendido na Grécia antiga, ao mesmo tempo em que enfatiza a privação legal de liberdade que caracteriza a condição de escravos no mundo antigo.

Nesse cenário, também surgem leis de proteção que asseguram que o mestre não trate o escravo com "desenfreada crueldade" (PL, 257). Jonas cita, por exemplo, Sócrates, quando estava sendo acusado, encontrou Eutífron nas escadarias do tribunal. Ele estava lá como demandante para denunciar o seu pai por punir um escravo, deixando-o exposto durante uma noite inteira no inverno, e como consequência, o escravo morreu. Geralmente, esse tipo de acontecimento não era denunciado por ninguém, porém, Eutífron abre a questão dos direitos dos escravos denunciando seu próprio pai por homicídio. Jonas ressalta que, esse exemplo retrata a tentativa de estruturar uma relação mais justa entre homens livres e escravos. No entanto, ele também assinala que, a condição geral, formulada pela sociedade em Roma, é que um escravo não é uma pessoa, mas uma *res*, ou seja, mesmo que existam alguns direitos imputados pela lei, "um escravo não passa de uma propriedade" (PL, 257).

Ao discutir o desdobramento da concepção de liberdade para os gregos, Jonas destaca, mais especificamente na primeira conferência, a ideia de que o homem como ser orgânico não possui uma liberdade absoluta. Isso porque, na medida em que é obrigado a ir em busca de comida, abrigo, vestuário e responder às situações que se apresentam no mundo exterior, cada ser humano depende de situações que estão fora do seu controle. O autor exemplifica isso citando o poder

de controle orgânico dos membros, o qual está presente em todo o mundo animal. Esse poder é marcado por uma certa necessidade, dado que todo animal está sujeito a circunstâncias exteriores, como um outro animal mais forte ou mais veloz.

Portanto, todos os seres vivos, antes de mais nada, estão submetidos à lei natural, pois "a autopreservação é uma obrigação incondicional de todo o orgânico" (PL, 259). Jonas ressalta que a lei natural representa a primeira e maior restrição do poder humano (e de todo ser vivo). Em outras palavras, o homem é, antes de racional, um ser natural, assim, para o autor, "o verdadeiro fenômeno da liberdade emerge da lei física, imediata e dependente do fator - quero\preciso" (PL, 268).

De acordo com Michelis (2014, p. 129), o modelo de civilização desenvolvido pelos gregos, é um artifício que tem como objetivo oferecer respostas cada vez mais efetivas e mais complexas às necessidades da condição humana orgânica. Ou seja, a civilização (*polis grega*) surge com o intuito de superar os limites naturais que tiram a liberdade do homem. Nessa perspectiva, compreender o desenvolvimento da civilização é um elemento muito importante para entender como se estruturou a noção de liberdade para os filósofos gregos.

Para Jonas, o desenvolvimento da civilização grega é um tema contundente no III livro da *Política* de Aristóteles. Nessa parte, o filósofo grego apresenta a invenção da divisão do trabalho, "acontecimento que é um fator importante na formação e na compreensão de uma sociedade" (PL, 260). Jonas destaca que a divisão do trabalho, para Aristóteles, é a principal maneira pela qual os seres humanos lidam com as necessidades físicas de seus corpos e do mundo exterior. Por exemplo, a ordem de divisão do trabalho ajuda a humanidade a intensificar suas relações, formando cidades, nas quais, sob a lei racional, o homem vive mais seguro.

Nota-se que a partir de Aristóteles, abre-se uma nova dimensão de existência fechada aos animais, isto é, ao dividir funções, o instinto puro, que é o que orienta os animais na luta diária pela sobrevivência, é "regulado e absorvido pela sociedade civil graças a um sistema de decisões ou acordos entre indivíduos" (MICHELIS, 2014, p. 130).

Jonas observa que, na concepção da civilização aristotélica, além da divisão do trabalho, outro elemento fundamental é o discurso, de modo que ele é a própria base da divisão do trabalho, bem como de todas as relações humanas. O autor destaca que é a linguagem, em forma de discurso, que permite a distribuição de

tarefas, ordens, instruções e a posição dos participantes na hierarquia social. Desse modo, é no discurso que aparece claramente a diferença entre homem livre e homem não livre, porque é sobre essa capacidade de comunicação que um corpo político é baseado e construído, tanto o corpo político com base na autoridade de um líder ou grupo quanto na base das leis (*cf.* PL, 260).

Jonas também destaca que o discurso amplia o alcance e a escala de tempo entre ações, instintivas, impulsivas e compulsivas que respondem às necessidades físicas e à oportunidade de fazer escolhas e tomar decisões. Isso significa que as ações que são feitas por mero instinto (autopreservação, por exemplo) não são entendidas na mesma direção de um ato realizado por deliberação ou acordo entre pessoas na distribuição de tarefas (*cf.* MICHELIS, 2014, p. 130).

Diante disso, Jonas destaca que no desenvolvimento do discurso surgem duas formas de liberdade: aquela que pode ser feita dentro da própria ação, isto é, que é provocada pela ação instintiva; e a ação que pode ser pré-processada pelo uso do discurso (*cf.* PL, 260). Nesse sentido, a evolução do discurso aparece como uma nova dimensão da liberdade, a qual salienta a posição de escolha, de tal modo que, tanto em um processo longo de raciocínio ou em uma simples relação de diálogo com outras pessoas, essa relação sempre tem na base a afirmação racional do ser humano.

Jonas ressalva que a liberdade, no sentido político, apresenta um aspecto duplo: de um lado a liberdade é concedida pela autoridade da parte da razão, na qual reside o poder do discurso, condicionando o pensamento humano e a ação motivadora, enquanto, por outro lado, a liberdade implica submeter-se às leis da *polis*, ou seja, aceitar ser limitado e governado por regras emitidas com o consentimento unânime dos próprios cidadãos. Dessa forma, o autor distingue duas formas de externar o poder no mundo grego: “a) por uma regra, ou um grupo de regras; b) por uma lei, ou uso da lei não escrita” (PL, 262). Essas também são as duas formas diferentes de restringir a liberdade de um agente de ser mestre de si e de outros.

Considerando esses aspectos, segundo Jonas, “para os gregos a liberdade é uma combinação de governante e governado, e também inclui, não apenas o poder sobre si mesmo, mas também sobre o poder sobre os outros” (PL, 263). A garantia da liberdade, nesse sentido, está situada na identidade entre a origem do poder e o sujeito do poder. Entretanto, a origem e o sujeito do poder estão centrados no

cidadão de modo que ser um cidadão da *polis* grega significa ser um legislador, ou seja, significa instituir ordens que ligam os outros a si próprio.

Nota-se que a noção de liberdade no período grego concentrava-se sobre o cidadão. Essa redução, segundo Jonas, é problemática para o desenvolvimento da ideia de liberdade, porque a questão da cidadania passa por vários estágios, ou seja, existiram diversos requisitos necessários para obtenção do direito à cidadania na *polis grega*. Esses requisitos podem ser resumidos do seguinte modo: são considerados cidadãos apenas indivíduos do sexo masculino, com idade partir dos dezoito anos e que participavam das reuniões e deliberações da assembleia⁵¹ (cf. THEML, 1988, p. 38-39).

Nesses termos, pode-se afirmar que a liberdade está diretamente ligada apenas ao conflito de forças, pois ao ser considerada como uma questão de poder, capacidade ou sucesso, eliminam-se outros elementos, por exemplo, a questão teórica e os fatores fisiológicos (PL, 270). Nesse cenário, de acordo com Jonas, a liberdade apresenta uma esfera negativa, que significa não ser reconhecido como sujeito para outro simplesmente pelo fato de ter nascido na condição de escravo.

É notável que Jonas, ao tematizar o desenvolvimento da concepção de liberdade na filosofia grega, enfatize a concepção aristotélica, de modo que aprofunda a temática de 'livre' e 'não livre' no livro III da *Ética a Nicômaco* (PL, 172). O conceito da liberdade, nessa parte da obra de Aristóteles, aparece vinculada ao tópico da virtude, isto é, está concretamente vinculada à prática virtuosa, portanto, concentra-se no domínio do fazer.

Aristóteles discute essa questão em torno do problema da voluntariedade dos atos, para tal, ele trata de dois conceitos gregos, *hekon* um termo que representa as

⁵¹ De acordo com Theml (1988), "Os cidadãos eram considerados como o povo (*dêmos*), exercendo o controle político, e não se confundiam com a população. A *pólis* era a *koinonía politiké*, de homens adultos, de condição livre *eleutheroí*, com direito à participação política, à propriedade da terra e a defesa do território cívico, soldados (*hoplitas*). Eles tinham os mesmos direitos e deveres, as mesmas instituições, os mesmos cultos e gerenciavam coletivamente o interesse do grupo (*politai*) e da população global. Os *politai*, *eleutheroí* eram aqueles que possuíam os direitos políticos, elegendo ou sendo eleitos para exercerem uma função pública, participando ativamente no espaço político. Cada cidadão (*polités/eleutheroí*), na sua atividade pública, representava as mulheres de sua família, seus filhos, seus escravos, os órfãos, as viúvas e os velhos. Mulheres, crianças, velhos, escravos e estrangeiros não eram compreendidos como um conjunto em si mesmo, distinto e exterior à *pólis*. Eles eram bem heterogêneos e desigualmente integrados, mas eles eram indissociáveis do sistema *poliade*. O direito de cidadania no mundo grego advinha do fato de ser homem, livre, nascido em Atenas, ser filho de pai ou mãe ateniense, ser reconhecido pela *phatria* de seu pai, inscrito nos registros cívicos (*dêmos*) e cumprir com as obrigações militares. Assim sendo, a *pólis* era o conjunto dos cidadãos (*politai*), que não se confundiam com a população do território cívico" (THEML, 1988, p. 38-39).

ações realizadas com voluntariedade e o termo *akon* o qual representa um ato realizado de forma involuntária. Assim, o autor de *Ética a Nicômaco* reflete sobre o status das ações em relação à atribuição e responsabilidade e, portanto, se eles merecem louvor ou culpa.

Segundo Jonas, Aristóteles parte do princípio geral de que cada um tem em si mesmo a origem (a causa motora) dos seus atos e a possibilidade ou não de realizá-los. Desse modo, um homem é livre na medida em que decide, ou seja, quando o princípio da ação reside no ator, que está ciente das circunstâncias particulares que cercam sua ação. No entanto, Aristóteles reconhece que às vezes as ações, dadas as circunstâncias em que têm sua origem, não são necessariamente livres: pode ser, por exemplo, “o resultado de uma forte pressão ou ser ditada por impulso instintivo ou paixão cega” (MICHELIS, 2014, p. 133). O que resulta disso é que o indivíduo pode encontrar-se em uma situação em que ele não consegue evitar agir de uma certa maneira, mas ele é responsável por isso, na medida em que ele permitiu que essa inclinação se desenvolvesse. Desse modo, somente deve ser imputada a alguém a autoria do agir quando se origina do agente, pois “o homem é o princípio motor e pai de suas ações como de seus filhos” (ARISTÓTELES, 2011, III, p. 47).

A partir desses argumentos, emana a importância de distinguir um ato voluntário de um ato involuntário. De modo que, para Aristóteles o ato é considerado involuntário (*akon*) quando é praticado nas seguintes circunstâncias: sob constrangimento ou coação, ou seja, quando o princípio motor se encontra fora do agente e “para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão, por exemplo se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado” (ARISTÓTELES, 2011, III, p. 46) ou por ignorância. Por sua vez, um ato voluntário (*hekon*) ocorre quando: a) praticado pelo agente com razoável conhecimento das circunstâncias, de tal modo que, sabendo qual é a finalidade da ação, não lhe é exigido agir de outro modo; b) quando “o princípio motor reside no próprio agente e está no seu alcance fazer ou não fazer” (ARISTÓTELES, 2011, III, p. 46-47), isto é, quando a ação é escolhida por ele, sabendo que poderia agir de outro modo. De acordo com Jonas, é nesse contexto que Aristóteles reflete o estatuto da ação em relação à responsabilidade.

Michelis (2014, p. 1334), destaca que, na perspectiva aristotélica, na formação do caráter de uma pessoa existe um componente racional que governa a

alma e pode orientá-la firmemente, embora com variantes individuais. Isto é, o homem pode abdicar da liberdade devido a maus hábitos ou ser enfraquecido por incidentes que o desviam do curso da vida virtuosa. Nessa perspectiva, para a autora:

As afirmações de Aristóteles sobre a questão da responsabilidade de um indivíduo, na formação do seu próprio caráter, devem ser consideradas em conjunto com alguns elementos que estruturam o modo como caráter é formado pela educação dada pela família ou corpo político. Aristóteles está bem ciente desses elementos que surgem durante um período em que o próprio agente não tem controle sobre si mesmo, ou seja, a infância. Na verdade, mesmo a mais autônoma e auto-reguladora ação dos indivíduos não seria o que é sem ter feito parte de uma comunidade que moldou e mudou sua maneira de pensar e sentir, de acordo com os modelos que se desenvolveram nesse grupo. A formação do hábito, portanto, não é realizada completamente dentro do poder do indivíduo (MICHELIS, 2014, p. 134).

No entanto, as circunstâncias particulares a que Aristóteles se refere estão, de qualquer modo, situadas em um pano de fundo de elementos comuns que poderiam ser considerados universais em um determinado local e momento particular. Portanto, são situações individuais que fazem parte de um contexto social que promovem várias atitudes gerais em relação ao autocontrole, à moderação e à indignidade (cf. MICHELIS, 2014, p. 134).

Assim, como os argumentos de Aristóteles sobre a virtude residem dentro de uma estrutura social que é, em certa medida, compartilhada, assim também, como consequência, sua doutrina está mais ligada às ações voluntárias e involuntárias, do que sobre atos livres e não livres: Jonas (PL, 278) observa que Aristóteles usa os termos voluntário e involuntário (em vez de livre e não livre) o que pode gerar uma certa confusão, pois, nessa definição temática entre ato livre e não livre, seria simples afirmar que um escravo, por exemplo, sempre agiria *akon* e os homens livres *hekon*. No entanto, para Jonas, isso é muito mais complexo. Isto é, até um homem livre pode agir *akon*, pois seus atos podem ser induzidos por desejos, paixões e medos, elementos capazes de privar o indivíduo de um exame livre de suas preferências.

Jonas (PL, 279) enfatiza que Aristóteles não trata diretamente do problema da liberdade, mas a compreende relacionando a voluntariedade e involuntariedade dos atos como a competência do homem (cidadão) em escolher entre as várias alternativas que a vida lhe oferece. Isso significa que, para ser livre, o homem

precisa ser capaz de escolher entre as opções que lhe são oferecidas. Além disso, esta seleção deve ser feita de maneira racional, buscando sempre a virtude sob o critério da mediana das paixões.

A partir disso, verifica-se que a liberdade, na perspectiva aristotélica, está vinculada ao âmbito racional, ou seja, é entendida como algo humano, posto que exige a consciência para nortear as paixões, distinguindo-os, assim, dos demais seres vivos. Dessa forma, quando Aristóteles situa a liberdade no âmbito da vivência das virtudes, passa a interpretá-la como uma capacidade unicamente dos homens, como se confirma nas próprias palavras do filósofo grego: "a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana, por que humano era o bem e humana era a felicidade que buscávamos" (ARISTÓTELES, 1991, I, p. 263). Nota-se que, para Aristóteles, a liberdade é uma capacidade exclusiva do homem, o único animal político. Nessa perspectiva, advindo da sua noção de se conhecer e agir (escolher) por iniciativa própria, a liberdade acha lugar na reflexão e nos princípios originários do pensar humano da vida prática.

2.2 O HELENISMO E A RELAÇÃO ENTRE OCIDENTE E ORIENTE

Em sua III conferência, Jonas destaca uma série de transformações no cenário cultural, filosófico e religioso, que ocorreram na história⁵² do mundo helênico, causando a queda da famosa *polis* grega. Para o autor, é impossível falar desse acontecimento sem citar Alexandre Magno (356 - 323 a.C.) que representa um personagem decisivo nas transformações ocorridas na cultura grega, sobretudo, no que diz respeito à relação entre o Ocidente e o Oriente.

A influência de Alexandre, sobre a cultura grega, se fortalece pela sua ambição por conquistas de novos territórios. Isto é, por meio das suas incansáveis batalhas, a fim de conquistar novas terras, formou-se uma espécie de interconexão entre as culturas do Ocidente e do Oriente, que, até então, estavam separadas. Desse modo, a tentativa de ampliar o estilo de vida grego para uma vasta área

⁵² Para Jonas, a história da cultura grega é muito diversificada e sofre influência de diversos movimentos racionais, políticos e religiosos. De modo geral, pode-se dividir a construção da cultura grega em quatro fases, a primeira anterior a Alexandre Magno, seria a fase clássica como cultura nacional; a segunda fase posterior a Alexandre seria aquela em que o helenismo se torna uma cultura cosmopolita secular com a contribuição dos epicuristas e dos estoicos; a terceira seria a do helenismo tardio transformado numa cultura religiosa pagã; e a quarta fase seria marcada pela transformação bizantina para uma cultura grega cristã (cf. RG, 45).

geográfica, levou a uma mudança nos parâmetros políticos e éticos, fatores que influenciaram o desenvolvimento das concepções de liberdade e responsabilidade.

Com os feitos de Alexandre, o helenismo se infiltrou por todo o Oriente, de modo que várias cidades receberam o nome de Alexandria e se tornaram centro de difusão da cultura grega no Oriente. Em consequência disso, a cultura grega passou por uma descentralização, ou seja, poderia ser assimilada por qualquer pessoa de diferentes lugares.

Foi uma ampliação cultural que levou à superação dos limites geográficos e gerou uma maturidade cosmopolita (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 26), ou seja, uma visão segundo a qual o mundo inteiro é uma cidade e o homem (da *polis* para a Cosmópolis) não está mais restrito a sua condição de ser cidadão ou ser escravo, ele agora vai em busca de sua própria identidade. O cosmopolitismo é, portanto, o fenômeno mais evidente do helenismo. A novidade é que os conceitos como cosmos, divino e o próprio homem, passam a ser pensados independentemente das diferenças culturais, formando um novo parâmetro intelectual.

Nesse cenário, com uma maior tolerância à diversidade em comparação com o modelo anterior, as características individuais e específicas encontraram um novo espaço para comunicação em uma visão universal renovada da raça humana, já que todos compartilham o mesmo *logos*. Desse modo, a Cosmópolis surge em contraposição ao modelo de *polis* que envolvia a lealdade do cidadão de antes, de forma que a “cidadania no universo cosmopolita é baseada em um sincretismo e passa por muitas transformações” (PL, 286). Uma das principais mudanças ocorreu na desvalorização de alguns valores tradicionais, por exemplo, o patriotismo, que passou a não ter tanta importância, vindo a enfraquecer a ideia de *polis*.

Para Michelis (2014, p. 135), essas mudanças, que afetam mundos muito diferentes, levaram ao processo de sincretismo cultural. Isso ocorreu do seguinte modo: as divindades orientais e os elementos míticos⁵³ e religiosos entraram na cultura grega sob a forma de conceitos filosóficos e começaram a exercer influência nos termos da cultura grega. A cultura oriental se adaptou e foi absorvida pela linguagem da filosofia grega, muitas vezes através de alegoria, o que permitiu que as opiniões, mitos e divindades orientais fossem importados e integrados na nova

⁵³ A maior influência do Oriente sobre o Ocidente, segundo Jonas, se estabeleceu na esfera religiosa, do sincretismo, em outro termo a chamada teocracia, que significa mescla de deuses. “A teocracia teve sua expressão no mundo do mito e uma das suas ferramentas lógicas mais importantes foi a alegoria, da qual a filosofia já havia feito uso em sua relação com a religião e o mito. (RG, 55)

cultura racional, reunindo as línguas da mitologia e da filosofia: “a filosofia agora exigiu o reconhecimento do conhecimento transmitido do período clássico: em tempos de grande mudança, identificar elementos de continuidade ajuda significativamente o processo de aterramento e estabilização” (MICHELIS, 2014, p. 135).

Jonas apresenta dois pontos gerais dessas mudanças: um negativo, que representa o desaparecimento do significado substancial da *polis*; e um positivo, que impulsiona um novo fenômeno, o desapego da ideia da cultura, da educação, da sabedoria e da condição de nacionalidade grega, “o que possibilitou o compartilhamento de conhecimentos universais com outras populações que se desenhavam em torno das novas terras conquistadas” (PL, 283).

No entanto, para Jonas, as transformações práticas ligadas às mudanças políticas não representam a questão principal, mas o que acontece de mais importante com todas essas transformações culturais é a alteração da posição do homem diante do universo. Nesse sentido, o autor destaca dois fatos ocasionados pelo helenismo: a) A despolitização da concepção e dos interesses da humanidade, de modo que a posição da existência essencial não se situa mais na esfera política, conseqüentemente, há a promoção da ideia de indivíduo e da capacidade de uma pessoa individualmente trabalhar para conduzir e salvar sua vida. Em outras palavras, com o fortalecimento da ideia de indivíduo, desencadeia-se uma série de mudanças na mentalidade humana, por exemplo, a possibilidade de alcançar por si mesmo a perfeição, excelência e autorrealização; b) Ocorre no helenismo, sobretudo fruto do surgimento de novos movimentos racionais, o fortalecimento da concepção de uma lei de superação da necessidade universal que governa as ações do homem, do mundo terrestre e o cosmos como um todo. Isto é, se fortalece “a ideia de um homem autossuficiente e conseqüente com maior liberdade” (PL, 282).

2.3 O PROBLEMA DA LIBERDADE NO ESTOICISMO

Nesse cenário de transformações, no que diz respeito à discussão sobre o tema da liberdade, Jonas destaca o aparecimento da escola estoica⁵⁴, a qual,

⁵⁴ A escola estoica foi fundada pelo filósofo grego Zênon de Cítion (333 a.C.- 263 a.C.), e permaneceu durante séculos (até III d. C.) tanto na Grécia quanto em Roma. O conceito “estoicismo” é oriundo da palavra grega “*stoá*”, que significa pórtico, local de ensinamentos filosóficos. De acordo

segundo o autor, foi a primeira a dedicar atenção explícita à liberdade como um objetivo diretamente da humanidade⁵⁵. Aristóteles, como vimos anteriormente, tratou apenas o fato de que alguma ação poder ser voluntária ou involuntária, por isso não se pode dizer, segundo Jonas, que, em sua teoria, “encontra-se diretamente o problema da liberdade humana” (PL, 295). Nesse sentido, os estoicos têm considerável influência na história da cultura grega, bem como na formação da ideia de liberdade no pensamento Ocidental.

Jonas destaca que a escola estoica apresenta um interesse geral no esquema universal das coisas, de modo que privilegia o conhecimento da totalidade cósmica da qual o “homem é parte essencial” (PL, 297). O autor enfatiza que, para os estoicos, o cosmo não é imensurável, infinito e múltiplo no espaço e no tempo, não é uma mera soma, mas um sistema ordenado. Ou seja, eles partem de uma perspectiva cíclica que se estrutura na sequência de um surgimento e reaparecimento do universo. Como apresenta o autor:

À medida que o universo evolui a partir do seu estado inicial, o fogo primordial permanece como um princípio intrínseco, embora, externamente, aparece como o sistema de corpos articulado e ordenado que testemunhamos no universo. No devido tempo, toda essa ordem das coisas se dissolve novamente no fogo original que é a essência permanente de tudo, e em uma grande conflagração final, o cosmos envelhecido termina a sua história de vida e retorna ao estado primordial e o ciclo começa de novo (PL, 300).

Essa dinâmica cíclica pressupõe a ideia de unicidade do universo, isso significa que existe um princípio (ou lei) universal do cosmo que se expressa pelos *logos* (a razão), nesse esquema, todas as conexões causais particulares são manifestações desse princípio. Segundo Bobzien (2005, p. 51), a figura mais apropriada para demonstrar a interconexão causal proposta pelos estoicos é de uma teia. Isto é, há uma única causa no mundo – o destino – que se ramifica em inúmeras causas menores, conformadoras dos fios da teia cósmica. Assim, “o

com Lara (1989, p. 27), a escola estoica buscou formar e educar o homem a partir das transformações que a sociedade grega estava passando, causadas pelo Helenismo. Com este objetivo, o Estoicismo buscou intermediar a integração dos homens a este novo mundo novo que vinha se constituindo. Dessa maneira, sua preocupação primeira foi adequá-lo ao cosmopolitismo que mudou sua percepção de mundo. “Nesta caminhada, o Estoicismo, constituiu uma singular reflexão conceitual sobre a lógica, física e ética. Neste sentido, constituiu-se como uma particularidade do pensamento estoico, permeando todas as suas categorias formativas e seu conceito de matéria” (LARA, 1989, p. 27).

⁵⁵ De acordo com Duhot: “antes do estoicismo a liberdade não era tratada enquanto questão propriamente filosófica, sendo antes mera condição sociopolítica apta a separar os homens em livres e escravos” (DUHOT, 2006, p. 65, in MATOS, 2013, p. 9).

destino é a concatenação lógica, racional e necessária de todas as causas menores” (BOBZIEN, 2005, p. 51).

Jonas destaca que os estoicos usam o termo técnico *Heirmarmene*⁵⁶ (destino) para designar um tipo de determinismo necessário ou uma necessidade universal que governa todas as coisas. O autor ressalta que *Heirmarmene* não é meramente um todo generalizado, mas, sim, um princípio de autoajuste contínuo. Nesses termos, o destino não pode ser entendido como um modo de causalidade mecânica, porque a perfeição divina é completamente determinada pela necessidade da própria natureza, ou seja, não há nenhuma causa fora, um Deus extramundano, por exemplo, que predetermina a concatenação das coisas particulares na natureza. Nessa perspectiva, a “identidade da natureza é igual a Deus, mas um Deus corporal e não um Deus transcendente” (PL, 305).

De acordo com Spinelli (2001, p. 74), o que realmente importa na teoria estoica em relação à liberdade humana é que os estoicos enfatizam a presença de um princípio (destino) que unifica o universo, o qual tem o poder de se renovar ciclicamente de forma a manter e perpetuar a harmonia cósmica. Embora apareça que há um determinismo completo, pode-se adicionar que a distribuição de regras e funções ocorre devido a um tipo de ‘destino’, isto é, não segue uma ordem cega. Portanto, o conceito estoico de destino é mais amplo que o conceito de determinismo. O destino pode ser identificado como uma específica forma de providência, que não se estende até os eventos individuais de uma única vida humana (cf. SPINELLI, 2001, p. 74).

Jonas observa que, nesse cenário, o homem aparece para os estoicos como aquele que, de fato, é capaz de entender a totalidade do universo e se elevar acima de uma mera parte confinada. Nessa perspectiva, o homem é um possessor do *logos*, por isso pode relatar nele mesmo o “*logos* universal em atos de compreensão, apreciação e afirmação” (PL, 303). É importante destacar que o homem não é visto separado do cosmos, pois ele também é determinado, em parte, pela causalidade

⁵⁶De acordo com Michellis (2014, p. 136), *heimarmene* é o conceito usado pelos estoicos para indicar a necessidade universal que governa tudo. Esse conceito está ligado diretamente à noção de destino. Isto é, quase tudo o que acontece é parte de uma administração de uma lei universal. Esta lei pode ser vista como uma espécie de aceitação disposta e ativa dos seres a uma ordem universal. Assim, para os estoicos, as coisas são como são e são boas pela decisão e resolução sábias da providência divina e os sábios devem saber como conectar a essa ordem pela capacidade racional (cf. MICHELIS, 2014, p. 136).

(destino), por exemplo, é impactado por outros corpos. No entanto, no homem encontra-se a representação ou imagem de si mesmo, o que significa que na relação com os outros corpos existe também o estado de consciência. É obvio que, nessa perspectiva, a “força e o poder dos acontecimentos são transferidos para interioridade do indivíduo” (PL, 293).

Assim, de acordo com Angela Michellis (2013, p. 19), foi o pensamento estoico que efetivamente substituiu a relação entre cidadãos e cidade para a relação entre o indivíduo e o cosmos. Para a autora, no pensamento clássico, o relacionamento do homem com o cosmos era um exemplo específico da relação entre uma parte e o todo. Nessa forma de pensar, o todo é anterior às partes, é melhor do que as partes e, portanto, é o significado de sua existência. O exemplo vivo de um todo foi a *polis* clássica, pois, no estado da cidade, cujos cidadãos tinham uma participação no todo, eles podiam afirmar seu *status* superior ao saber que as partes, embora imprevisíveis e trocáveis, mantinham esse todo em harmonia com seu ser (cf. MICHELLIS, 2013, p. 19). No entanto, posteriormente, os estoicos mudam a posição do homem, o qual passa a ser um possessor do *logos*. Nessa perspectiva, de modo geral, o homem pode conservar e atualizar a si mesmo e se perceber como parte do cosmo (além da cidade), dessa forma, a boa-vida foi confiada aos cuidados do indivíduo.

Para os estoicos, o homem é aquele que pode, por meio da razão, entender o todo e organizar as coisas. Assim, a distinção do homem, em relação aos outros animais, não se encontra na estrutura do seu corpo, mas o que é realmente distintivo no homem é a razão. Nesses termos, segundo Jonas, o “conceito estoico da razão é o centro da concepção estoica do homem e também o centro da ética e, desse modo, o centro do conceito de liberdade” (PL, 306).

Em torno do conceito estoico de liberdade surgem alguns questionamentos, referentes ao determinismo externo ao qual a humanidade estaria submetida. Por exemplo, o que representa o poder do homem diante das forças cósmicas? O que é uma ação moral? No entanto, a questão mais pertinente e, ao mesmo tempo, a mais inconveniente é como explicar a compatibilidade entre destino e liberdade? Muitos filósofos se perguntavam como seria possível a responsabilização moral do homem em um mundo, no qual todas as ações – inclusive as maldosas e abomináveis – já estariam inscritas nas linhas imodificáveis do destino?

Muitos pensadores⁵⁷ da escola estoica tentaram responder a essas questões. Contudo, para Jonas, esse problema não foi resolvido satisfatoriamente, porém, os estoicos se mantiveram firmes no seguinte ponto: o curso do destino não pode ser mudado, porque admitir a liberdade humana não significa que o homem é mestre total do seu destino. Ou seja, o homem ocupa um lugar predeterminado, mas pode determinar seu destino externo ou “pelo menos sua atitude interna em relação ao que acontece com ele, ao que o rodeia e, em última instância, em direção ao todo” (PL, 302).

De acordo com Jonas, nesse contexto, a posição dos estoicos é particularmente interessante, por sua tentativa de reconciliar a ideia de destino e determinismo universal com a ideia de virtude, como a capacidade de autodeterminação e, portanto, de liberdade. Assim, a escola estoica defende que a liberdade humana não se contrapõe ao determinismo do destino, pois a humanidade possui uma centelha da racionalidade cósmica que lhe permite a verdadeira libertação.

Desse modo, o destino ocupa-se somente de conservar viva a espécie, sem se preocupar com o vínculo entre as causalidades físicas e as espirituais que governam o destino de cada homem particular. Nota-se que, nessa construção filosófica, é possível entender a liberdade humana em termos de responsabilização moral, dado que o destino não é culpável pelos males que assolam os indivíduos. Pois, ao ser um agente livre, o homem pode escolher entre ser virtuoso ou pode preferir aos vícios⁵⁸ que o levarão à infelicidade. Disso decorre que o estoicismo não aceita que o indivíduo seja desresponsabilizado dos seus atos, visto que o homem não está totalmente determinado, mas também determina – a sua própria ação. Estamos no âmbito da liberdade como agir, portanto.

⁵⁷ Crisipo, por exemplo, elabora uma resposta aos pensadores que questionavam a relação entre liberdade e destino. Ele apresenta a ideia de que um cone e um cilindro, uma vez colocados para girar, apresentarão movimentos muito diferentes. O movimento inicial independe deles, porque é iniciado por uma força que os obrigou a girar (seria a causa natural ou antecedente), no entanto, a trajetória do movimento realizado por cada um desses objetos independe da força original que os impulsionou, derivando antes da forma cônica ou cilíndrica que possuem como aquilo que lhes é próprio. Portanto, mesmo que as causas antecedentes iniciem todos os processos no universo, elas não estão envolvidas nas atividades que posteriormente ocorrem (cf. FREDE, 2006, p. 214).

⁵⁸ Sêneca (2009, p. 375) aponta para alguns dos principais vícios e atitudes que configuram o desperdício da felicidade, a saber: “Insaciável ganância, trabalhos supérfluos, a embriaguez, a gula, a inércia, a preocupação com a opinião alheia, a busca da adulação de superiores, a inveja pelo destino alheio, a falta de objetivos, a falta de rumo na vida, os bens (riquezas), preocupação com a eloquência, a necessidade de mostrar talento, a libertinagem, paixões ávidas, conversas inúteis, a glória, a avareza, a raiva, além de outros (SÊNECA *apud* SEIBT, 2009, p. 375).

Segundo Matos, na perspectiva estoica, “existem muitas coisas que independem do homem; no entanto, a maneira segundo a qual ele se comporta diante delas é algo totalmente livre e que se refere ao que lhe é próprio: a racionalidade” (MATOS, 2013, p. 26). Nesse sentido, mesmo que não haja liberdade absoluta em relação aos acontecimentos externos, os indivíduos são moralmente responsáveis por seus atos porque as situações exteriores obrigam as pessoas a mostrarem o que elas realmente são: “a prova disso é que indivíduos diversos reagem de maneiras diferentes diante de situações similares (DUHOT *apud* MATOS, 2013, p. 27). Dessa forma, na filosofia estoica, vontade e razão dos homens, desde que retas, são livres à ação do destino e a “liberdade não se confunde com a imprevisibilidade e a mutabilidade dos atos humanos. Ao contrário, ela se identifica com o dinamismo de sua constante retomada pelos homens” (MATOS, 2013, p. 21).

Nesse sentido, no estoicismo, “o problema da liberdade se traduz em alcançar o máximo possível de independência interior, com uma espécie de recusa aos efeitos do mundo exterior do homem” (PL, 312). De acordo com Nello Cipriani (2010, p. 1), na perspectiva estoica, o mundo exterior é visto como um ser vivo absolutamente autossuficiente, capaz, pela ação do *logos* imanente, de reconduzir à ordem todos os conflitos que nele acontecem em consequência do devir ininterrupto das coisas. Nesse cenário, “o homem é algo como uma síntese do mundo em que vive: pelo uso da razão, ele também pode dominar as tensões exteriores que ameaçam sua tranquilidade interior” (CIPRIANI, 2010, p. 1). Logo, para os estoicos, a verdadeira liberdade do homem consiste no poder de assentir ou dissentir ante a tudo o que se apresenta a ele.

Para Jonas, a noção de assentir ou dissentir representa um dos pontos fundamentais do pensamento estoico. Em outras palavras, o caráter da liberdade humana concentra-se na ideia de que um indivíduo pode acessar a instância da independência e do desengajamento de seu apetite emocional. Isso não significa que o ser humano possa erradicar todas as emoções indesejadas, mas se trata da possibilidade de moldar sua condição interior, “mudando seus julgamentos e treinando a sua vontade para não ser afetada pelos bens do mundo externo” (PL, 314).

Disso decorre que depende do indivíduo o poder de dizer sim ou não, aceitar ou recusar, e esse poder é alcançado mediante um processo de autoeducação

interior e autodisciplina. Essa ideia é realmente o centro da posição estoica, a respeito da qual Jonas destaca⁵⁹:

A premissa de toda a prescrição estoica é que temos ou, finalmente, podemos ter um conhecimento real de nós mesmos. No pensamento estoico o homem pode atingir com seu poder de reflexão sua subjetividade racional e dominar sua interioridade. Claro que o homem que não reflete não consegue atingir esse domínio e não alcança a liberdade. Isso demonstra que o autocontrole não é uma tarefa fácil, ou menos ainda que todos nascem prontos ou predestinados a obter controle das paixões, ou seja, destaca-se nessa perspectiva o papel da disciplina (PL, 323-324).

A importância da disciplina é encontrada em diversos pensadores do estoicismo, sobretudo em Sêneca, que aplicou à vida prática estas ideias advindas da filosofia estoica. Para Sêneca (2005, p. 31), a principal origem do sofrimento humano é a fraqueza da vontade, e isso acaba levando a humanidade a comportamentos lastimáveis, como soberba, preguiça, inveja e cobiça. Sêneca repetia que o “indivíduo disciplinado domina sua vontade e seu destino, e aquele que não contém sua vontade é determinado completamente pelas circunstâncias externas” (SÊNECA, 2005, p. 31) – em outras palavras, não é livre.

Nota-se que os estoicos privilegiam a figura do indivíduo, de modo que o caminho para a liberdade reside no processo segundo o qual cada indivíduo, por meio da disciplina interior, reduz sua dependência do mundo externo. A partir disso, segundo Jonas, a moralidade dos estoicos é muito corajosa e privilegia a liberdade humana diante do destino, ao mesmo tempo em que insere a dimensão da relevância da capacidade racional do homem (*cf.* CIPRIANI, 2010, p. 4), como já vimos anteriormente.

É importante salientar que a concepção de liberdade estoica não se concentra apenas na interioridade subjetiva do indivíduo, mas também aborda aquilo que é necessário da sua relação entre mundo interior e mundo exterior. Para Jonas, isso significa que, no estoicismo, “o mundo externo não é composto apenas por elementos que devemos rejeitar, ou seja, existem coisas que devemos usar, por exemplo, o campo dos deveres” (PL, 317). Em outras palavras, os estoicos não negam o mundo externo e seu sistema de deveres em que o homem está inserido.

Além disso, cada indivíduo é membro de uma comunidade social, assim, na resignação do homem em aceitar os acontecimentos determinados, existe uma

⁵⁹ De acordo com Jonas, isso é importante destacar porque a posição de Paulo e Agostinho, tema que será abordado na sequência do trabalho, é totalmente diferente (PL, 323).

preocupação com a ação. Isto é, deve-se agir conforme os preceitos éticos e aceitar as consequências das atitudes tomadas (cf. MARCONDES, 2001, p. 91) de modo que o caminho para uma vida exemplar passe pelo cumprimento dos deveres. Tais deveres são definidos como funções e cada indivíduo tem uma função a desempenhar. Segundo Jonas, este é o conceito mais básico da noção estoica sobre a posição do homem em relação ao universo. Ou seja, é assim que ocorre a primeira aplicação da doutrina geral da posição do homem no universo, como explica o autor:

Toda parte do universo tem uma função a cumprir no que diz respeito à manutenção e a perfeição geral do todo e, de fato, cada parte existe por força desta função que o seu ser e o desempenho deste ser devem ser cumpridos. O homem, como outro indivíduo dentro do todo, tem um papel a ser desempenhado de acordo com as circunstâncias particulares de sua existência. Seu papel é definido por sua posição no todo (PL, 317).

Há, portanto, um papel global no qual o homem, possessor do *logos*, está inserido, e esse é o cultivo do *logos* como tal. Mas há um papel mais específico e individual para cada homem, de acordo com os acidentes da posição em que o destino o colocou. Além disso, os estoicos enfatizam que existem muitas maneiras de confundir a vontade e a capacidade de escolha de um indivíduo. Por exemplo, todos os bens externos (propriedades, por exemplo), bem como as tentativas de segurança por meio de bens mundanos, estão sujeitos ao destino e ao acaso. Isto é, existem forças externas que interferem diretamente na vida do indivíduo que não estão sob seu controle, como família, riqueza e até a saúde do próprio corpo (cf. PL, 330).

Assim, para os estoicos, a nossa circunstância externa, enquanto indivíduos, é governada basicamente por duas condições, que devemos acatar:

a) cumprir os deveres que o *logos*, do todo, nos impôs. b) no cumprimento desses deveres, levar nosso próprio ser ao máximo da perfeição; ou no cumprimento de nosso papel para perceber que o que importa não é o sucesso externo ou o fracasso, o que conseguimos no curso estranho dos eventos, mas como nos desestruturamos em nossos atos ou como salvamos o nosso ser mais íntimo pela maneira como nós conduzimos a relação com o mundo externo (PL, 318).

Para os estoicos, o papel de cada indivíduo deve ser desempenhado da melhor maneira, de modo que, mesmo sofrendo a interferência de circunstâncias, muitas vezes indesejadas, o indivíduo deve se empenhar em sempre fazer o seu melhor, pois os deveres do homem devem ser definidos pela razão, e não pelo desejo. Nota-se que o modelo moldado pelos estoicos é que cada um tem a oportunidade para a virtude: o filho de um ladrão, por exemplo, não tem o dever de ser um bom ladrão, pois isso é errado. Ou seja, isso não quer dizer que um hábito herdado⁶⁰ se torne seu dever.

Jonas ressalta que o estoico leva a vida cansativa⁶¹, porque, ao ser apaixonado pela busca interior, o homem encontra dificuldades para a satisfação completa dos objetivos propostos pelos sábios⁶², e isso se agrava diante da fragilidade da natureza humana, sobretudo em suportar a dor e os desejos (cf. PL, 324). Mesmo assim, há um otimismo que se expressa na ideia estoica de que a humanidade vive no melhor de todos os universos possíveis, mas não vive no melhor dos mundos possíveis. De modo que, embora poucos consigam, a capacidade de liberdade é disponível para aqueles que fazem o uso adequado de sua faculdade racional. Ou seja, é possível manter a liberdade interior com o temperamento das emoções, de modo que, se um indivíduo deixa as paixões correrem de forma forte, tal temperança não será alcançada (PL, 322).

Aquele que não consegue a liberdade interior é o único culpado por isso e não as circunstâncias, porque todo indivíduo está equipado por natureza com o *logos* que existe nele. Segundo Matos (2013, p. 18), na perspectiva estoica, aqueles que experimentam tristezas e males na vida não podem culpar o destino dizendo que suas penas lhes foram atribuídas desde sempre; dado que não há um plano divino preexistente ou um decreto oculto do destino, que dê a cada ser um lugar

⁶⁰ Para os estoicos, a existência de padrões regulares de comportamento – o assassino mata, o ladrão furta, o mentiroso mente etc. – não diminui a responsabilidade moral, apenas destaca o fato de que o indivíduo é pré-condicionado por sua personalidade, o que não significa que não seja incapaz de mudar e adotar outros padrões morais. O oferecimento do suborno, por exemplo, constitui apenas uma causa antecedente, ao passo que aceitá-lo ou não depende da conformação mental daquele a quem é ofertado. Este efetivará sua escolha com base na vontade e levando em conta seus próprios padrões de comportamento, em grande medida invariáveis (cf. MATOS, 2013, p. 26).

⁶¹ Essa exaustão aparece em Sêneca (2005, p. 31) quando lamenta a escravidão que se abate sobre a grande massa dos homens, servos dos dois mais tirânicos e caprichosos senhores: os prazeres e os sofrimentos. De modo que é necessário, afirma Sêneca, “buscar uma saída rumo à liberdade mesmo que isso seja exaustivo (SÊNeca, 2005, p. 31).

⁶² O homem sábio é aquele que age de acordo com os princípios bons e imutáveis (PL, 325).

determinado: “há, antes, em cada objeto do mundo, alguma porção do elemento divino que responde por seu comportamento” (MATOS, 2013, p. 18).

Nessa perspectiva, o estado crucial da virtude, então, é quando o homem é mestre em sua própria casa (*cf.* PL, 322), ou seja, o homem é capaz, por meio da vontade racional, de assumir o controle do estado interior e provar que o estado interno não é dependente de coisas externas. Portanto, a moral de um homem confirma-se no perfil individual de sua mente, “essa é a esfera que determina a que impressões ele dará seu assentimento” (BOBZIEN, 2005, p. 224).

Para Jonas (PL, 325), na filosofia estoica, a noção de uma verdadeira liberdade do homem se expressa em: a) o que eles chamam de todo o poder de aceitar ou reter, de acordo com qualquer coisa que se ofereça; b) na forma pela qual o indivíduo amplia sua capacidade racional, por meio do constante exercício interior, de consentimento (*assentir*) e dissidência (*dissentir*). Além disso, Jonas destaca que surge um aspecto decisivo nessa concepção de liberdade que se refere à questão da própria determinação e ao acesso à liberdade, ou seja, “a liberdade não é algo dado, mas algo conquistado pela própria disciplina. Assim um homem sábio nunca nasceu um homem sábio, embora todos nasçam com os meios para se tornar um” (PL, 325). Disso decorre que a liberdade é entendida como a necessidade que se baseia no conceito da autodeterminação, atribuído à totalidade à qual o homem pertence (*cf.* ABBAGNANO, 2007, p. 606).

É perceptível que os estoicos protagonizam o papel do esforço individual para atingir a liberdade interior, de modo que a dimensão interior está vinculada ao âmbito racional. Assim, Jonas ressalta, na formulação da filosofia estoica, que o conceito de liberdade está totalmente centrado na figura do homem, como ser racional. A justificativa é que nenhum outro ser, nenhum outro animal, assume a responsabilidade por sua própria vida: o suicídio é usado como exemplo pelos estoicos, pois, dentre todos os seres mortais, apenas ao homem foi concedida a liberdade de se autodestruir ao renegar a sua natureza racional.

Portanto, o ser humano seria o único ser que pode expressar a função de agente moral, pois, ao ser possuidor do *logos*, ele adquire a capacidade de escolher e agir de acordo com a razão. Os demais seres seriam apenas programados para viverem totalmente dominados pelo fatalismo natural, dado que uma macieira gerará maçãs e não laranjas e as abelhas necessariamente morarão em colmeias (*cf.* MATOS, 2013, p. 136).

Além disso, dentre todos os animais, apenas o homem possuiria a consciência da ordem que existe no universo, da qual ele faz parte. Em suma, na filosofia estoica, a concepção de liberdade se fundamenta sobre a premissa de que o homem é influenciado pelas circunstâncias do mundo externo, mas por ser racional, nasce potencialmente capaz de conquistar a liberdade, de forma que o sucesso ou o fracasso da sua trajetória concentra-se na capacidade de assentir ou dissentir, nas suas relações, os elementos que dependem dele próprio. Nesse sentido, a liberdade está circunscrita ao âmbito do agir.

2.4 O PROBLEMA DA LIBERDADE NO JUDAÍSMO

Em seu curso sobre o problema de liberdade, Jonas dedicou a VII conferência à apresentação da mudança que o conceito de liberdade clássico (greco-romano), sofre em relação à perspectiva judaico-cristã. Ele aproveitou alguns dos traços distintivos da filosofia e do mundo clássico grego e helenístico para examinar a tradição judaico-cristã, destacando efetivamente alguns pontos centrais, por exemplo, a cosmologia antiga⁶³, que muda com a noção da bíblia judaica sobre a criação do mundo (cf. MICHELIIS, 2014, p. 32). Jonas enfatiza que:

A Bíblia possui, em sua primeira sentença, que no início Deus criou o céu e a terra e, quando isto foi aceito pelo pensamento ocidental, introduziu uma abordagem totalmente nova da essência do mundo e também da essência do homem. Uma vez que o mundo é criado, ele não é uma entidade autossuficiente, existindo por virtude de seu próprio poder para ser, sua

⁶³ Na comparação entre a noção da criação do mundo antigo, com a noção de criação introduzida pela Bíblia, Jonas (PL, 337) enfatiza que, “na concepção Grega dominante, o cosmos é autossuficiente, existindo por virtude de seu próprio intrínseco poder para ser. Este poder para ser é da natureza divina do universo, mesmo se isto não é absoluto, mas derivativo como na concepção platônica, onde o visível universo sensível é a cópia de um superior, mais perfeito original, o Mundo Inteligível. Mesmo lá a imagem do eterno é, em termos da temporalidade e do sensível, tão perfeita quanto uma imitação do eterno e inteligível como pode ser, e a arte que Platão atribui para fazer deste mundo no *Timeu* é maravilhosa. É o deus visível. O termo visível, é claro, contém uma qualificação. Isto significa que ele não é o deus absoluto, não o mais alto deus. Visível implica uma certa diminuição no grau da perfeição ontológica, ou divindade, que uma entidade pode ter. O visível é menos que o invisível, o temporal menos que o eterno. Mas dada essa qualificação, este mundo temporal é, em sua própria permanente duração, a própria representação do divino em termos sensíveis, em termos de variações e o espaço-temporal. Nos estoicos, como mencionado, mesmo a qualificação dualista de Platão foi abandonada. O universo sensível é o deus, absolutamente falando. Ou seja, o atributo visível não significa uma qualificação metafísica aqui, desde o único real, a única substância, a única entidade verdadeira que existe, é este mundo inteiro em sua duração eterno-temporal” (PL, 337-338).

própria necessidade divina. Isso significa que o mundo criado não é necessário, mas contingente. Ele é contingente imediatamente depois da vontade e do ato criativo de Deus. Ele é dependente da vontade e da sabedoria divina e sem ela ele nada seria. Esse pano de fundo do nada atrás do mundo é de profunda significância. Isto se desenvolve mais tarde na doutrina da criação *ex nihilo*. (não encontramos esta afirmação em muitas palavras na tradição bíblica, mas isto é implícito lá). A doutrina da criação do nada somente formula em termos racionais o que esse pano de fundo do nada iminente atrás do mundo realmente significa pelo fato de que o mundo nada seria a menos que um Criador transcendente o desejasse (PL, 339).

Jonas salienta que a partir desse novo entendimento sobre a criação ocorrem muitas consequências no *status* ontológico do mundo, de modo que a consequência mais importante é a negação da divindade intrínseca do mundo. Isso significa que o mundo não é mais concebido como um deus, mas como o trabalho “manual da sabedoria divina” (PL, 339). Dessa forma, na medida em que o mundo reflete a sabedoria divina do Criador, ele pode inspirar piedade, não em direção a ele mesmo, mas em direção ao seu criador. Portanto, na posição judaica⁶⁴, o mundo não foi criado à imagem de Deus. Então, se ele não é o próprio Deus nem a imagem de Deus, conseqüentemente, ele não pode ser objeto de adoração, nem qualquer coisa no mundo pode ser “feita de substituta como um símbolo do divino” (PL, 341).

Todavia, o homem, segundo o Gênesis, foi criado à imagem de Deus. Jonas destaca que, a partir dessa perspectiva, o homem é contraposto à natureza. Isto é, o homem se torna uma criatura com maior dignidade, enquanto que o resto da criação é meramente o trabalho manual de Deus. Dessa forma, o homem tornou-se capaz de governar as outras criaturas. Em outros termos, o homem, por virtude de seus poderes intelectuais, um elemento divino nele, é intitulado para o governo sobre as outras coisas. Assim, de acordo como Jonas:

É estabelecido de início na concepção judaica – e intensificado mais tarde no desenvolvimento da concepção cristã – uma clara distinção entre o homem e o resto da criação, uma distinção que não é apenas a distinção de dotação com alguma característica natural descritiva, mas encontra sua expressão em ação. O homem é o legítimo usuário do resto da natureza por virtude de um título que vem de um poder sancionador mais alto, uma autoridade mais elevada (PL, 341).

⁶⁴ Campos (2008, p. 29) destaca que o posicionamento do judaísmo sobre Deus, a criação do mundo e a relação entre Deus e Homem, que estão concentrados na *Bíblia Hebraica*, denominada *Tanakh* e consiste em três grupos de livros: *Thorah*; *Nebüm* e *Ketubim* (cf. CAMPOS, 2008, p. 29).

A partir dessas ideias, é importante fazermos um adendo para o fato de que Jonas encontra, na formação do pensamento judaico-cristão, fortes traços de uma relação utilitarista do homem com a natureza. De acordo com o autor, esses traços vão ser decisivos para a estruturação na noção mecanicista e utilitarista implantada no pensamento moderno⁶⁵. Além disso, essa constatação jonasiana servirá de fundamentação para sua ideia de revolução ontológica (tema que será apresentado na terceira parte da nossa pesquisa).

No entanto, o mais importante a sublinhar sobre a VII conferência proferida por Jonas é o fato de que o judaísmo, em sua concepção sobre o homem, privilegia o poder humano para discriminar entre o bem e o mal e escolher entre eles. Ou seja, o fato de ser feito à imagem de Deus significa que o homem pode ‘vir a ser’, pode transformar-se, desde que faça o uso apropriado desse poder, já que a faculdade de discernir entre o bem e o mal não é simplesmente o poder intelectual de reconhecer o bem e o mal, mas um poder ou, “uma capacidade de escolha” (cf. CIPRIANI, 2010, p. 4).

Jonas (PL, 342) afirma que, para fundamentar a ideia do homem à imagem de Deus, o judaísmo interpreta que ser criado à imagem e semelhança de Deus, não significa que ele é como a imagem e semelhança de Deus, mas apenas que por sua natureza moral ele tem a capacidade para determinar a si mesmo em uma direção ou em outra. Nota-se que, no judaísmo, a ênfase reside sobre a natureza moral do homem (liberdade no âmbito do agir). Jonas observa que, desse modo, o homem torna-se um ser extremamente problemático. Ou seja,

O homem é um ser extremamente questionável, considerado em si mesmo, com a suprema <capacidade para> ser o filho de Deus, mas com a igual <capacidade para> ser o oposto, porque isto é tão necessário para sua humanidade quanto seu status como filho de Deus é (PL, 143).

Em outras palavras, o fato de ter sido criado à imagem de Deus implica ter de ser santo como Deus é santo. Porém, surge o questionamento: como podem os homens serem santos? Jonas explica que é nesse contexto que aparecem os mandamentos (lei), pois o povo de Israel⁶⁶, ao perceber que havia uma distância

⁶⁵ Para maior entendimento, retomar o tópico 1.1.1 desse trabalho na referência do Texto *Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind*.

⁶⁶ Historicamente, os judeus são chamados israelitas, cujo motivo dessa titulação é referendado ao patriarca Jacó, que, depois de um conflito com Deus, recebeu o nome de Israel, que significa “aquele que luta com Deus” (cf. CAMPOS, 2008, p. 29).

infinita entre o homem e Deus, o qual deve ser o modelo, e que se ser santo significa ser santo como Deus é, então os homens estão diante de uma tarefa impossível. Portanto, o montante da Lei⁶⁷ é um meio pelo qual os homens, em termos humanos, podem adquirir a santidade que satisfaria os olhos de Deus (cf. PL, 344).

Nesse sentido, de acordo com Jonas, a Lei é um grande sistema para alcançar a santidade de acordo com a medida do homem. É, portanto, um meio para Deus diminuir a medida do homem (essa é a função da Lei). Assim, para o judaísmo, o mais importante é a totalidade das Leis que abrange a vida do homem, de modo que ela “deve ser executada com obediência como um meio para obter a santidade” (PL, 344).

Jonas enfatiza que há, na perspectiva judaica, um forte apelo para entrega da vontade humana à obediência da Lei, pois, dessa forma, o homem é cuidado. Assim, em hipótese alguma o homem pode dizer que está moralmente acima dos padrões de Deus. De fato,

A Lei é imposta ao homem como uma obrigação e um fardo e, ao mesmo tempo, com uma grande concessão à sua estatura limitada. É isso que faz a mediação entre o absoluto e o relativo, o infinito e o finito, o totalmente bom e a complexa e ambígua natureza do homem (PL, 345).

A partir disso, Jonas apresenta a seguinte questão: como o homem sabe que cumpriu a Lei? Naturalmente, sob seu próprio olhar ele pode estabelecer certos registros objetivos sendo pontual e consciente na execução de deveres definidos, no entanto, o cumprimento da Lei não é estabelecido pelos homens, mas por Deus. Desse modo, o judaísmo implanta a ideia de uma criatura (o homem) que deve passar pelo exame de Deus, a cujos olhos nada está oculto (PL, 345).

Jonas ressalta que essa é a origem de uma concepção que terá consequências no desenvolvimento do conceito de liberdade no Ocidente. Ou seja, diante de um “Ente do qual nada é oculto, tudo passa pelo exame divino, suprimindo desse modo a autonomia da razão humana” (PL, 345).

⁶⁷ De acordo com Campos (2008, p. 47), a conservação da autoridade da Lei da *Thorah*, até os dias de hoje, é de respeitabilidade impressionante, porque qualquer interpretação do Direito hebraico apoia-se em versículos da *Bíblia*. Todavia, é necessária à sua adaptação à evolução da sociedade hebraica, realizada pelos rabinos. “As interpretações e/ou adaptações formaram a Lei Oral, cujas origens são, segundo a tradição judaica, quase tão antigas como as da Lei Escrita, de que ela descenderia”. Para maior entendimento, consultar Campos, 2008, p. 47.

A partir dessa interpretação, já na parte final da VII conferência, Jonas questiona: o que resta para o homem diante de um Deus ao qual nada é oculto? A resposta é que ele deve tentar ver a si mesmo com os olhos de Deus. Assim, Jonas chega à conclusão de que, a partir do judaísmo, o “homem deve certificar para si mesmo que é a vontade de Deus e <não> a sua própria vontade que é honrada” (PL, 346). Ele deve, portanto, substituir sua relação ‘consigo mesmo’ para a “onisciência” de Deus. Em suma, de acordo com Jonas, a partir da crença, ensinada pela *Bíblia judaica*, o mundo e o homem perdem a “autonomia e a autossuficiência, pois todas as criaturas devem sua existência ao Deus Criador” (PL, 347).

Assim, a liberdade da vontade moral do homem passa a ser representada pelo pressuposto fundamental da conformação do homem à obediência da Lei. Notamos, a partir das ideias de Jonas, que o problema da liberdade desenvolvido no judaísmo gira em torno da diminuição da autonomia humana (bem como da desvalorização da natureza), em confronto à obediência da Lei. É a partir desse ponto que o problema cristão do “si mesmo do homem e da liberdade humana veio a ser formulado, primeiramente, por Paulo, e, mais tarde, por Agostinho” (PL, 347). Portanto, se acentua a tese jonasiana de que, tanto no pensamento greco-romano quanto no judaico-cristão, o conceito de liberdade foi interpretado no campo agir (político, ético, moral e religioso).

2.5 O PROBLEMA DA LIBERDADE NO CRISTIANISMO

Na segunda metade do curso, a partir da VIII conferência, Jonas explana os elementos que influenciaram o desenvolvimento do conceito de liberdade no cristianismo. Nessa exposição, Jonas se baseia claramente em sua publicação de 1930, *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem*, subtítulo *Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsideem*, sobre a gênese da noção cristã/ocidental de liberdade (cf. MICHELIS, 2014, p. 136).

Ele inicia essa parte do curso comparando a posição dos estoicos com a perspectiva cristã e defende que o conceito de liberdade, desenvolvido na perspectiva estoica, é completamente oposto à concepção desenvolvida no cristianismo. Na sequência, Jonas vai tratar do desenvolvimento da noção cristã de liberdade em referência ao relacionamento da vontade humana com Deus. Nesse sentido, ele aborda a relação entre as dimensões existenciais do respeito pela lei e

pela graça. Em seus desdobramentos, Jonas tem como ponto de partida a ideia de que o conceito de liberdade no cristianismo é forjado por Agostinho, sobretudo em referência à sua interpretação à Carta de Paulo aos Romanos, em particular a passagem do capítulo 7, versículos 7-25. Desse modo, Jonas apresenta os elementos fundamentais do pensamento de Agostinho, que vão desde a sua fase maniqueísta até a sua famosa disputa pelagiana.

2.5.1 A Liberdade: do estoicismo para o cristianismo

Nessa conferência do curso ministrado na *New School for Social Research*, sobre o problema da liberdade, Jonas desdobra as diferenças da concepção cristã de liberdade em relação à concepção estoica. De início, o autor afirma que a concepção do conceito de liberdade no “cristianismo é totalmente modificada” (PL, 350). Jonas relembra que no estoicismo o ser humano é definido por uma identidade individual pela qual é chamado a realizar e transformar suas potencialidades e suas virtudes com a finalidade de alcançar a liberdade interior. Deve-se lembrar que isso só é possível porque o homem é possuidor do *logos*. Nesse modelo, o homem é predefinido como um animal racional e, sendo assim, com o devido esforço ele pode ser livre (PL, 352).

De outra forma, no cristianismo, é estruturada a ideia de que o indivíduo não pode fazer nada sem a ajuda de Deus. Desse modo, a liberdade passa a ser contemplada como um problema não apenas ligado ao mundo exterior, mas, em primeiro lugar, à consciência de que ela deve ser orientada por Deus, ou seja, por uma instância suprassensível. Assim, segundo Jonas, o entendimento sobre a liberdade que emerge na reflexão do cristianismo não considera o que o homem é por natureza, mas considera o que o “homem pode fazer ou que não pode fazer, ao ser confrontado pelo controle absoluto de Deus” (PL, 352).

Jonas, porém, reconhece que existem algumas questões similares entre o pensamento cristão e o pensamento do estoicismo, por exemplo: o mundo é considerado, por ambos, como um elemento de distração, ou seja, “tanto para o estoicismo quanto para o cristianismo o mundo externo é um elemento que distrai e desvia o homem daquilo que deveria ser sua principal e verdadeira preocupação, a saber, uma vida reta” (PL, 353).

No entanto, esse elemento distrativo do mundo é entendido de forma diferente: por um lado, o mundo estoico não é considerado um espaço mau ou infiel. Segundo eles, o mundo tem a característica de tentação e por isso pode assumir o domínio da vontade do homem, ainda assim, o mundo é bom. Além disso, na concepção estoica, a natureza pode esmagar o indivíduo, mas isso acontece pela busca de uma perfeição e harmonia absoluta do cosmos, de modo que não há nada de mau nisso. Por outro lado, na visão cristã, existe de alguma forma um aspecto mau no mundo. Desse modo, ele é entendido como um espaço que representa uma expressão cruel e tem como sua principal característica a tentação de levar o “homem a cair nos devaneios terrenos como uma armadilha” (PL, 354).

Também é comum em ambas as perspectivas, estoica e cristã, reconhecer que há uma luta real entre o que é desse mundo e o que não é desse mundo. Porém, no estoicismo, essa luta é compreendida como algo positivo, pois representa um momento de encontro próprio, assim, “é um reconhecimento de alegria e sobretudo uma exaltação à capacidade de autoescolha” (PL, 358). De outra forma, na perspectiva cristã, a luta contra as coisas do mundo é um momento dramático, pois ocorre sob os olhos de Deus, o qual se apresenta como Juiz, de modo que o indivíduo, sob os desígnios deste juiz, perde sua identidade e sua autoescolha.

De acordo com Jonas, a principal diferença entre as duas concepções, estoica e cristã, sobre a liberdade, está centrada no esforço: potência ou impotência do homem de controlar o que lhe é conhecido ou está fora do seu controle. Em outras palavras, a transformação da noção de liberdade, do estoicismo para o cristianismo, sempre se refere ao modo de domínio interior do ser humano em sua relação com o mundo exterior (*cf.* PL, 356). Nesse contexto de transformação do pensamento estoico para o cristão, Jonas destaca como o ponto principal a questão da Graça. Isto é, o conceito de liberdade ligado diretamente ao domínio interior do indivíduo, que foi desenvolvido na escola estoica, é substituído no cristianismo pela ideia de aceitar, ou não, a dádiva da Graça divina.

Assim, de acordo com Michelis (2014, p. 138), com o domínio do pensamento cristão, a liberdade deixa de ser o ideal ético para o indivíduo alcançar, por meio da independência e da autossuficiência, o domínio dos acontecimentos do mundo exterior. Pelo contrário, no cristianismo, o indivíduo passa a experimentar a impotência mais profunda e intrínseca, dentro do eu interior sujeito ao olhar de Deus, como afirma a autora:

Na angústia da alma que está diante de Deus como um pecador, desaparece a oportunidade de exercer a liberdade autônoma na própria dimensão interior, ao ponto em que, em comparação, é agora uma ação mundana que parece ser a arena para o exercício da liberdade humana. Paradoxalmente, a escala total dessa impotência surge na arena do livre arbítrio que se enquadra na complexa e contraditória esfera interna da consciência impura do indivíduo, capaz de não fazer nada sem a ajuda de Deus (MICHELIS, 2014, p. 138).

Nota-se que, na concepção de liberdade cristã, a chance de exercer a autonomia da liberdade é diminuída, causando, assim, mudanças significativas em relação à concepção de liberdade que foi desenvolvida no mundo Greco Romano, estoico e judaico.

Spinelli (*in* PL, p. XLV) também argumenta que, em relação a transição da concepção de liberdade do estoicismo para o cristianismo, Jonas é muito claro a este respeito: para ele, em resumo, o estoicismo descobre no mundo o domínio da dependência, do controle da liberdade incompleta; enquanto o cristianismo descobre no mundo um meio para a ilusão de liberdade e independência, porque no mundo o homem pode enganar-se sobre sua verdadeira condição e desfrutar de uma aparência de dominação e controle, de modo que, “na análise final, essa relação é o oposto da posição estoica” (SPINELLI, *in* PL, p. XLV).

2.5.2 Agostinho e o problema de liberdade

Jonas, em seus desdobramentos em torno do tema da liberdade no cristianismo, procura esclarecer que o desenvolvimento dessa temática tem como personagem principal Santo Agostinho. Embora o autor afirme que essa questão começou a ser desenvolvida pelo Apóstolo Paulo⁶⁸, sua conclusão se estabelece em Agostinho. Desse modo, pode-se afirmar que Paulo é considerado um ponto de

⁶⁸ De acordo com Dunn (2003, p. 26), Paulo foi o primeiro entre os teólogos cristãos. Ele pertenceu à geração que foi mais criativa e mais definitiva para formação da doutrina e da teologia cristã. “E nessa geração ele contribuiu mais do que qualquer pessoa para que o novo movimento originário de Jesus se tornasse religião realmente internacional (ele viajou muito) e intelectualmente coerente” (DUNN, 2003, p. 26). É importante ressaltar que São Paulo é conhecido por suas epístolas e pelos atos dos apóstolos. Ele nasceu em Tarso na Cilícia (Turquia), seus pais eram judeus, assim, viveu os primeiros anos de vida em uma comunidade judaica e frequentou a escola da sinagoga. No início, foi perseguidor implacável da Igreja cristã, mas teve uma conversão súbita a caminho de Damasco, “teve a visão de uma luz incandescente e Jesus lhe indaga sobre as perseguições. No mesmo instante ficou cego e durante três dias entregou-se às orações. Paulo recobra a visão e impressionado converte-se ao cristianismo. A partir desse momento, consagrará toda a sua vida a serviço de Cristo que o conquistou” (*Bíblia de Jerusalém*, 2003, p. 1954).

referência fundamental para as ideias agostinianas (cf. PL, 358). Segundo Spinelli (2002, p. 3), ao apresentar seu curso, Jonas questiona a validade absoluta da abordagem tradicional agostiniana do problema da liberdade, que conecta o problema da liberdade humana com o problema do livre arbítrio.

Jonas observa que Agostinho⁶⁹ nasceu em um ambiente semicristão, sua mãe foi uma cristã devota, no entanto, seu pai não era. Além disso, o paganismo ainda estava muito presente, mas em decadência, pois o cristianismo, desde o decreto de Constantino no início do século IV, havia conquistado grandes avanços.

Ao apresentar um breve contexto histórico, no qual Agostinho estava inserido, Jonas destaca que havia nesse cenário uma grande variedade de doutrinas religiosas (principalmente, como se lê nos estudos sobre a gnose, movimentos de cunho gnóstico), as quais, de certo modo, tomaram o lugar da filosofia. Ou seja, a maioria das pessoas estavam ligadas a doutrinas de seitas ou religiões, as quais abordavam, de modo geral, “assuntos relacionados ao tema da salvação universal divina” (PL, 362).

Entre essas doutrinas, se encontrava o cristianismo, o qual já havia crescido e começava a representar uma doutrina dominante, distanciando-se, desse modo, da ideia de uma mera seita. Isso ocorreu porque o cristianismo foi a única de muitas religiões com uma estrutura real, formando uma Igreja e uma hierarquia com uma disciplina bem definida. Mesmo assim, segundo Jonas (PL, 362), a maioria das mentes intelectuais da época, incluindo Agostinho, considerava a doutrina cristã como algo destinado para as massas⁷⁰ e não para os examinadores e mentes críticas que queriam um sistema racional e intelectual.

⁶⁹ “Aurélio Agostinho (Santo Agostinho) nasceu em Tagaste (norte da África), no ano de 354; era filho da cristã Mônica e de Patrício, homem pagão e de posses, que no final da vida se converteu. Dessa forma, a aceitação da religião cristã, assim como a sua evolução espiritual, foi iniciada e marcada pela fé de Mônica. Em 384, começou a ensinar retórica em Milão, onde conheceu Santo Ambrósio, bispo da cidade. Cada vez mais interessado pelo cristianismo, Agostinho viveu longo conflito interior, voltou-se para o estudo os filósofos neoplatônicos, renunciou aos prazeres físicos, e em 387 foi batizado por Santo Ambrósio, junto com o filho Adeodato. Em 395, tornou-se bispo-coadjutor de Hipona” (PIRATELI, 2003, p. 329).

⁷⁰ Isso ocorre porque naquela época a Igreja operava de uma forma muito rudimentar, sua doutrina e seus mistérios, por exemplo, a ressurreição de Cristo, muitas vezes, soavam como algo imaginativo, com pouca coerência intelectual. Em outras palavras, não havia ainda uma filosofia cristã. Diante disso, o cristianismo incorporou aos seus objetivos a tarefa de esclarecer ao povo e às autoridades romanas suas doutrinas e as propostas de vida. Ainda, após sua ascensão, a Igreja sabia que seus preceitos deveriam ser apresentados a partir de um trabalho de convencimento e de conquista espiritual. Movidos por esse ideal, os primeiros pensadores da Igreja se dedicaram a elaborar uma cosmologia cristã a partir de reflexões sobre a fé e a revelação, tendo como tema principal a História da Salvação (cf. PIRATELI, 2003, p. 328). Desse modo, pelo fim do século IV, se iniciou a chamada era dos Padres da Igreja, assim, começou a existir uma filosofia cristã. Esses doutores foram

Jonas (PL, 363) destaca que, de modo geral, toda concepção filosófica dessa época é marcada por uma ligação direta com o pensamento religioso. A filosofia não estava centrada em questões cosmológicas relacionadas à natureza e ao funcionamento das coisas, mas estava centrada na questão de como melhor conduzir a vida em concordância com a vontade divina para obter a salvação e uma vida eterna. Nesse cenário, todos os pensadores, inclusive Agostinho, eram norteados pela discussão de como conduzir a vida de forma adequada. Nesse sentido, para Jonas:

[...] toda a experiência e todo pensamento de Agostinho, levou-o a uma questão emergente em sua mente: como alguém deveria preparar-se para a direção da própria vida? Portanto, o pensamento de Agostinho não foi uma teoria sobre a natureza da matéria ou a natureza das estrelas ou do universo, mas foi a prática proeminente ao amor e à sabedoria como uma forma de perfeição humana (PL, 363).

Nesse sentido, pode-se afirmar que o trabalho agostiniano é uma constante busca da verdade. De fato, é notável que sua experiência de vida tem forte influência na formação da sua filosofia. A partir disso, em seu curso, mais especificamente na IX conferência, Jonas se dedica a esboçar as experiências e correntes de pensamentos com os quais Agostinho teve contato. Embora Jonas cite alguns elementos que influenciaram o pensamento de Agostinho, por exemplo, a leitura do *Hortensius* de Cícero, é evidente que a experiência vivida por Agostinho no maniqueísmo é um dos elementos fundamentais para sua formação filosófica e teológica. Isso porque o maniqueísmo⁷¹ foi a primeira escola pela qual ele se tornou mais “atento e fiel” (PL, 364).

personagens que tiveram promissoras carreiras, com grandes nomes, tanto no Ocidente como no Oriente. Dentre eles, um destaque especial mereceu Santo Agostinho, em virtude do seu esforço para a constituição da cristandade da Europa medieval, cujo legado filosófico-teológico se tornou fundamento para a consolidação do pensamento cristão, em um momento no qual o cristianismo buscava legitimação e justificativa junto à cultura clássica greco-romana (cf. PIRATELI, 2003, p. 330).⁷¹ De acordo com Correia (2013, p. 2), o maniqueísmo foi uma doutrina fundada por Mani, em 230, e se expandiu durante a Antiguidade, chegando à Pérsia, Índia, China, Turquestão, Síria, Sibéria, Egito, Cartago e Roma, estando entre as seitas gnósticas estudadas por Jonas nos seus trabalhos iniciais. “O maniqueísmo, assim como outros gnosticismos, buscava explicar a origem do mal no mundo. Para tanto, pensava no mundo de forma dualista sendo gerido por dois princípios, um bom e outro mal, que estavam em luta. Tudo era explicado pela oposição entre os princípios, desde a criação do mundo (cosmogonia), à criação do homem, a moral e o juízo final” (CORREIA, 2013, p. 2). Até o século XIX, o maniqueísmo era conhecido apenas pelas obras de seus adversários, mas no início do XX, uma série de descobertas de fontes diretas fez com que o estudo do maniqueísmo fosse revisado. “Dentre as descobertas mais importantes, devido à quantidade, estão textos redigidos em dialetos das línguas iraniana, turca e chinesa, chamados de Turfan, por terem sido descobertos nesta região que fica a noroeste de Xinjiang (também conhecido como Turquestão chinês). Parte deste

De acordo com Nair Oliveira (1995, p. 15), a inserção de Agostinho no maniqueísmo é de suma importância para sua formação filosófica e teológica. Essa seita religiosa surgia como uma alternativa possível aos seus anseios relacionados ao problema do mal. Ao que parece, os contatos com os maniqueus haviam se dado desde sua ida para Cartago (talvez por intermédio de seu amigo Romaniano) (cf. OLIVEIRA in AGOSTINHO, 1995, p. 15). Para os maniqueus, havia duas divindades supremas a presidir o universo: o princípio do Bem e o do Mal (a luz e as trevas). Como consequência moral, afirmavam que o homem possuía duas almas, cada uma presidida por um desses dois princípios: “uma é a luz, o bem, vida e sabedoria e a outra é *Tamil* o deus da escuridão da destruição e do ciúme, assim existe paralelamente o reino da luz o reino das trevas” (OLIVEIRA in AGOSTINHO, 1995, p. 15). Esses dois reinos vivem em constante conflito, fazendo com que o universo seja uma mistura de luz com escuridão.

A doutrina maniqueísta declara que o reino da luz é superior ao reino das trevas e foram as qualidades do reino da luz que provocaram a inveja no reino das trevas e, desde então, este foi o motivo da luta entre os dois reinos (cf. NUNES, 2009, p. 19). A partir disso, pode-se afirmar que a questão central da doutrina maniqueísta é responder às questões morais e ao problema da origem do mal no homem.

Jonas observa que os maniqueístas reconhecem que:

Há um mal que não pode ser explicado. É uma derrota primordial em que Deus, ou parte dele, foi forçado a se submeter a um destino violento. O criador soberano é, em parte, involuntariamente envolvido em um processo não iniciado por ele, e precisa consertar ou reparar uma transgressão pela instituição de um processo de cura. Há nesse mundo um tipo de doença e o maniqueísmo é a medicina para o tratamento dessa doença (PL, 367).

Nesses termos maniqueístas, o homem pode lidar com as angustiantes perguntas da existência e dar respostas para elas. Dessa forma, a doutrina do maniqueísmo aparece como um caminho de superação na luta entre o reino da luz e o reino das trevas, de modo que sua função é resgatar as almas que são machucadas na luta primordial e que ainda carregam as feridas (cf. PL, 367).

corpo de textos ainda não foi publicada. Em 1919, na Argélia, foram descobertos textos anteriores ao século V em língua latina que falam da relação entre os iniciados e os não iniciados no Maniqueísmo. Já em 1930, no Médio Egito, foi encontrado um bloco de papiro, contudo, parte desta descoberta foi perdida durante a Segunda Guerra Mundial” (CORREIA, 2013, p. 3).

Para Jonas (PL, 367), há um elemento fundamental no maniqueísmo que é a negação de que há uma culpa inicial do homem. Ou seja, para os maniqueus, o que realmente existe é uma forma de ataque da escuridão, é isso que causa o mal e gera uma derrota parcial no homem. Desse modo, não há uma culpa real ou original, mas, de certa forma, o homem é uma vítima, o que significa que há uma parte dele, decorrente das forças da escuridão (representadas pelo corpo), que faz o homem cair na prática do mal.

Nesse sentido, o homem representa o campo de batalha das forças divinas, o que faz com que o maniqueísmo se apresente como uma teoria dualista entre o lado bom e o lado mal. Isto é, existe no homem uma alma, que é por natureza boa. Porém, na fusão com o corpo, é contagiada em parte, passando a ser uma alma má e, desse modo, o pecado é considerado conatural à alma em situação carnal. Essa perspectiva tem como objetivo estruturar uma doutrina que pretende fazer recair em Deus a responsabilidade pelo mal (*cf.* OLIVEIRA in AGOSTINHO, 1995, p. 15).

Outro ponto que se destaca na teoria maniqueísta é a rigidez nos seus princípios morais, essa característica se justifica pela crença de que apenas com regras rigorosas a parte maldosa do homem pode ser vencida. Dessa forma:

A fim de conseguir a libertação da alma, a moral maniqueísta exigia uma vida rigorosa, baseada num severo ascetismo. Por meio dela, julgava-se ser possível afastar o homem do mundo material e, assim, libertar a sua alma da matéria e conduzi-la às coisas mais elevadas. Para Mani, tal ascese tinha por objetivo libertar a alma humana das amarras do corpo e, desse modo, libertar a Luz presa na matéria. Tendo em vista que o pecado atrasaria a redenção do homem, isto é, a libertação da Luz aprisionada na matéria, a moral maniqueísta baseava-se numa vida austera, a fim de acelerar o processo de libertação da alma (NUNES, 2009, p. 21).

Nota-se que os maniqueus privilegiavam uma vida com princípios morais bem rigorosos para que a alma conseguisse se libertar. Mas, qual seria o papel da divindade nesse processo de libertação? Segundo a teoria maniqueísta, é apenas uma parte da divindade que se envolve no dinamismo desse mundo e recolhe as almas que estão perdidas. Nesse processo, o principal instrumento são os mensageiros e os profetas, esses são como peças, pois são eles que conseguem compreender verdadeiramente o caminho da salvação, além disso, têm a capacidade de libertar outras almas. Assim, destaca-se a figura de Jesus, apresentado por Mani como uma figura central, não como um personagem histórico,

mas como um princípio transcendente eterno. Ele é o médico de todas as almas (*cf.* PL, 367).

Por aproximadamente nove anos, Agostinho manteve seu interesse no maniqueísmo; o que mais o fascinava era o reconhecimento do problema do mal e um apelo à construção de um sistema intelectual coerente. Nesse período, Agostinho pensava ter encontrado uma resposta para o problema do mal, ele acreditou que não era livre, porque mesmo que sua liberdade podia identificar-se com uma parte de si mesmo, que fosse sua alma boa, a outra parte, que era a matéria, naturalmente má, contaminava a parte boa e conseqüentemente levava-a a praticar o mal (*cf.* NUNES, 2009, p. 20). No entanto, para Jonas, quando Agostinho descobre o problema do livre-arbítrio⁷², ocorrem muitas dúvidas em seu pensamento e, a partir disso, ele abandona o maniqueísmo, como ele mesmo relata em suas *Confissões*:

Assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como se imagina comumente – flutuando entre todas as doutrinas, resolvi abandonar os maniqueus. Parecia-me, nesse momento de dúvida, que não devia permanecer nessa seita, que eu colocava em plano inferior a alguns filósofos, se bem que recusasse terminantemente confiar a seus cuidados a fraqueza de minha alma, por ignorarem eles o nome de Cristo. Resolvi então permanecer como catecúmeno na Igreja católica, conforme o desejo de meus pais, até que alguma certeza viesse apontar-me o caminho a seguir (AGOSTINHO, 1984, p. 127).

De acordo com Correia (2013, p. 2), após se converter ao cristianismo, Agostinho torna-se o principal adversário do maniqueísmo, de modo que ganha destaque por ter sido maniqueu durante nove anos e por ter uma vasta literatura dos textos bíblicos que lhe servem para o combate. Nota-se que Agostinho critica, sobretudo, a reivindicação dos maniqueus, que se consideravam verdadeiros e perfeitos cristãos por cumprirem verdadeiramente o Evangelho, por meio de sua moral ascética rígida. Agostinho afirma que as concepções de Mani não passam de

⁷² Jonas (PL,370) ressalta que, em um primeiro momento, Agostinho entende o desejo humano em termos de livre escolha. A palavra usada é *voluntas*, mas quando ele descreve a estrutura ou personagem principal dessa capacidade humana, chamada *voluntas*, ele a chama *arbitrium*. Por isso, seu tratado sobre a questão do mal e da liberdade é chamado de *De libero arbitrio* e a palavra *voluntas* não aparece. *Arbitrium* significa julgamento no sentido de árbitro, ou seja, de alguém que julga entre dois conflitos ou alternativas. Para Jonas, assim, o “desejo de certa forma não é entendido como apetite, mas como a capacidade de escolher entre duas possibilidades ou objetos possíveis de desejo” (PL, 370).

fábulas persas revestidas de uma superficial camada de cristianismo de forma a enganar os incautos e conseguir mais fiéis (cf. CORREIA, 2013, p. 3).

Ao apresentar a forte influência do maniqueísmo na formação de Agostinho, Jonas (PL, 369) observa que o contado com o neoplatonismo⁷³ foi um acontecimento decisivo para o abandono definitivo de Agostinho da doutrina maniqueísta. O próprio autor relata que a teoria do platonismo o levou para a Igreja cristã, sua igreja de infância (pois tinha sido batizado quando era criança), que até então não tinha tido nenhum significado para ele.

Me fizeste chegar às mãos por meio de um homem inchado de monstruoso orgulho, alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim. Neles eu li – não com estas palavras, mas substancialmente o mesmo e expresso com muitos e diversos argumentos – que no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus... Diziam também que a alma do homem, embora dê testemunho da luz, não é a luz, mas o Verbo, Deus, é a verdadeira luz, que ilumina a todo homem que vem a este mundo. E que neste mundo estava, e que o mundo é criatura sua, e que o mundo não o conheceu [...]. Estimulado por estas leituras a voltar a mim mesmo, entrei, guiado por ti, no profundo de meu coração, e o pude fazer porque te fizeste minha ajuda (AGOSTINHO, 1984, p. 127).

Nota-se que as leituras de textos neoplatônicos, sobretudo de Plotino, são fundamentais para conduzir Agostinho em direção a Deus e também para levá-lo à certeza de um Criador bom e poderoso, fonte de toda realidade. (OLIVEIRA *in* AGOSTINHO, 1995, p. 13).

⁷³ Segundo De Paula e Melo (2008, p. 3), de início, Santo Agostinho começou sua caminhada filosófica a partir dos elementos do neoplatonismo por influência da leitura de Plotino (203 d.C-270 d.C – autor a que Jonas também se dedica ao longo da sua trajetória filosófica, fazendo constar no capítulo VI de *Gnosis und spätantiker Geist*, na versão de 1993, organizada por Kurt Rudolph) e de seu discípulo Porfírio (234 d.C-305 d.C). Para estes pensadores, se o conhecimento existente pode ser pensado e entendido, logo não é determinado, mas infinito. Com isso, Santo Agostinho sente-se levado a discutir a possibilidade de haver dois tipos diferenciados de conhecimento. Segundo a reflexão agostiniana, o primeiro conhecimento compreende o que provém dos sentidos, proporcionando meios que são trazidos à memória e formados pelo indivíduo. O segundo, ao contrário, não é proveniente dos sentidos, mas das coisas inteligíveis; é percebido pela mente humana na medida em que há o processo de reflexão interior. Assim, o indivíduo procede com ideias que já subsistem na memória, como os juízos de valores e as relações matemáticas, que não podem ter sido gravados pelos sentidos, pois não têm cor, nem cheiro, nem gosto, tampouco são táteis. Dessa forma, os sentidos atuam como um estímulo à autorreflexão que, por sua vez, conduz o homem à iluminação divina. Ao discutir sobre o conhecimento, Santo Agostinho se aproxima do pensamento platônico, no que se refere à Doutrina da Reminiscência... É a partir da teoria platônica da reminiscência que Santo Agostinho formula a Doutrina da Iluminação Divina, na qual concebe a ideia acerca do conhecimento sobre as verdades eternas e imutáveis e acredita que todo saber verdadeiro se encontra em Deus, e que o conhecemos por meio da interiorização, à medida que o intelecto percebe a presença de Deus. Assim, para Santo Agostinho, as verdades permanentes e imutáveis existentes no mundo espiritual platônico estão estabelecidas em Deus, portanto, o conhecimento provém de Deus e é por meio de sua iluminação que o homem o recebe em sua interioridade. Para maior entendimento, conferir (DE PAULA; MELO, 2008, p. 3-9).

É importante observar, além disso, que as ideias de Agostinho não eram totalmente compatíveis⁷⁴ com as teorias neoplatônicas. No entanto, deve-se reconhecer que em sua filosofia encontram-se muitos elementos e conceitos neoplatônicos que serviram de instrumento para que ele fundamentasse sua filosofia cristã. Por exemplo, Nunes (2009, p. 29) destaca que a noção neoplatônica de substância espiritual, na qual Deus é entendido como um ser Uno, de uma substância espiritual e transcendente, servirá de base para o desenvolvimento do pensamento de Agostinho que, a partir de então, passa a entender Deus como uma substância espiritual que tudo transcende e tudo governa.

Isso confirma a ideia cristã e, inclusive, ajuda a contrapor o materialismo maniqueu no qual toda substância, incluindo Deus, deveria ser pensada como coisa corpórea (cf. NUNES, 2009, p. 29). Nota-se que a importância do neoplatonismo para o pensamento de Agostinho é considerável. Porém, é preciso salientar que essa corrente filosófica serviu de meio para que Agostinho formulasse sua própria trajetória filosófica.

No decorrer de suas conferências, sobretudo na X e na XI, Jonas dedica um amplo espaço ao comentário de algumas passagens das obras agostinianas (com insistência particular sobre o livre-arbítrio e sobre o anúncio *Simplicianum*), que vão desde as fases antimaniqueístas até as fases pré-pelágicas e Pelagianas (cf. SPINELLI, 2012, p. 3). De acordo com Jonas (PL, 371), o tema central que está no debate de Agostinho é a questão da escolha entre diferentes possibilidades e diferentes objetos de desejos. Esse debate leva o pensador a dedicar uma atenção especial ao problema da liberdade humana e à origem do mal moral. Esses temas são explicados pelo bispo de Hipona, sobretudo, no desenvolvimento de sua obra *O livre-arbítrio*⁷⁵.

Jonas lembra que o tema do livre-arbítrio, na filosofia antiga, não recebeu muita atenção. Isso porque o desenvolvimento do conhecimento sempre foi enfatizado, ou seja, se o conhecimento for bem desenvolvido em uma pessoa, ela

⁷⁴ “Para Agostinho, os males não podem ser naturais; para Plotino, sim. Sem eles, para Agostinho a ordem seria perfeita; para Plotino, ela não existiria. Para Plotino, o mal e o pecado não têm que se ajustar à ordem, formam parte necessária dela e a compõem. Para Agostinho, perturbam a ordem, da qual não formam parte natural; se se ajustam à ordem, é exercendo uma função acidental, não-essencial” (NUNES, 2009, p. 29).

⁷⁵ Nessa obra, a posição de Agostinho é muito clara. Ou seja, se trata de refutar os maniqueus, os quais negam o livre-arbítrio da vontade e pretendem fazer recair em Deus a responsabilidade pelo mal e pelo pecado. É contra eles que o tratado insiste, valorizando grandemente o papel da liberdade humana (OLIVEIRA *in* AGOSTINHO, 1995, p. 17).

escolherá o melhor. Nesse modelo clássico, a capacidade de escolha sempre esteve centralizada na sabedoria e no treino para dominar a vontade. Tanto que Jonas destaca o fato de que “nenhum pensador clássico ou estoico diria que uma mente esclarecida poderia simplesmente escolher entre fazer o bem ou mal. Pois a escolha do mal sempre seria uma escolha de erro” (PL, 371).

Assim, pode-se afirmar que a filosofia agostiniana tem como objetivo superar categoricamente o antigo racionalismo moral implantando a apologia da vontade. Isto é, Agostinho transfere o entendimento do conceito de liberdade da razão para a vontade, se tornando, assim, o primeiro voluntarista (em sua obra *Confissões*, ele apresenta os conflitos da vontade em termos claros).

Portanto, quando se refere à questão da liberdade, Agostinho está preocupado em resolver o paradoxo sobre a existência do mal. Ou seja, sua reflexão se estrutura em torno do questionamento do tipo: se o mal existe e foi criado por Deus, então Deus é mau? Ou, ainda, se tudo provém de Deus, que é o Bem, de onde provém o mal?

Jonas (PL, 372) observa que Agostinho precisa defender o fato de que Deus criou o homem com o livre-arbítrio para livrar a acusação de que “Deus é a causa ou responsável pelo pecado” (PL, 372). É, portanto, diante desse impasse, que o filósofo medieval afirma que a razão pode conhecer o bem, porém, a vontade pode rejeitá-lo, isto é, a vontade pode escolher entre o irracional e praticar o mal. Jonas também observa que:

Na teoria de Agostinho sobre o livre-arbítrio, pode-se notar que ele faz um forte apelo para o conceito de um bem maior e a uma distinção entre o bem maior dos bem menores. De modo que todos os bens vêm de Deus, mas nem todos os bens que vêm de Deus são uma equação perfeita. A bondade maior no homem é a razão, embora a razão não é a maior de todas as coisas. As coisas divinas, por exemplo, como o próprio Deus, são maiores que a razão (PL, 371).

É por meio dessa abordagem que Agostinho sustenta sua ideia sobre o livre-arbítrio. Isto é, há uma tendência na humanidade para o bem, porém, a graça divina não é superior à vontade, e os homens são livres para escolher entre o bem e o mal. Assim, para Jonas, em Agostinho, a liberdade reside no fato de que o homem está entre duas coisas diferentes e é livre para escolher entre ambas as direções (PL, 373). Além disso, essa possibilidade de escolha, pela liberdade, é a marca da nobreza humana, estando ela direcionada para o âmbito do agir. Tal nobreza, inata

na natureza humana, reside na possibilidade humana de transformar-se para tomar uma livre decisão do bem, em vez de ser simplesmente determinada para o bem. Porém, “o preço que é pago por essa nobreza é também ser capaz do oposto” (PL, p. 374).

Nesses termos, a resposta definitiva de Agostinho é que o mal, considerado em si mesmo, não existe, mas é uma privação ou diminuição do bem. Como afirma o autor:

Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem. Na verdade, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper [...] A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem (AGOSTINHO, 1984, p. 177).

Nota-se, a partir das palavras de Agostinho, que o mal, como uma substância real, não tem lugar na criação feita por Deus. Segundo Costa (1998, p. 159), na perspectiva do bispo de Hipona, em um universo totalmente criado por Deus, não existe a possibilidade para a desordem natural, muito menos para o acaso. Isso porque, se tudo o que existe obedece à regra instituída pelo Criador, que é bom, então, a realidade do mal não é algo natural e necessária no contexto da criação. Portanto, todas as coisas que existem são boas (*cf.* COSTA, 1998, p. 159).

Nair Oliveira (*in* AGOSTINHO, 1995, p. 14) complementa afirmando que, na perspectiva agostiniana, o mal não podia ter espaço entre os seres, nem depreciar a dignidade da obra divina. Além disso, o mal não poderia impossibilitar ao homem de encontrar em Deus a paz e a felicidade. Desse modo, Agostinho defende que a “fonte do mal moral, o pecado, está no abuso da liberdade, mas a liberdade é um bem. Ele insiste nisso com tamanha força que os pelagianos, mais tarde, invocarão suas afirmações para sustentar as próprias teses” (OLIVEIRA *in* AGOSTINHO, 1995, p. 14).

Jonas, em sua X conferência, destaca que a relação entre desejo e livre-arbítrio representa um tema de extrema importância para Agostinho. Essa questão é tratada em seu livro *De Libero Arbitrio*, sobretudo na terceira parte⁷⁶. Por exemplo,

⁷⁶ Na abertura da sua X conferência, Jonas realiza uma clara introdução ressaltando que no terceiro livro de *De Libero arbitrio* Agostinho dá atenção especial ao pecado original e à diminuição da perfeição humana. O argumento de Agostinho em seu primeiro trabalho sobre o livre-arbítrio é baseado na convicção de que: “a) Deus é o criador de todas as naturezas; b) todas as naturezas são

no capítulo 17, Agostinho questiona: “O que é a causa do desejo”? O autor desenvolve essa problemática afirmando que não se pode pedir ou perguntar qual é a causa do desejo, porque o desejo é a causa própria (cf. PL, 377). Nota-se que o desejo é tratado por Agostinho como uma primeira causa, ele surge de um presente divino que é o livre-arbítrio, mas o desejo tem uma causa ativa em si próprio.

Jonas apresenta que o objetivo de Agostinho era sustentar a ideia de que a capacidade humana de pecar é um elemento positivo, ou seja, segundo ele, é “melhor ter o livre-arbítrio do que não ter desejo” (PL, 375). Em outros termos, é melhor ter a capacidade de pecar, pelo livre-arbítrio, do que não ter liberdade. A partir disso, Jonas cita uma série de passagens de capítulos do livro *De Libero Arbítrio* que comprovam a intenção de Agostinho:

Por exemplo, no início do capítulo 20 Agostinho diz “...que após o primeiro pecado não foi certo”. Aqui ele, admite que cada indivíduo tem a capacidade de aumentar pelo esforço ou decisão o próprio desejo do estado de pecador que ele nasceu com o pecado do seu primeiro progenitor, Adão. No capítulo 2, ele disse que o desejo é intrinsecamente a primeira causa. “O nosso desejo não deveria ser desejo ao menos que fosse nossa força ou nosso poder”. No capítulo 4, ele diz de Deus “ele não é o autor de todas as coisas das quais ele previu. Isto é, ele não é autor daquelas coisas que são feitas através do livre-arbítrio dos seres racionais”. No capítulo 5, ele declara: “assim uma criatura que peca pelo livre-arbítrio é mais superior à criatura que não peca, porque ela não tem o livre-arbítrio” (PL, 378).

Além dessas ideias, Jonas destaca que, no capítulo 9, sobre a bondade da alma, Agostinho afirma que “a alma em si própria é boa, mas ela podem pecar se ela deseja” (AGOSTINHO *apud* JONAS *in* PL, 377). Também no capítulo 12, Agostinho defende que o “único defeito da natureza é o desejo para pecar, mas esse não foi criado por Deus, mas é fruto do livre-arbítrio” (AGOSTINHO *apud* JONAS *in* PL, 377).

A partir dessas ideias agostinianas, apresentadas por Jonas, fica nítido que Agostinho estaria fundamentando sua tese de que a capacidade para pecar reflete um tipo de glória no homem. Não é o fato que ele peque, mas é a sua capacidade

boas c) entre as naturezas, há a natureza racional do homem, que é um bem em um sentido superior para as naturezas não racionais; d) para a bondade dessa natureza deve haver a posse do livre-arbítrio; e) a própria liberdade é um bem, mas está intrínseca na sua essência que pode ser usada para o bem e para o mal e por isso; f) a existência do pecado no ser racional, homem, não é um argumento contra a bondade e a perfeição de Deus, mas uma reivindicação do princípio geral de que Deus, ele próprio, criou as coisas que são boas e a corruptibilidade é intrínseca para todas as naturezas finitas, e na criação deveria existir diferença essencial entre criador e criatura” (PL, 375).

para pecar que é um privilégio de sua natureza, embora seja preciso lembrar que esse privilégio é o lado inverso da sua liberdade para fazer o bem.

2.5.3 O problema da liberdade e a controvérsia Pelagiana

Ao tratar do problema da liberdade no cristianismo, toda a reflexão de Jonas propõe verificar como, no caminho agostiniano, encontra-se a relação entre a liberdade do homem em confronto com a Graça divina. Essa questão agostiniana se intensifica após o início da disputa com os pelagianos⁷⁷, tanto que Jonas, nas três últimas conferências XII, XIII e XIV, analisa o pensamento de Agostinho em relação a essa controvérsia.

É importante lembrar que, no início da sua IX conferência, Jonas separou o pensamento de Agostinho⁷⁸ em três estágios:

1) O estágio do antimanieísmo, 2) o estágio intermediário, não caracterizado por uma controvérsia particular (fase pré-pelagiana) e 3) o estágio antipelagiano. O pensamento de Agostinho é frequentemente determinado por um contexto polêmico. De forma que, o primeiro e terceiro estágios, da sua doutrina, serão determinados em torno do debate sobre o conceito de liberdade. O segundo estágio não será tão determinado por esse debate a não ser que seja usado como referência nas discussões sobre o pensamento de Paulo. Ou também pode-se afirmar que o segundo estágio foi a fase precedente à controvérsia pelagiana. Nesse período intermediário ocorre um retorno determinado para Paulo como a expressão mais relevante da verdade ou do espírito cristão (PL, 362).

Pode-se perceber que Jonas salienta o fato de que a maior parte do desenvolvimento do pensamento de Agostinho esteve ligada à forte disputa com as

⁷⁷ Pelágio foi um Monge, natural da Grã-Bretanha ou da Irlanda, nasceu por volta de 354, como principal característica manifesta uma forte crença no homem. Segundo suas ideias, o homem deve escolher livremente a religião e, não sendo pecador por natureza, pode optar pelo bem e pelo mal. Para Pelágio, o pecado original só afetou o próprio Adão e não a humanidade inteira. Suas ideias ganharam a oposição de Santo Agostinho, que foi seu adversário intransigente. O pelagianismo foi condenado pelos concílios de Cartago, em 417, e de Éfeso, em 431 (PIRATELI, 2003, p. 8).

⁷⁸ Segundo Michelis (2014, p. 139), Jonas aborda uma série de passagens das obras de Agostinho, tomadas em particular: *De libero arbitrio*, *Ad Simplicianum* e *Contra duas epistolas Pelagianorum* que vão desde o relacionamento conflitante com o maniqueísmo até as questões levantadas pelo Pelagianismo. “Ao longo da história de seus pensadores, a visão do mundo concebida pela cultura religiosa cristã progrediu em vários estágios e nuances, e em sua interpretação da posição de Agostinho, Jonas revela sua própria afinidade com Pelágio, que defende uma posição que é mais compreensível de um ponto de vista puramente judaico” (MICHELIS, 2014, p. 139).

teorias de Pelágio. Essa briga pode ser caracterizada como uma batalha dogmática, que se concentra essencialmente no dogma do pecado original⁷⁹ (cf. ApL, p. 111).

A partir disso, ao analisar o desenvolvimento da concepção de liberdade no cristianismo, Jonas trata como tema principal o pensamento de Agostinho e as diferentes modalidades com as quais ele interpreta uma passagem importante e muito debatida, tirada da carta de Paulo aos Romanos, capítulo 7 (mais especificamente no versículo: 7-25⁸⁰). Nesse texto, Paulo discute a relação entre a lei e a graça divina.

Segundo Spinelli (2002, p. 3), Jonas examina as paradoxais conclusões paulinas e afirma que Agostinho oferece um perfil biográfico e histórico-filosófico do texto paulino. De acordo com Claudio Bonaldi (2007, p. 8), a discussão de Agostinho sobre a questão da liberdade, interpretada por Jonas, se concentra na explicação agostiniana da Epístola Paulina aos romanos, sobretudo em relação à defesa de Agostinho contra os pelagianos⁸¹ (cf. BONALDI *in* JONAS, 2007, p. 8).

A partir disso, Jonas se dedica a explanar, em seu curso, a ideia de que, quando Agostinho interpretou o capítulo 7 da epístola aos Romanos, na fase pré-pelagiana (ou estágio intermediário), ele afirma que, quando fala da lei, Paulo assume em particular o papel do homem que é colocado sob a lei, isto é, “de quem ainda não recebeu a mensagem da salvação” (PL, 379). Aqui Agostinho está se referindo especificamente ao judeu e ao povo de Israel antes da revelação de Cristo.

⁷⁹ De acordo com Almeida, “Para Pelágio (Pelagianismo), o pecado original não tem tanta importância para o resto da humanidade, ou seja, não tem nenhum poder hereditário. O pecado de Adão foi só seu; a humanidade não tem que pagar por isto. É impossível, para Pelágio, a alma trazer consigo algo que não é culpa sua, pagar por algo que não cometeu. Deus não faria isso com os homens, criar uma alma imediatamente manchada. O que nós herdamos de Adão foi somente o seu mau exemplo, a sua desobediência. Adão foi criado como qualquer outro homem, com vontade (concupiscência), mortal, sujeito às dores, males. Adão foi criado livre. Portanto, a morte não é castigo do pecado, pois Adão e todos os seus descendentes morreriam, mesmo que ele não tivesse pecado. Morrer faz parte da condição humana. Por outro lado, Santo Agostinho define pecado como: “O que é dito ou feito ou desejado contra a lei eterna” (11 DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. Pecado, 176, in ALMEIDA, 2016, p. 6). O pecado original, isto é, o pecado de Adão, é hereditário. Adão foi criado à imagem e semelhança de Deus. Mas, pelo fato de Adão ter pecado, Deus lhe tirou os dons sobrenaturais (Adão passa a ser um mortal) e seus perfeitos dons naturais foram feridos, por isso: “Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram...” (Rom. 5,12). Para Santo Agostinho, a culpa de Adão é “Vulnerata, vexata, violata, perdua” (ALMEIDA, 2016, p. 7).

⁸⁰ Jonas lembra que: em um pequeno panfleto *on Diverse Questions to Simplicianus*, escrito em 397, no primeiro parágrafo, há uma declaração decisiva com referência a Romanos, capítulo 7, versículos 7-25. Agostinho declara: “Nessa passagem parece para mim que o apóstolo assume o papel do homem que é colocado sob lei e o faz falar da sua própria pessoa” (PL,378).

⁸¹ Jonas observa que na controversa entre Pelágio e Agostinho, o texto principal para ser consultado é *Against Two Epistles of the Pelagians* (Contra as duas epístolas pelagianas), escrito em 420, aproximadamente 20 anos depois do *Diverse Questions to Simplicianus* (cf. PL, p. 390).

Nesse sentido, Agostinho acredita que o homem está sob a lei, mas não sob a graça. Isso significa que o papel da lei é demonstrar a enfermidade do homem. Ou seja, o papel da lei é ensinar e comandar; ela faz manifestar para o homem sua impotência e sua enfermidade de modo que a impotência se torna clara, mas quando procura pelo salvador, o homem pode fazer com que o desejo do enfermo não seja capaz de fazer o mal (*cf.* PL, 379).

Jonas observa que, nessa interpretação, a lei não é a causa do pecado, mas serve para demonstrar o pecado. Por exemplo, a cobiça não é a lei que leva a cobiçar, mas ela é quem diz para não cobiçar (*cf.* PL, 380). Desse modo, na interpretação de Agostinho, a lei não foi feita para que o pecado fosse implantado no homem, mas simplesmente para que fosse manifestado ou reconhecido.

Assim resume-se que a lei é destinada a mexer com a segurança do homem natural o trazendo através da sua transgressão para o conhecimento do pecado. A lei logo tem uma função cognitiva e demonstrativa de modo a fazer algo se manifestar. Não tem uma função causativa nela própria. A sua função demonstrativa é então aplicada conscientemente em todas as passagens Paulinas (PL, 380).

Jonas destaca que, analisando as conclusões paulinas, Agostinho interpreta a lei como um “elemento demonstrativo” (PL, 380). Isso significa que a lei mostra o que o homem deveria fazer e por isso deveria ajudá-lo a ter uma vida justa. No entanto, como executor da lei, o homem carrega um tipo de orgulho⁸² que adquiriu por meio do pecado original. Assim, a função da lei é mostrar a doença, mas não curar, de modo que o homem deve buscar a cura na graça. É importante destacar que, nessa fase, Agostinho não é ainda radical em relação à autonomia e à liberdade do homem diante da vontade de Deus, pois, nota-se que ele ainda reconhece o homem como uma parte da busca própria pela salvação, todavia, essa situação muda em sua fase antipelagiana.

Nesse sentido, de acordo com Jonas, essas considerações fazem parte de uma fase chamada pré-pelagiana, de modo que, à medida que a disputa com os

⁸² Jonas também destaca em seu curso que, com Agostinho, aumenta-se a atenção da literatura cristã para o orgulho. “O orgulho é o pecado dos pecados ele se origina quando alguém passa a agir por si mesmo sem a ajuda da graça, isso leva o homem a cair na escuridão” (PL, p. 382). O objetivo é fundamentar que aquele que busca a própria glorificação pela lei é pressionado pela própria escuridão. Em outros termos, aquele que não se submete à humildade piedosa de Deus, faz mal-uso da lei.

pelagianos aumenta, ele se vê obrigado a reinterpretar sua teoria, a fim de combater as controvérsias impostas pelos seguidores de Pelágio.

Para Jonas (PL, 384), na divergência entre Agostinho e os pelagianos, se destaca a relação da liberdade do homem com a graça divina. Ele observa que os pelagianos negavam abertamente a constituição da insuficiência do homem. Isto é, eles negavam que, no princípio, o homem era insuficiente antes das demandas de Deus. Isso significa que se ele abre sua mente para a revelação do desejo divino, então, ele pode preenchê-lo e satisfazê-lo; essa afirmação designa um tipo de mérito ao homem.

Desse modo, a interpretação pelagiana é que as afirmações Agostinianas da insuficiência humana são obsoletas e inadequadas, sobretudo quando são justificadas pela situação passada (pecado original). De acordo com Almeida (2016, p. 12), para Pelágio, o pecado original não tem tanta importância e, como consequência, a graça é minimizada. Para ele, a graça é uma instrução divina que foi dada aos homens como um auxílio. Se o homem tiver força, vontade, querer, ele pode ser salvo; basta praticar as virtudes, ser orientado pelo livre-arbítrio (capacidade de julgar entre o bem e o mal) e seguir a lei moral (*cf.* ALMEIDA, 2016, p. 12). Portanto, a ideia de Agostinho sobre o pecado original precisa ser desconsiderada.

Jonas descreve em seu curso que, para os pelagianos, a mensagem correta e adequada do desejo divino foi trazida por Jesus na forma mais perfeita da lei. Isto é, o progresso de Jesus sobre Moisés é um tipo de adequação na lei que Jesus anunciou. Portanto, quem vive de acordo com a mensagem do Novo Testamento estaria na posição da lei perfeita. Nesse sentido, para os pelagianos, a revelação do Novo Testamento é interpretada como uma instrução mais perfeita que a do Antigo Testamento.

Em outros termos, o Antigo Testamento foi uma forma de graça, mas o Novo é um tipo de graça maior (*cf.* PL, 394). Assim, Pelágio não nega que exista graça no Antigo Testamento, porém, ele afirma que no Novo Testamento acontece a conclusão da graça em direção à suficiência autônoma do homem. Há, portanto, um processo histórico de salvação e instrução do homem. Em consequência disso, Jesus não é entendido como o Salvador, mas é reconhecido como professor e profeta. Dessa forma, Jesus Cristo é apenas um bom exemplo que o homem deve

seguir, ao contrário de Adão, que é considerado um mau exemplo, por isso, o homem não deve segui-lo (cf. ALMEIDA, 2016, p. 13).

Na metade da XII conferência, Jonas destaca a ideia de que, na perspectiva pelagiana, a lei perfeita é possível pelo esforço para a virtude. Embora esse esforço deva ser entendido como uma ação do homem que se deixa ser instruído pela graça, existe aqui o compartilhamento divino na situação humana que é a instrução, de modo que a parte do compartilhamento humano é aceitar a instrução e agir conforme a ela.

Segundo Jonas, o argumento pelagiano é que:

O homem, abaixo a lei, já tem o desejo para o bem e o tem dele próprio então constitui um mérito ao homem um tipo de afirmação que ele pode fazer em sua relação com Deus. Por causa desse mérito, Deus dá a ele a capacidade da percepção através da Graça na forma de revelação e perdão dos pecados passados. Assim, a operação da Graça por meio da instrução divina é um encorajamento em resposta ao mérito inicial do homem e do seu esforço para o bem abaixo da lei [...]. Não quer dizer que o homem abaixo da lei consegue ser perfeito por ele mesmo, mas ele adquire capacidade que possibilite a preencher o que ele estabelece a fazer (PL, 396).

Nessa perspectiva, a graça divina oferece, por meio do Batismo e pelo ato de conversão⁸³, a condição de melhor entendimento da revelação e a condição de não ser mais arrasado pela consciência e pela desesperança pela culpa do passado (pecado original). Essa forma de graça tem um ideal, mas não tem uma qualidade real, como um efeito mágico de transformação. Dessa forma, cabe ao homem se apropriar da graça e fazer sua parte, que é buscar a virtude, desse modo, então, ele pode confiar na ajuda adicional de Deus. Em suma, Pelágio, como se pode perceber, minimiza a função da graça e exalta o poder da liberdade humana voltada para Deus.

Após essa interpretação polêmica de Pelágio e seus seguidores, Agostinho precisa dar uma resposta (PL, 396). Isso significa que ele teve que reinterpretar as

⁸³ Jonas explica que “Os pelagianos têm três partes da compreensão da Graça. 1) *Graia creationis*: a Graça da criação como descrita no Gênesis capítulo I. Esta é a descrição de um ato da graça divina. Esse é o primeiro nível da graça. 2) Graça da instrução ou revelação do qual as palavras de Jesus são o documento. 3) A graça do perdão dos pecados que é concedido no ato da conversão e batismo o perdão dos pecados passados e a oferta de um novo começo. Dessas 3 formas de graça, a número 1 não preocupa e causa problemas ainda. Na de número dois, a revelação significa a comunicação de um ensino – não há transformação da graça. A primeira graça que constitui o homem em sua própria vontade. As outras duas resultam da intervenção de Deus e não transformam nada no homem, mas oferecem somente possibilidade de novas condições” (PL, 393).

disputadas passagens Paulinas. Mas, o que essa mudança significa?⁸⁴ Significa a passagem da fase pré-pelagiana para a fase antipelagiana, o que corresponde a uma mudança no pensamento de Agostinho, de modo que as lições de Jonas, a partir disso, giram em torno da mudança profunda que pode ser identificada em Agostinho, no anúncio de *Simplicianum*⁸⁵ (fase em que Agostinho ainda é pré-pelagiano⁸⁶), para uma mudança que surge (no *Expositio quarundam propositionum ex da epistola apostole ad romanos* de 394-395) como uma releitura⁸⁷ da passagem paulina, em particular a supracitada epístola aos Romanos 7:7-25 (cf. SPINELLI in PL, XLIX).

Diante disso, Jonas ressalta que Agostinho é forçado a uma posição radical. Isto é, ele precisa retirar da passagem paulina a ideia de *homo sub lege* (homem sob a lei) e sustentar o *homo sub gratia* (homem sob a graça), de modo que toda busca do bem para o homem é entendida como um tipo de ajuda caridosa total de Deus. Em outras palavras, Agostinho precisa negar qualquer tipo de título ou compartilhamento do homem no processo de salvação.

Essa mudança, da reflexão de Agostinho, segue a tendência de aumentar o alcance da graça e restringir o alcance da capacidade do homem de se afirmar. O homem é feito progressivamente menor, enquanto Deus e sua graça, estão progressivamente maiores. Como explica Jonas:

Na interpretação Antiga (fase pré-pelagiana) havia como uma divisão do trabalho (entre o homem e Deus); acreditar era o nosso próprio trabalho e dar ao crente este espírito santo na força é o presente de Deus. Agora Agostinho diz: “isso eu não teria escrito se eu soubesse que a própria fé já é o trabalho de Deus”. Note-se como a expansão de uma área no gasto da outra é efetivo. Há muitos outros casos especialmente nos *Retractions* (PL, 391).

⁸⁴ Essa mudança é tão importante que Agostinho, em seus *Retractions*, repudia sua interpretação anterior. Conferir *Retractions* (PL, 91).

⁸⁵ Agostinho reconheceu plenamente, ao responder às questões colocadas por Simpliciano, acerca da Epístola aos Romanos 9, o papel dominante da graça divina na salvação humana daí em diante.

⁸⁶ No *Simplicianum*, Agostinho ainda é antipelagiano, apesar da crítica radical da curvatura pecaminosa do sujeito, permanece em Agostinho uma forte convicção: o homem, sob a lei, experimenta uma existência que, portanto, é trágica, mas possui a vontade de fazer o bem (cf. SPINELLI, in PL, p. L).

⁸⁷ Na sua reinterpretação, Agostinho apresenta um esquema geral de quatro graus de homem: “1) antes da lei; 2) sob a lei; 3) sob a graça; 4) em paz” (PL, 386). Jonas enfatiza que nos estágios 1 e 4 não há conflito, pois no 1 há um homem natural vivendo de acordo com seus caminhos e no 4 há um homem abençoado. No entanto, nos estágios 2 e 3 realiza-se uma luta em diferentes condições. No 2º, a luta é em vão, e no 3º é vitoriosa (PL, 387).

Nessa nova interpretação, o homem é visto por Agostinho como aquele que é desesperado pela graça; assim ele transfere todo o impacto dessa passagem ao homem sob a graça para salvar. Como já afirmarmos, segundo Jonas (PL, 397), essa questão foi um dos pontos centrais na disputa pelagiana.

Jonas lembra que Pelágio entende a graça como uma ajuda da parte de Deus, o qual age como um bom professor, ajudando alguém ao longo do caminho, dando as forças ao homem para alcançar seu melhor objetivo. No entanto, a interpretação de Agostinho sobre a graça é diferente: ele afirma que a declaração do apóstolo Paulo não pode se referir ao homem sob a lei, pois, desse modo, a graça não seria livremente e inteiramente um milagre de Deus, mas seria algo dado ao homem que, por tentar por sua própria vontade, pode adquirir um tipo de título ou mérito. Portanto, a posição de Agostinho, em sua reinterpretação, “é que a busca do bem, pode somente ser descrito sob a graça e não ao homem sob a lei” (PL, 398). Isso significa que é errado assumir que o homem pode começar a mover-se em busca do bem por ele próprio e que ele pode, de algum modo, adquirir mérito aos olhos de Deus e ganhar o título da graça de Deus (PL, 398). Desse modo,

Pelágio tem uma concepção da justiça cristã como um cometimento inicialmente humano, embora o homem sozinho não pode chegar a um fim bem-sucedido nele próprio. Agostinho vê nessa etapa da tentativa do desamparo do homem para justiça somente uma oportunidade para um fracasso completo no qual o homem experimenta a impotência completa e a insuficiência da sua própria natureza moral e vira-se para a graça em um ato de fé (PL, 400).

Diante dessa insuficiência, para Agostinho, a ligação humana com o mundo divino não é uma realização autônoma da razão humana, nem um processo filosófico. Isso significa que deve haver um chamado divino para que ocorra o encontro entre o homem e Deus. Além disso, esse encontro não pode ser convocado pelo próprio homem, pois este se encontra aprisionado pelo pecado original. Portanto, mais do que um encontro cognitivo, é um ato de fé que permite ao homem ver algo que não poderia ver antes (*cf.* PL, 406). Assim, de acordo com Jonas:

Para Agostinho, o amor divino torna-se um tipo de força mágica no próprio homem, ou seja, tem um efeito que modifica a sua natureza constituindo uma força transformadora [...]. O amor divino é uma transfiguração ou força transformadora que possibilita ao homem, mesmo que perdido, fazer parte da revelação e ser chamado à fé (PL, 407).

Jonas observa que a noção de amor divino como uma força transformadora foi a questão pela qual ocorreu a completa ruptura entre Agostinho e Pelágio, uma vez que, para Pelágio, o amor divino consiste na criação do homem, na revelação da lei e em todas as instruções de Deus pela graça ao contrário de Agostinho (como foi apresentado anteriormente).

Ao analisar o curso de Jonas sobre o problema da liberdade, no cristianismo, nota-se que há uma preferência do autor pela teoria pelagiana⁸⁸, por exemplo, quando ele cita que “Pelágio e seus seguidores estavam muito mais próximos de uma concepção humanística dos problemas de liberdade do que Agostinho” (PL, 408). No entanto, Jonas lembra que Agostinho foi o vencedor dessa disputa, de modo que a teoria pelagiana foi considerada uma heresia e, portanto, condenada oficialmente pela Igreja antiga nos concílios de Cartago (418 d.C.), de Éfeso (431 d.C.) e, finalmente, no Concílio de Orange II (529 d.C.). A partir de então, a Igreja Ocidental tornou-se oficialmente agostiniana de modo que o entendimento sobre o “desejo humano, graça, liberdade e determinação são finalmente deixados em um cenário dogmático por Agostinho” (PL, 407).

A partir disso, de acordo com Jonas, se consolidou o mistério mais profundo de liberdade e o mais difícil de verbalizar. Assim, refletindo sobre os desígnios do desenvolvimento do conceito de liberdade no cristianismo, Jonas conclui que:

O problema cristão da liberdade é, na verdade, o problema da subjetividade, que em sua pureza foi concebida apenas na filosofia do homem judaico-cristã, de um modo que não foi concebido na filosofia do homem greco-romano [...]. Segundo essa nova visão, o problema não se apresenta na relação do homem com a natureza ou com a sociedade exterior, mas na relação do homem consigo mesmo e com o absoluto. O problema, portanto, passa a ser o da vontade do homem, muito mais que o de suas ações. A problemática da vontade como lugar da liberdade do homem nasceu, portanto, com a guinada do paganismo para o cristianismo, e, na luta antipelagiana de Agostinho, alcança sua primeira grande forma determinante, que foi também, por alguns séculos, sua forma decisiva (PL, 424).

A partir da conclusão de Jonas, percebemos que ele, de fato, expressa a autêntica agudeza do problema da liberdade e insuficiência do homem diante dos

⁸⁸ De acordo com Cipriani (2010, p. 1), é evidente que Jonas simpatiza com a concepção de Pelágio, pois sente-o mais próximo do estoicismo e de um certo tipo de judaísmo. De fato, depois de ter dito que para Pelágio a graça de Cristo consiste em ‘estímulos para a vontade, não em auxílio ativo’ e que ‘não são uma *transformação* do homem, mas uma *educação* do homem’, exclama admirado: ‘Essa é a grande concepção pelagiana’ (CIPRIANI, 2010, p. 1).

desígnios da graça divina. Assim, podemos afirmar que, em seu curso, ao se referir ao problema da liberdade cristã, Jonas apresenta a ideia principal de que, no cristianismo paulino, bem como no agostiniano, o lugar central da liberdade torna-se a vontade. Isto é, o conceito de liberdade no cristianismo é explicado por Agostinho em relação à subjetividade humana, com uma insistência na função da vontade humana. Assim, o problema cristão da liberdade não repousa mais (como era no pensamento antigo) em uma base empírica, filosófica e cognitiva, mas passa a ser, em certo sentido severo, um objeto, no qual o amor da graça divina é exercido por meio do Espírito Santo, em virtude do sacrifício de Cristo na cruz.

Em consequência disso, o cristianismo abre um abismo, no qual qualquer um, de qualquer modo, carrega o abismo em si mesmo do pecado original, que como um veneno intoxica tudo o que os homens tentam fazer com força própria. Portanto, todos estão sob uma sentença de morte, de modo que somente por meio da graça existe uma possível anistia (SPINELLI *in* PL, p. XLI). O que se destaca nesse processo é a desvalorização do sujeito por cometer o pecado do orgulho, conseqüentemente, ocorre a negação de uma possível função positiva à natureza, de modo que a autonomia do indivíduo é sufocada pelos desígnios da graça divina, em suma, o homem sem Deus não pode fazer nada.

Analisando o esforço jonasiano ao longo de todas as 14 conferências, devemos reconhecer que sua interpretação deve ser apreciada pela sua originalidade, pois visa dar uma substância real à prática da liberdade no âmbito do agir. Também é preciso reconhecer a Jonas o mérito de ter enfrentado o difícil tema da liberdade com coragem, chegando a algumas conclusões que vão ajudar a entender, sobretudo em relação à formação do pensamento moderno.

Quando Jonas se dedica a tratar o problema da liberdade no mundo antigo, é nítido que seu objetivo é compreender o desenvolvimento do pensamento ocidental, a fim de diagnosticar os problemas enfrentados no mundo contemporâneo, por exemplo, o excesso de liberdade que o homem adquiriu por meio do ambivalente poder tecnológico.

Além disso, ao fazer uma espécie de genealogia do conceito de liberdade na tradição Ocidental⁸⁹, Jonas lança as bases para fundamentar sua ideia de liberdade

⁸⁹ Antes de adentrarmos, na terceira parte da nossa pesquisa, é importante salientar, que enfatizamos a reflexão de Jonas, sobre o desenvolvimento do conceito de liberdade no mundo greco-romano e judaico-cristão, por ser uma interpretação diretamente ligada ao âmbito do agir, Todavia,

dialética. Isto é, ao perceber a importância desse conceito para seu projeto da biologia filosófica, Jonas busca entender seu desenvolvimento a fim de estruturar um novo entendimento, para que possa ampliar os horizontes nos quais esse conceito pode ser contemplado.

Ao analisarmos as entrelinhas desse estudo jonasiano, percebemos que, na tradição ocidental, a liberdade foi um assunto discutido apenas no âmbito da consciência e vontade humana. Jonas condena essa forma de antropocentrismo, de modo que seu objetivo é ampliar a noção de liberdade, primeiro, reconhecendo que a liberdade se expressa de modo dialético, para, então, estender esse conceito para todo o reino da vida. Essa concepção original da liberdade representa um dos pontos centrais da sua revolução ontológica.

Jonas também discute o desenvolvimento da liberdade no pensamento moderno. Michelis (2014, p. 141) destaca que, Jonas discute o conceito de liberdade, a partir da ciência teórica do século XVII, em relação a dois aspectos distintos: do interior e exterior. À luz da mudança na luz do princípio científico da causalidade, que é aceito incondicionalmente através de toda a gama de experiências humanas, a liberdade não parece ser um quadro causalmente rígido dos esquemas conceituais da ciência moderna. Na esfera exterior, a rejeição da liberdade assume a forma de um mecanismo físico, enquanto na dimensão interior é negada pelo determinismo psicológico. De acordo com Jonas, ambos, quando se elevam à condição de verdades incontestáveis, tornam-se um dogmatismo metafísico pior interpretado em relação argumentos pré-científicos sobre a questão da necessidade e da liberdade. Diante dessa mentalidade monista, dogmaticamente materialista, que ele considera improdutivo como estratégias dualistas, Jonas procura uma nova abordagem (cf. MICHELIS, 2014 p. 141).

3. POR UMA REVOLUÇÃO ONTOLÓGICA

Jonas pode ser considerado um autor com relevância expressiva no pensamento filosófico contemporâneo, isso se confirma, por exemplo, em sua atuação no campo da bioética⁹⁰. Suas indagações estão centradas na preocupação sobre a vida. Sua filosofia, (como foi apresentado na primeira parte), expõe uma postura crítica em relação à tradição filosófica, no entanto, suas críticas podem ser consideradas de caráter construtivo, pois, diante de possíveis equívocos, procura apontar um caminho de superação.

Partindo dessa afirmação, surge o seguinte questionamento: então, para qual sentido Jonas aponta? Como pensador e pesquisador que é, ele acredita que ambos os modos de interpretar a vida, o dualismo e os monismos materialista e idealista não são adequados para responder à questão: “o que é a vida”? Diante dessa constatação, Jonas se refere à ideia de "revolução ontológica" (M, 344).

Sua proposta é elaborar uma nova leitura da natureza evidenciada pela vida, mesmo na sua atividade mais simples, isto é, o metabolismo (cf. TIBALDEO, 2013, p. 35). Ou seja, para a superação de interpretações dualistas e reducionistas, o

⁹⁰Embora a palavra bioética não apareça nos textos redigidos por Jonas, constata-se, a partir da sua atividade acadêmica pública, que ele teve grande envolvimento nessa área de pesquisa. Um exemplo desse envolvimento é sua participação, em novembro de 1971, em uma audiência consultiva do Congresso dos Estados Unidos que avaliava as implicações éticas, sociais e legais das pesquisas na área da biomedicina e da tecnologia. O evento reuniu políticos, médicos, biólogos e profissionais da tecnologia envolvidos na discussão em torno da relação entre saúde, ciência e direitos humanos. Nessa oportunidade, Jonas defendeu as políticas de prevenção e as preocupações antecipatórias que pretendem “saber em tempo adequado o que nós estamos prestes a fazer”. Segundo ele, antecipar-se às consequências é agir com responsabilidade diante dos iminentes riscos trazidos pelas biotecnologias (cf. OLIVEIRA in SGANZERLA, SCHRAMM, 2016, p. 28). A participação de Jonas nessa audiência não apenas comprova o reconhecimento do seu pensamento no campo da bioética, mas, sobretudo, demonstra a sua atuação política em vista da elaboração de normas para o uso da tecnologia nos estudos com seres humanos. Enquanto viveu e trabalhou na New School for Social Research, em Nova Iorque, entre 1956 e 1976, Jonas esteve plenamente envolvido com esse tipo de debate. Além disso, como sócio-fundador de um dos mais importantes centros de bioética do mundo, o Hastings Center, onde atuou por mais de vinte anos, ele se envolveu diretamente com teóricos e ativistas preocupados com o avanço das biotecnologias e a ausência de normas capazes de orientar os novos poderes. Como fruto desses contatos, em 1970, ele foi convidado a acompanhar os trabalhos de transplante de órgãos no Centro Médico da Universidade de São Francisco, experiência que resultou na publicação do polêmico ensaio *Against the stream*, que veio a fazer parte da sua obra *Philosophical essays*, de 1974. Ainda como membro do Hastings Center, Hans Jonas se envolveu em um dos primeiros projetos de pesquisa do instituto, ainda no início da década de 1970, cujo título era “*Death and Dying*” (Morte e Morrer) e cujos membros incluíam Leon R. Kass, Paul Ramsey, Alex Capron e Eric Cassell. Todos esses contatos e projetos comprovam que o filósofo alemão teve forte engajamento na discussão ética sobre os assuntos relacionados à vida e à bioética (cf. OLIVEIRA in SGANZERLA; SCHRAMM, 2016, p. 28).

caminho é colocar "o problema da vida, e com ela o do corpo, no centro da ontologia" (M, 344).

Jonas prioriza a vida⁹¹, de modo que, ao propor a inversão nas bases da ontologia, depositando a vida no seu centro, usa uma abordagem que, no seu desdobramento, acaba se distanciando do seu mestre Heidegger, o qual tinha como fundamento ontológico a questão fundamental: o que é o ser? Essa pergunta aparece em sua obra *Ser e Tempo*. Para Heidegger, o exame da existência humana ou *Dasein* era o caminho para conseguir chegar ao ser como tal. Para elaborar essa noção, Heidegger usa a chamada ontologia descendente, a qual busca entender a vida sob a perspectiva de descendência, ou seja, do que é complexo para o que é fundamental (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 56-57). Com essa forma de abordagem, Heidegger acredita que a natureza é revelada mais claramente no ser humano, ou seja, é na existência humana, que o 'ser como tal' afirma-se por completo. Dessa forma, para chegar no 'ser como tal', o caminho é o homem, e não a ameba ou o organismo vivo.

Jonas parte da mesma pergunta ontológica heideggeriana: onde o ser revela a si mesmo? Porém, em sua investigação, utiliza uma abordagem diferente⁹², colocando o organismo vivo no centro de suas reflexões, de modo que o *locus* privilegiado do ser está no organismo vivo desde a ameba até o ser humano (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 3).

De acordo com Barbaras (2003, p. 46), Jonas aborda a questão do ser a partir da experiência de um ente singular, por exemplo, o ente que nós somos, ou seja, o ser vivente. Assim, enquanto em Heidegger a dimensão vivente do *Dasein* se mantém ocultada pelo fato de que ela é abordada depois da questão do Ser, em

⁹¹ Wolin (2003, p. 176), destaca que Jonas, o "filósofo da vida", considera o metabolismo como uma capacidade de autonomia existencial que distingue a vida orgânica do resto do mundo. A capacidade do organismo para liberdade (a expressão definidora da sua subjetiva) radica em sua independência formal em relação ao mundo material. Para Jonas o surgimento da vida marca a "revolução ontológica" na história da matéria. Enquanto a matéria segue sendo a si mesma, a vida é autome-diadora e auto transformadora. A dinâmica criativa da vida em contraste com a natureza inorgânica se manifesta na identidade interna do organismo em todas as transformações metabólicas que puder experimentar. É por colocar a vida no centro da sua biologia filosófica, que Jonas pode ser chamado do filósofo da vida. (cf. WOLIN, 2003, p. 177).

⁹² De acordo com Wolin (2003, p. 165) Jonas pretende ampliar os métodos da análise existencial que apreendeu com Heidegger em Manburgo. Na filosofia da natureza, de Jonas, são delineadas novas possibilidades uma relação de autêntica simbiose entre o homem e a natureza, reprimida durante séculos de como consequência do domínio tecnológico da natureza. Assim, como filósofo da vida, em "meio às agonias e as privações da batalha, Jonas fez bom uso da sua formação da fenomenologia" (WOLIN, 2003, p. 165).

Jonas, ao contrário, a questão do ser é colocada a partir do reconhecimento do caráter originalmente vivente do *Dasein* (cf. BARBARAS, 2003, p. 46).

Portanto, Jonas tem a intenção de formular uma pergunta sobre o ser, porém, sua abordagem está centrada no organismo de modo integral (matéria e espírito). Jonas inova ao afirmar que seu mestre esqueceu um dado importante sobre os seres humanos, que antes de tudo eles são seres vivos, e que sua existência é possível apenas por meio de um corpo autoafirmado pelo metabolismo, o qual possibilita a manutenção do organismo que ele representa e se caracteriza como primeiro ato de liberdade. Portanto, a ontologia de Jonas tem como interesse máximo a vida e, nesse caso, distancia-se da posição heideggeriana.

Para Jonas, a questão fundamental de qualquer ontologia eficaz deve ser: o que é vida? Pois, sem ela [vida] não há pergunta nem respostas, nem linguagem, nem sentidos, nem homem, nem mundo (cf. SILVA, 2011, p. 2). Assim, a tese inicial de uma ontologia da vida deve partir do pressuposto de que, esse fenômeno, "mesmo em suas estruturas mais primitivas já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico" (PV, 11).

De acordo com Oliveira (2014, p. 58), Jonas inova os fundamentos ontológicos, pois ele pretende estruturar uma nova ontologia da vida que esteja auxiliada pelos resultados da biologia. Desse modo, sua proposta é problematizar a questão do ser na forma de uma pergunta sobre o ser vivo, a saber, o organismo. "Trata-se, assim, de uma pergunta ontobiológica para qual o autor serve-se da fenomenologia como procedimento analítico de acesso ao dado vital" (OLIVEIRA, 2014, p. 58).

Nesse sentido, a filosofia de Jonas parte de uma linguagem fenomenológica para reconhecer que o corpo vivo é o lugar de manifestação da necessidade de que as teorias sejam revistas para superar o dualismo e os monismos pós dualistas. De forma que, se foi a má-compreensão do organismo que representou o fracasso de ambas as tentativas do dualismo e dos monismos particulares, é a partir do seu entendimento que deve surgir uma solução:

Assim o corpo orgânico sinaliza a crise latente "de toda a ontologia que conhecemos e o critério de toda ontologia futura que possa aparecer como ciência". Com o fato da morte, foi primeiramente no corpo que se manifestou a posição entre vida e não vida, oposição esta que exerceu constante pressão sobre o pensamento e fez reunir o panvitalismo primitivo,

provocando a divisão da imagem do ser. O mesmo aconteceu agora de maneira invertida, com a unidade concreta, que se manifesta na vida, onde também o dualismo das duas substâncias vem a fracassar (PV, 28).

Dessa forma, Jonas sinaliza que o corpo orgânico, por representar o ponto central dos equívocos sobre as interpretações da vida desde o pensamento primitivo até o pensamento moderno, deve ser o ponto de partida para uma nova ontologia que possibilite superar explicações reducionistas. Assim, o organismo passa a ser a base de qualquer proposta ontológica que esteja livre de entendimento reducionista da realidade. Ou seja, é ele que deve ser a norma das futuras tentativas de solução para abstrações que ocultem sua unidade e, por conseguinte, o corpo vivo deve estar no centro de qualquer tipo de alternativa que busque um "monismo integral"⁹³ (PV, 28).

Nesse sentido, na perspectiva da revolução ontológica de Jonas, o fenômeno da vida é capaz de ter sensibilidade ao mundo externo, graças ao corpo organizado que possibilita acessar algo fora de si mesmo. Dessa forma, a vida sempre está voltada para o mundo em uma relação particular de "dependência e poder" (PV, 108). Isso significa que há no ser vivo uma abertura intencional para a externalidade, uma relação que implica transcendência. Pode-se afirmar, portanto, que há um interesse próprio do ser vivo em estar ativo na aquisição de matéria nova, da qual necessita para manter o provimento ativo de seu ser. Ou seja, necessitada do mundo, a vida está aberta a ele e, em sua autoativação, na busca de matéria, "ela cria permanentemente o encontro a partir de si, atualizando a possibilidade da experiência" (PV, 108).

Desse modo, como algo que é afetado pela exterioridade, cada organismo vivo reage àquilo que é diferente de si mesmo. Assim, o fenômeno da vida em todo seu processo e em toda a variedade de indivíduos vivos, embora em graus diversos, inaugura no mundo através das habilidades do movimento e desejo, sensação e percepção, imaginação e conceito, a dimensão da interioridade. Isso, para Jonas, não ocorre de forma puramente mecânica, mas com comportamento intencional que dá sentido a um horizonte externo. Em outras palavras, todo esse processo não pode, de nenhum modo, ser considerado como mero resultado de permutação mecânica de elementos materiais e físicos que geram substratos e produtos aleatórios. Portanto, interioridade e intencionalidade fundamentam a transcendência

⁹³ Discutiremos esse tema na sequência do trabalho.

essencial da vida, eis aí a base da renovação proposta por Jonas na interpretação da vida.

3.1. O MONISMO INTEGRAL

Jonas pretende superar a equivocada noção dualista sobre a vida a fim de situar um entendimento a partir da unidade, intersecção e continuidade entre espírito e matéria, a saber, um monismo integral. No livro *Matéria, Espírito e Criação*⁹⁴, Jonas torna explícito alguns de seus pensamentos sobre o cosmos e a natureza da matéria e do espírito. Entre as principais ideias do livro está a defesa de um universo psicofísico (MEC, 20), isto é, uma perspectiva de interpretação da realidade que admite uma forma de relação unificada entre matéria e espírito, na qual ambos são expressão do mesmo mundo⁹⁵.

Seu objetivo é pensar uma solução monista, para isso, ele parte da noção básica de que a vida (e com ela a interioridade nos animais e no ser humano) surgiu da matéria e continua ligada a ela, sendo assim, propõe inicialmente rever esse conceito, de modo que sua interpretação vá além de uma dimensão exterior, que é medida pela física. Essa revisão deve ser realizada na matéria desde o início, a partir do Big Bang. "Isso significa, portanto, uma metafísica do substrato material do mundo" (MEC, 22). Desse modo, haverá a chance de se estabelecer a compreensão da matéria com o requisito de uma eventual possibilidade de interioridade.

Ao referir-se à eventual possibilidade de interioridade, Jonas observa que a concepção básica sobre a matéria deve partir da ideia de que ela se desenvolveu da explosão primordial e depois surgiu de uma "disposição original com a oportunidade eventual de interioridade, não uma disposição com interioridade" (MEC, 22). Isso significa que a matéria não se originou programada ou predestinada para a interioridade. No entanto, em um determinado momento da história do universo, a vida surgiu e passou a representar um fato concreto. Esse acontecimento, para Jonas, já indica que a "matéria é mais do que aquilo que os físicos lhe concedem em sua especulação sobre a origem" (MEC, 24).

⁹⁴ Versão utilizada em português: JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

⁹⁵ Para aprofundar a questão de como o espírito entrou na matéria conferir: **capítulo 12** (do livro *Matéria, espírito e criação* (2010)) com o título: "Reajustamento da questão cosmogônica a partir da correção dos dados da cosmologia" páginas 56-57.

A partir disso, a questão principal para Jonas é: como explicar que a matéria primordial surgiu dotada de possibilidade de espírito? Para o filósofo alemão, a resposta mais simples é que a matéria "permite o surgimento e, depois, também o agir do espírito em seu meio" (MEC, 45), de modo que, o espírito, ao seu tempo, aproveita o caminho aberto na matéria. Isso significa que, desde o início, a causa espiritual criou uma matéria universal com traços e regras que carregavam condições para a coexistência do espírito. Nota-se que, a ideia de coexistência entre matéria e espírito está no cerne da proposta jonasiana. Essa perspectiva pretende superar a noção de mera compatibilidade, para admitir uma relação mais íntima entre exterior e interior, ao menos, mais íntima do que a proposta pelo dualismo.

Assim, para haver condições de repensar a relação entre matéria e espírito, deve-se partir da perspectiva de uma matéria primordial sem espírito, porém, dotada de possibilidades dele. É importante observar que tal possibilidade não pode ser entendida como um mero dar lugar ou uma compatibilidade vazia, pois, dessa forma, seria necessária uma "intervenção seguinte e contínua de uma causa exterior que proporcionaria o espírito" (MEC, 55). Portanto, a ideia de causa exterior como mantedor do espírito é rejeitada pelo filósofo alemão.

Nota-se que Jonas, ao reavaliar a definição de matéria proposta pelo modelo mecanicista, rejeita a ideia de que, com a explosão caótica, já teria surgido uma informação, ou um *logos* cosmogônico, isto é, um tipo de inteligência como algo que planeja e programa todo o processo de evolução, pois não haveria tempo nesse evento para o surgimento de tal informação. No entanto, o autor admite a ideia de um *eros cosmogônico* que seria uma tendência da matéria para chegar ao espírito.

Nesse sentido, Jonas, reinterpretando o conceito de matéria⁹⁶, pretende introduzir novamente os conteúdos que foram extraídos dela por interpretações puramente físicas. Sua intenção é confirmar que a matéria, desde a sua origem, é subjetividade em estado latente⁹⁷ e que o surgimento da vida representa uma disposição e um fim em si mesmo, como ele explica:

⁹⁶De acordo com Oliveira (2014, p. 84), Jonas tinha consciência da dificuldade de tratar destas questões no cenário do mundo moderno, pois tais formulações desafiam e subvertem as explicações corretas convencionadas no âmbito filosófico, religioso e científico.

⁹⁷Segundo Viana (2016, 105), o que Jonas compreende como subjetividade em estado latente poderia ser traduzido em subjetividade ainda exteriorizada, isto é, uma estrutura finalista ainda não consciente, diferente daquilo que ocorrerá com o ser humano.

A vida é um fim para si mesma, isto é, um fim que se quer e se persegue ativamente; e a capacidade de ter fins enquanto tal, que, pelo "sim" dirigido a si mesma é infinitamente superior àquilo que não tem finalidade, pode muito bem ser considerada, por sua vez, como um fim, como um objetivo ao qual aspira secretamente toda empresa cósmica, que caso contrário, seria sobremaneira vazia. Quer isto dizer, desde a origem a matéria é subjetividade em estado latente, ainda que éons, somados a uma sorte excepcional, tenham sido necessários para atualização desse potencial (MEC, 55).

Com esses argumentos, Jonas quer demonstrar que a abertura ao mundo, que acontece pelos seres vivos, não pode ser compreendida como estranha à matéria, ou seja, a vida como potencialidade presente nos primórdios da matéria deve ser inscrita como parte do próprio conceito de natureza física da matéria.

No entanto, o fato mais relevante para o contexto do monismo integral é que o surgimento da vida, inaugurando a interioridade no mundo, representa uma tendência ou algo com anseio e vontade. Portanto, é um equívoco pensar que o fenômeno da vida, em seu próprio originar-se, foi resultado de uma causalidade totalmente neutra, cuja ocorrência não envolveu algum tipo de preferência. A partir disso, Jonas afirma que é mais razoável admitir uma tal aspiração no cerne da matéria.

Além disso, há certamente uma tendência que aproveitou da oportunidade de uma causalidade do mundo e logo a levou adiante. Com essa noção de tendência e anseio, como características da vida, Jonas contraria o materialismo científico, o qual trata a questão da interação entre matéria e interioridade defendendo que o espírito não tem potência frente à matéria. Isto é, na medida em que o modelo moderno não aceita nenhuma influência além da física, as determinações dos processos corporais estariam limitadas exclusivamente às interações de ordem química e mecânica.

De acordo com Jonas, a interação psicofísica entre o espírito e a matéria é evidenciada pelo metabolismo. Em outras palavras, a experiência do corpo vivo é a evidência ontológica para a fundamentação do monismo integral. Dessa forma, é ele que deve ser a norma para qualquer alternativa de solução que busque o monismo em um nível elevado. Para o autor, é no corpo que se formaliza o elo que possibilita a presença mútua entre interior e exterior. Assim, o corpo é descrito por Jonas como "fonte de força" (PV, 32) e, nessa perspectiva, a ideia de causalidade não pode ser entendida como razão pura, mas, sim, como vida corporal concreta.

A partir dessas considerações, Jonas pretende superar a ideia defendida tanto por Hume quanto por Kant, que pretendiam fundamentar a causalidade como “razão pura *a priori*” (PV, 35). De acordo com Jonas, Hume afirma que a causação não faz parte dos conteúdos da percepção dos sentidos, assim, a percepção passa a ser mera recepção de dados fornecidos pelos sentidos. Em outros termos, o que os sentidos mostram não é uma existência corpórea propriamente dita, mas apenas um conjunto de percepções, ao qual nossas mentes atribuem existência corpórea. Desse modo, a percepção passiva é a “única maneira pela qual o mundo exterior é dado originalmente” (PV, 35). Assim, com bases diferentes (Hume apresentando associação dos hábitos e Kant pelo entendimento), porém, na mesma direção, os autores entendem a causalidade como acréscimo mental sobre o material.

No entanto, para Jonas, a causalidade não é *a priori*, mas uma “extrapolação universal para o todo da realidade a partir da experiência básica do próprio corpo” (PV, 32). Desse modo, na proposta de integração entre espírito e matéria, ele percebe que a noção de causalidade não pode ser a razão pura, mas, sim, a vida corporal concreta, no choque entre as forças que se sentem a si próprias e ao mundo. Essa dinâmica é possível apenas pela atividade corporal, ou seja, a experiência da força viva “constitui a base experimental para as abstrações dos conceitos universais da ação e da causalidade” (PV, 32). Nesses termos, a causalidade é, antes de tudo, uma implicação do ‘eu’ prático, pois é a partir do corpo que esse ‘eu’ se expande para fora e constitui a experiência do mundo formado por força e resistência, ação e inércia, causa e efeito (*cf.* OLIVEIRA, 2014, p. 70). Nota-se que a noção de causalidade passa a ser entendida como uma experiência do vivente, e não apenas uma lei formal ou teórica.

No contexto do monismo integral proposto por Jonas, o mais relevante diante dessa noção de causalidade é que, ao entender o corpo vivo como totalidade psicofísica, em uma perspectiva ontológica, a matéria extensa do mundo pode possuir um horizonte interior, e, assim, seu ser extenso não é necessariamente seu ser total. Desse modo, a experiência do corpo vivo representa, na filosofia jonasiana, o ponto central da noção de causalidade. Isto é, o esforço do vivente, na busca da sobrevivência resistindo à ameaça do não ser, faz com que interioridade e exterioridade, dois aspectos formativos do corpo vivo (em sua mediatez), transformem precariedade em oportunidade para continuar existindo.

Portanto, o testemunho do metabolismo é a prova real que força (causa) é um ato, e não um dado. A partir disso, nota-se que sua proposta é reinterpretar a compreensão da relação entre matéria e espírito, corpo e mente e, assim, denunciar a urgência em superar a visão dualista moderna que reduz o fenômeno à matéria inerte. O ponto de partida para a solução é considerar verdadeiramente a experiência que ocorre no corpo vivo, pois sem a sua autonomia experimental não se pode adquirir nenhuma ideia de força e efeito no mundo, por conseguinte, "nenhum conceito de natureza" (PV, 33).

Nessa direção, Jonas percebe que qualquer tentativa de solução tem como principal encargo superar a herança metafísica do dualismo cartesiano e também enfrentar a situação pós-dualista, na qual existem duas possibilidades de monismos, representadas pelo materialismo e idealismo. Assim, um novo monismo integral, isto é, "filosófico, não poderá suprimir a dualidade, mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser" (PV, 26).

Jonas, então, sugere uma explicação monista do mundo e da vida contida nele, ou seja, uma interpretação que não precise escolher uma opção, ao contrário, ele propõe uma compreensão de pertencimento mútuo ao cenário completo da realidade. O caminho para formar uma nova ontologia, que dê conta de explicar a vida integrando interioridade e exterioridade, deve partir da ideia de que matéria e espírito formam duas dimensões de uma mesma realidade, e tais dimensões não podem ser reduzidas uma a outra, eis o significado da ideia de monismo integral. Além disso, na base desse monismo integral encontra-se o metabolismo, que preserva a unidade das partes e mantém o organismo em constante interação com o mundo em diferentes graus de liberdade.

3.2. A INFLUÊNCIA DE SPINOZA NA ONTOLOGIA JONASIANA

Ao dedicar-se à fundamentação do monismo integral (união entre matéria e espírito), Jonas encontra, na esfera da ontologia moderna, a metafísica de Spinoza que, ao sugerir a teoria do paralelismo psicofísico⁹⁸, representa uma alternativa

⁹⁸ Esta concepção é usada por Spinoza para defender a ideia de que há somente uma substância, Deus, ou a Natureza, que seria ao mesmo tempo extensão e pensamento. Assim, extensão e

original ao dualismo cartesiano. Em virtude disso, ele empreende uma leitura da *Ética* de Spinoza (com ênfase no livro III – *Da Origem e da Natureza das Afecções*). Jonas observa que o interesse de Spinoza não se concentra em uma filosofia do organismo, mas na fundamentação de uma metafísica necessária para o governo dos desejos por meio da vontade humana. Entretanto, sua teoria permite pensar as características da existência orgânica de forma mais abrangente que a noção mecanicista cartesiana (cf. URZÚA, 2015, p. 94).

Nessa perspectiva, Jonas desenvolve algumas observações sobre o pensamento de Spinoza na publicação *Spinoza and the Theory of Organism* no *Journal of the History of Philosophy*, 1965⁹⁹. Nesse texto, o filósofo alemão apresenta, de certo modo, um elogio¹⁰⁰ ao paralelismo psicofísico de Spinoza. De início, o autor aborda o impasse criado pelo dualismo cartesiano na especulação sobre a vida e a natureza. Ele destaca que a separação entre *res cogitans* e *res extensa*, ao tornar a vida explicável pelos princípios da mecânica, além de representar uma base para a estruturação do modelo científico moderno, também

pensamento seriam dois dos infinitos atributos de Deus. Consequentemente, “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (*Ética*, II, Prop. VII, apud PE, 325).

⁹⁹ Esse texto foi publicado mais tarde em um livro do próprio Jonas: *Philosophical Essays: From Ancient Creed Technological Man* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974). Jonas também demonstra seu interesse pelo pensamento de Spinoza em um outro texto: *Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr* [Paralelismo e Complementaridade: o problema psicofísico em Spinoza e sua sucessão em Niels Bohr. Nessa pesquisa, foi usada a versão em português da tradução 2017, Wendell Lopes (PE, Ensaio Filosófico, 2017).

¹⁰⁰ É importante observar que, para Jonas, o pensamento de Spinoza é relevante. No entanto, em uma análise mais aprofundada, a conclusão é que sua metafísica se torna apenas uma suspensão da "ontologia da morte", e não uma verdadeira superação (cf. URZÚA, 2015, p. 94), de forma que a discussão referente à eficácia do paralelismo psicofísico aparece mais tarde no texto de Jonas supracitado: *Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr* (1980). Nesse texto, o autor se posiciona de forma mais crítica sobre o pensamento de Spinoza. Ele destaca que o problema psicofísico nasceu junto com a ciência moderna, no século XVII, de modo que, no decorrer do tempo, surgiram diversas tentativas de solução. Em meio às especulações, aparece a teoria de Spinoza, que representa "o modelo filosoficamente mais impressionante, bem como o menos caprichoso" (PE, 325). A tese principal de Jonas é que o paralelismo psicofísico acaba se reduzindo a uma forma de materialismo. Essa ressalva ao pensamento de Spinoza também aparece em uma entrevista que o filósofo alemão concedeu a Harvey Scodel: “[...] este modelo estritamente não interacionista frustra de algum modo a ideia de mente ela mesma. Pode-se mostrar que a real explicação que Spinoza dá do que acontece está sempre em termos corporais. E a mente não é mais do que um reflexo do que acontece no corpo. Eles [corpo e mente] não têm status igual na explanação das coisas. Para a descrição como um todo, eles são ambos necessários, mas para a explicação do porquê o próximo movimento deste corpo é este e não aquele não é necessário recorrer-se à mente. E a mente, desde que é definida como a ideia de um corpo individual (se você está lembrado), a mente se encontra aí dependente do corpo, mas não o contrário. Assim, a heroica tentativa de Spinoza de tentar trazer os dois juntos como dois aspectos da mesma realidade não se sustenta face a um exame minucioso. Mas considero esta tentativa a mais séria tentativa feita na ontologia em direção a... uma teoria do organismo” (SCODEL, 2003, p. 353 apud LOPES, 2010, p. 56).

teve consequências drásticas no que se refere à explicação da natureza. Isso porque, a partir dos pressupostos cartesianos, tudo passou a ser entendido como resultado de forças físicas. Dessa forma, a explicação da vida parecia resolvida pelo 'ocasionalismo', o qual apela a uma estranha sincronização divina entre mundo exterior e interior (esse último negado aos animais).

Na sequência do texto, Jonas observa que, de modo geral, Spinoza vai além das premissas cartesianas, ao partir da ideia de uma substância absoluta e infinita, na qual não há possibilidade para a existência de substâncias finitas. Dessa forma, as coisas que parecem finitas, na verdade, são modificações individualizadas da substância infinita (modos). Nessa perspectiva, a teoria defendida por Spinoza transcende a ideia de extensão e pensamento, pois, essas duas realidades fazem parte da totalidade da substância infinita e absoluta, isto é:

Para Spinoza, (extensão e pensamento) são apenas aspectos diferentes de uma única e mesma realidade, não mais separáveis um do outro nem muito menos de sua causa comum. E ele sustenta que essa causa comum a substância infinita ou Deus – é, de fato, tanto extensão como é pensamento, ou, tanto corporal como espiritual; e isto não significa, entretanto, que existe uma substância “corpo”, de um lado, e de outro, uma substância “mente”. Agora, desde que ambos os atributos expressam em cada caso individual um fato idêntico, todo o problema da interação, com o qual o ocasionalismo teve que se haver, ou o problema da inter-relação entre os dois domínios, desapareceu. Cada ocorrência (modo) enquanto vista como atributo da extensão é ao mesmo tempo, e equivalentemente, uma ocorrência vista como atributo do pensamento ou consciência, e vice-versa. As duas coisas são aspectos estritamente complementares de uma única e mesma realidade, que de forma necessária se revela em todos os seus atributos de uma só vez (PE, 330).

Jonas nota que, na teoria do paralelismo psicofísico de Spinoza, não há preferência pela extensão, como no caso dos materialistas, ou preferência pela consciência, como ocorre com o idealismo. Não há, portanto, a possibilidade de ocorrer o equívoco da separação, porque nesse modelo estruturado para explicar a substância infinita, os corpos (todo ser organizado animado ou inanimado) são compreendidos dentro de um esquema metafísico mediante o conceito de indivíduo. De modo geral, os indivíduos são definidos por Spinoza como corpos (simples ou compostos) distintos de outros corpos, que são formados por um modo de organização entre figura e movimento na interação com outros corpos, sejam simples ou complexos.

Para Spinoza, nesse processo de individualização, as formas (orgânicas ou inorgânicas) se organizam em uma hierarquia 'de modos', estruturada pela substância infinita. Nessa dinâmica de mudança e continuidade, existem graus qualitativos e quantitativos de individualidade, porém, todos continuam ligados igualmente na substância infinita. Em um determinado nível de organização, encontram-se os graus de individualidade, que são os orgânicos. Seus vários tipos, independente do nível de composição, formam a totalidade da natureza. A sequência dos graus de complexidade dos organismos, segundo Spinoza, segue o seguinte esquema: "os organismos são totalidades menores altamente compostas de indivíduos menores que, por sua vez, também são compostos de indivíduos ainda menores, e assim por diante" (PE, 331).

Em outras palavras, os diferentes graus de composição da individualidade são formados de um para o outro de forma cumulativa, desse modo, formam-se níveis de complexidades que podem ser observados ou medidos pela capacidade de comunicação e interação com o meio. Assim, o grau mais elevado é aquele que se beneficia de todos os organismos inferiores.

Portanto, para Spinoza, há uma sequência unificada na qual os diversos graus de organismos representam o eterno revelar-se da substância infinita, de modo que, nela, não existe ruptura, pois as constantes mudanças no processo de continuidade da individualização não possibilitam um produto acabado. Isso se evidencia, sobretudo, no caso dos corpos vivos, nos quais há uma constante luta pela sua continuidade na troca com o meio. Assim, ao contrário de uma máquina (que certamente representa um produto final), as totalidades orgânicas, ao perseverarem no esforço de preservar suas vidas por meio da mudança e da troca com o todo maior, "são tão produtivas quanto produzidas, ou, tanto *natura naturans* como *natura naturata*" (PE, 332).

Nesse modelo, todos os organismos fazem parte da realização original da substância infinita, portanto, independente do grau de perfeição, todos "compartilham da autoafirmação do Ser como tal" (PE, 332). No caso dos corpos vivos, o que realmente importa, é a sua menor ou maior perfeição enquanto um modo finito. Esse nível de perfeição é medido pela capacidade que o organismo tem de "existir e interagir (comunicar) com o resto da existência" (PE, 333). Segundo a teoria de Spinoza, é por meio dessa interação e troca constante com os componentes, que constituem a substância infinita, que os organismos

individualmente constroem sua identidade, pois, como indivíduos (modos), não são partes definidas ou acabadas, são, no entanto, continuidade do processo com a identidade sustentada pela autodeterminação.

Jonas observa que, Spinoza usa o termo *conatus*, para definir o processo contínuo de individualização dos organismos. Esse conceito representa a autoafirmação orgânica e a característica que define a forma de um corpo vivo, ou seja, ele permite que o corpo mude e amplie suas formas e, desse modo, representa a expressão de um corpo e de uma mente conectados. Jonas apresenta como se estabelece a individualidade dos corpos, no esquema de Spinoza:

Assim, é a forma da determinação, e o *conatus* evidenciado pela sobrevivência daquela forma na história causal, que define um indivíduo. Todas as três coisas – forma, continuidade, e relação – são integrais ao conceito de indivíduo e fornecem uma chave para o significado de sua identidade. O modo da “relação”, isto é, da comunicação causal com o ambiente ao agir e sofrer (afetar e ser afetado), depende da forma determinada de determinação, isto é, do tipo de corpo envolvido: as afecções de um corpo simples irão simplesmente refletir o impacto conjunto do ambiente, fundindo as muitas influências em uma só, sem discriminação dos vários agentes individuais; por sua vez, corpos compostos de um certo tipo, podem incorporar as afecções do ambiente diferentemente em sua condição e assim agir sobre o ambiente diferentemente (PE, 334).

Nota-se que, nesse processo de individualização, os conceitos "forma", "continuidade" e "relação" se aplicam tanto aos corpos simples quanto aos corpos complexos (incluindo os seres orgânicos). Segundo Jonas (PE, 334), essa concepção é positiva, porque os organismos não são entendidos apenas como coisas vivas, mas como indivíduos. Isso é positivo, sobretudo por contrariar o modelo de organismo como máquina, o qual considerava como importante, no grau de complexidade de um organismo, a variedade da performance mecânica de um autômato independente.

No entanto, na noção de indivíduo de Spinoza, o mais importante é a capacidade de comunicação e reciprocidade com as coisas, ou seja, o que interessa é o aspecto 'interacional'. Desse modo, o organismo não é mais visto como uma mudança de peças mecânicas, mas como fato de uma totalidade (substância) que se renova constantemente pela mudança de suas partes. Observa-se que, nesse processo de transformação, o organismo não está totalmente neutro, ele mesmo é a condição de renovação de seus componentes (cf. POMMIER, 2013, p. 90).

Ao considerar essas premissas do pensamento de Spinoza, Jonas observa que, no cenário da filosofia moderna, pela primeira vez, o organismo é visto como uma totalidade autônoma, e não mais como autômato na interação de partes mecânicas. Em outras palavras, sua essência deixa de ser um sistema fechado e passa a ser uma sequência aberta de um modo de pluralidade, que tem sua unidade na substância infinita. Nesse esquema, os organismos representam a totalidade das partes componentes, que mudam continuamente.

A teoria de Spinoza permite uma nova leitura dos organismos, não apenas em termos de extensão, mas também no aspecto interno da vida, ou seja, sobre a alma. Referente a isso, Jonas ressalta:

Se voltarmos nossa atenção para o aspecto interno, o progresso do monismo de Spinoza em relação ao dualismo cartesiano se torna ainda mais manifesto. A extensão como um todo representa apenas um atributo pelo qual a essência infinita da substância se expressa de forma necessária. Ela se expressa igualmente, com igual necessidade e igual validade, pelo atributo do pensamento. Isto quer dizer que para cada modo da extensão corresponde um modo do "pensamento", que é apenas outro aspecto da mesma causa subjacente que se expressa complementarmente das duas formas. Ora, uma vez que indivíduos são modos de uma única substância e que em cada tal modo a substância é afetada do começo ao fim de seus atributos, se segue que qualquer indivíduo no mundo dos corpos (e não apenas uma certa classe de indivíduos) tem sua correspondente contrapartida num indivíduo do pensamento (PE, 340).

Isso pode parecer estranho, porque ao afirmar que "o corpo não pode determinar a alma a pensar, nem pode a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa, caso exista algo mais" (Ética, III, Prop. 2, *apud* PE, 342), pode parecer que Spinoza está de acordo com a ideia cartesiana de que não havia interação entre alma e corpo. No entanto, ele vai além do modelo cartesiano ao negar a independência mútua ou não relação entre os dois lados (organização corporal e mentalidade).

De fato, para Spinoza, o que ocorre é "uma pertença mútua entre espírito e matéria" (PE, 343). Isto é, ele acredita que todo organismo representa um modo de pensamento, de tal modo que, o grau de pensamento depende tanto da forma do próprio corpo quanto da pluralidade das ideias para interagir com o mundo exterior. Assim, à medida que aumenta a complexidade do corpo, também aumenta a série

de ideias que correspondem às diferentes funções corporais (cf. POMMIER, 2013, p. 92).

Ao aplicar essa fórmula à doutrina do organismo e à diversidade da organização biológica, da qual o homem representa o mais elevado grau, surge o questionamento: em que consiste concretamente a correlação entre os atributos mental e físico? Jonas busca respostas estudando *A Carta Magna do Paralelismo Psicofísico*, presente na Proposição 7 da parte II da *Ética*. De acordo com o autor, nessa parte, Spinoza defende que a alma é um modo individual do pensamento, como se fosse uma ideia que se estende da substância infinita (Deus). Além disso, seu único objeto é um corpo individual, isso significa que a alma é coexistente com o corpo; ela é a cada momento uma ideia *complexa*, em conformidade com a complexidade do corpo, ou seja, "a ordem de conexão das ideias é a mesma ordem de conexão dos corpos" (PE, 347).

Assim, a continuidade de um organismo passa a ser determinada: primeiro, por si mesmo, isto é, sua forma e sua própria intenção interna e natural de continuar vivendo; e, segundo, pelo meio externo ao qual está remetido. Segundo Jonas, esse pensamento de Spinoza ajuda a estabelecer uma hierarquia dos graus de consciência em coexistência com os graus de composição dos corpos em sua relação com o mundo exterior. Nesse sentido, o paralelismo psicofísico de Spinoza oferece "uma engenhosa teoria da ligação entre grau de organização e grau de mentalidade sem violar o princípio de não-interação" (PE, 348).

Seguindo o raciocínio de Spinoza, observa-se que a simultaneidade entre interioridade e exterioridade é a regra geral de todo o reino orgânico. Para Jonas, aceitar tal simultaneidade não significa negar que existam diferenças entre orgânico e inorgânico, vegetal e animal, além das diferenças entre os graus de complexidade nas diversas espécies, tais diferenças são óbvias. Portanto, o mais importante é considerar os diferentes graus de organização entre as funções e a subjetividade de cada organismo. Porque, desse modo, é possível pensar uma sequência infinita de indivíduos, cujo fundamento da sua existência é a coexistência da alma e corpo.

Nota-se, nessa dinâmica, que nem o indivíduo mais simples e primitivo estaria desprovido de interioridade, pois até mesmo o ser mais simples representa a manifestação da substância infinita (Deus). Nesse sentido, Jonas afirma que "na lógica de Spinoza um *genitivus objectivus* – a ideia [intelecto] desse corpo – se transforma em um *genitivus subjectivus* – o pensamento desse corpo" (PE, 350).

É importante notar que, nessa nova lógica, por mais simples e obscuro que seja um 'pensamento', ele representa por meio do seu corpo uma atividade (que afeta o mundo) e também uma passividade, pela qual sofre alterações ocasionadas pela realidade externa. Assim, toda forma de organismo individual afirma-se a si mesmo, de modo que os indivíduos simples são mais afetados pelos fatores externos, mas ao passo que sua percepção e capacidade aumentam, também aumenta sua capacidade de afetar o mundo externo. Conseqüentemente, os sistemas funcionais mais complexos têm maior autonomia interna, potencializando sua capacidade de autodeterminação e interação com meio externo.

Considerando os apontamentos de Jonas sobre a teoria do paralelismo psicofísico de Spinoza, nota-se que esse pensamento é elogiado pela originalidade ao empreender, em sua metafísica, uma tentativa de superação à fraca explicação proposta pela ontologia moderna (ontologia da morte) a partir da noção de substância (*cf.* POMMIER, 2013, p. 89).

Além disso, a lógica estabelecida pelo paralelismo psicofísico pôde auxiliar Jonas a estabelecer os fundamentos iniciais da sua ontologia. Pois, ao compreender os organismos em graus variáveis de complexidade, do organismo mais simples até o homem, seguindo uma seqüência ascendente de abertura a si mesmo e ao mundo por meio do metabolismo, "Spinoza propõe em certos aspectos uma filosofia da vida" (POMMIER, 2013, p. 94). Em suma, para Jonas, o mérito de Spinoza consiste na leitura do organismo compreendido como uma dialética entre liberdade e necessidade, isolamento e abertura à exterioridade, de modo que a vida é norteadada por uma dinâmica de espontaneidade e receptividade.

3.3. A APLICAÇÃO DO CONCEITO DE 'SISTEMAS' AOS SERES VIVOS

Após apresentar a influência de Spinoza na ontologia da vida de Jonas, é preciso notar que ele vai além desse pensamento, ao propor a união completa entre espírito e matéria no organismo vivo. Para fundamentar essa concepção, Jonas retoma alguns conceitos que, segundo ele, foram usados de modo inadequado pela ciência moderna, como por exemplo, o conceito de sistemas.

Desse modo, com o objetivo de fundamentar o monismo integral, Jonas se defronta, no texto *Harmonia, Equilíbrio e Devir*,¹⁰¹ com o seguinte questionamento: o conceito de sistema pode ser aplicado ao terreno da vida? Ou, de outra forma, pode-se afirmar que todo organismo vivo é um sistema físico? Para responder tais perguntas, o autor parte da ideia que os sistemas físicos são determinados pelo conceito de conjunto. Ou seja, sistemas são "uma pluralidade que está junta pela relação do conjunto, ou que não pode existir de outra maneira a não ser nesta relação" (PV, 76). De forma mais simples, um sistema pode ser definido como algo múltiplo que tem um princípio, o qual garante a sua unidade. Nesse sentido, pode-se afirmar que os sistemas se caracterizam pelo limite de sua forma e pela quantidade de elementos que os compõem de modo equilibrado.

É importante observar que o conceito de limite desempenha um papel fundamental quando se refere à questão de sistemas físicos. Isso porque o limite de um sistema é determinado por diversos fatores, por exemplo, quando não há compatibilidade ou é ultrapassado o número de partes, ou surgem graus de desigualdades, ou "certas variações nas combinações, por menores que sejam, o sistema deixa de existir" (PV, 78). Com essa dinâmica, os sistemas físicos, quando atingem um equilíbrio, se mantêm por meio de movimentos repetitivos (os quais, por serem sempre equivalentes, não podem ser chamados de devir), que são responsáveis por sua conservação.

Isso significa, para Jonas, que um sistema possui história apenas quando está se formando ou quando está se desfazendo, porém, quando se encontra em equilíbrio, nenhum sistema possui história e, em decorrência disso, "os aspectos de equilíbrio e historicidade se excluem mutuamente" (PV, 79). Essa exclusão recíproca é entendida como um grande problema na aplicação do conceito de sistemas físicos no plano da vida, tanto que, para aplicá-lo, seriam necessárias alterações que levassem em consideração, por exemplo, a sua dimensão temporal. Jonas justifica isso afirmando que um organismo vivo nunca está em equilíbrio, isto é, a cada momento apresenta elementos novos para garantir sua existência, de modo que todo organismo tem uma história constante, ao contrário dos sistemas físicos, que apenas repetem movimentos para garantir sua conservação.

¹⁰¹ Esse texto foi publicado em *Studim Generale*, 10, 2 (1957), com o título *Bemerkungen zun Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges*. Depois se tornou o capítulo 4 do livro *The Phenomenon of Life 1966*. Usamos a versão em português - *Princípio Vida* (2004).

Para demonstrar a dificuldade de se aplicar o conceito de sistemas físicos aos organismos, Jonas compara a dinâmica da vida com o sistema solar, que é, segundo o autor, um exemplo perfeito de sistema físico, porque possui um pequeno número de componentes, além disso, tem uma disposição permanente e clara, é fechado e suas grandezas e movimento podem ser calculados. Tal comparação parte da ideia de que a vida apresenta uma dinâmica bem diferenciada, como demonstra o filósofo alemão:

Pois bem, de uma vida pode-se efetivamente dizer que ela se compõe dos momentos que é vivida; que no germinar, no crescer, no florescer no frutificar, na infância, juventude, meia-idade, na velhice, ela cada vez é outra; cada uma de suas fases, ou cada um dos seus momentos, acrescenta-lhe algo novo que não estava contido no que o antecedeu, portanto, não é apenas uma transformação da mesma coisa; mesmo na repetição dos ciclos de experiência (como alimentação e excreção, vigília e sono, etc.), o passado já vivido - a idade do sujeito - está presente como um pano de fundo, e isto, faz com que este momento seja qualitativamente diferente, passe a ser elemento de uma série única e irreversível (PV, 81).

Com essa detalhada descrição, Jonas demonstra que diversas características que fazem parte de um organismo não estão presentes no movimento do sistema solar, o qual é concretamente definido por seus elementos simultâneos. Isto é, todos os movimentos se equivalem uns aos outros; qualquer um pode ser considerado como representativo de toda a série, ou seja, ele é “*ahistórico*” (PV, 81).

No entanto, o caráter temporal do sistema vivo comprova a intencionalidade do organismo, ou seja, o organismo deseja a autoconservação. Desse modo, pode-se dizer que a vida tem interesse em si mesma, de forma que existe uma orientação, ou uma teleologia imanente no ser vivo, que o impulsiona a lutar contra a morte, para o que o sistema não sucumba. Essa luta está ligada ao seu caráter temporal, de modo que não é adequado reduzir a dinâmica do ser vivente a um mero sistema de repetição ou à autorregulação.

Para Jonas (PV, 83), a primeira aplicação do conceito de sistemas físicos aos seres vivos foi apresentada por Descartes, nas *Passions de l'âme*, na qual ele defende que os animais são mecanismos (autômatos) que podem viver sem alma. Mais tarde, a aplicação do conceito de sistemas aos corpos vivos teve outros representantes e passou por algumas mudanças. Por exemplo¹⁰², L. von Bertalanffy,

¹⁰² Jonas (PV, 83) também cita a teoria cibernética de N. Wiener.

com o qual manteve uma grande amizade¹⁰³. Esse notável biólogo defendeu a teoria geral dos sistemas abertos que incluíam os organismos vivos. Ele defende que, no caso dos organismos, a abertura consiste na permanente e ampla troca de material entre o sistema orgânico e seu ambiente. Para Bertalanffy:

A abertura consiste já no mencionado fato da constante e ampla troca de material entre o sistema orgânico e seu ambiente, ao longo do qual o organismo mantém-se o mesmo não segundo sua substância e sim segundo sua função dinâmica (ou não pela matéria e sim pela forma) A propriedade que define o sistema não é aqui uma disposição das partes (uma estrutura), mas sim um comportamento dinâmico (um processo), sendo consideradas como seus portadores as mais diferentes disposições entre as partes, que não são melhores especificados pela teoria (PV, 83).

Nessa perspectiva, o processo metabólico de entrada e saída de nutrientes, que permite conservar a forma orgânica, pode ser traduzido em uma equação matemática da qual podem ser deduzidas outras propriedades sistêmicas do organismo, como a autorregulação, o crescimento e seu limite, a regeneração, a adaptação e a capacidade de obter objetivos para novas trocas. Jonas, no entanto, não aceita completamente a posição de Bertalanffy. Para ele, a teoria geral dos sistemas representa, no âmbito filosófico, um “refinamento do modelo cartesiano” (PV, 84), pois, ao entender o organismo em sua unidade renovadora com o ambiente, apenas suspende a analogia fornecida pelo abastecimento de combustível a uma máquina, mas não a supera.

Para Jonas, existe um abismo insondável entre um cálculo matemático e certos acontecimentos biológicos de caráter morfológico, como: autointegração espontânea, segregação progressiva, centralização e outros fenômenos estudados pelo vitalismo de Driesch, que são comprovados no experimento do ouriço do mar¹⁰⁴.

¹⁰³ Jonas afirma que quando estava em Ottawa, no Canadá, manteve uma grande amizade com Bertalanffy e sua esposa. Em suas memórias, o autor relata: “Sua mulher e ele 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 [...] estivemos ligados por uma amizade intelectual, especialmente porque não encontrei em Ottawa filósofo algum com que a conversa valesse realmente a pena. Bertalanffy um reconhecido biólogo que defendeu a teoria geral dos sistemas era um homem que possuía uma cultura geral, com fortes interesses filosóficos” (M, 258).

¹⁰⁴ Na última década do século XIX, Hans Driesch tentou comprovar a existência de um princípio vital teleológico (intitulado *entelechia*), por meio de um experimento no qual dividiu ao meio um embrião de ouriço-do-mar que se encontrava numa fase de desenvolvimento composta de duas células (blastômeros, que é a estrutura resultante da divisão do ovo fertilizado durante o desenvolvimento embrionário.). “Observou-se que um blastômero veio a se desenvolver por inteiro, regenerando a parte perdida. Este resultado foi interpretado por H. Driesch como indicador da ação da *entelechia*

Isto é, existem atividades ou processos morfológicos que não podem ser traduzidos em expressões aritméticas, pois as equações matemáticas, sendo teóricas, demonstram apenas uma condição formal, que, caso aconteça, será seguida das consequências, mas não estabelece que tipo de causalidade atua no processo metabolizante. Além disso, a matemática não consegue determinar se o organismo tem ou não condições causais para realizar o sistema metabolizante em questão. Portanto, as equações não são adequadas para descrever o significado morfológico do processo vital.

Desse modo, voltando à questão inicial, sobre a eficácia do conceito de sistema e sua aplicação ao terreno da vida, chega-se à seguinte conclusão: Jonas, em sua biologia filosófica, percebe que a noção de sistemas, de certo modo, pode ser aplicada à vida, desde que os organismos não sejam reduzidos à ideia de sistemas físicos. A principal restrição está na ideia de equilíbrio, que além de não expressar a dinâmica vital, também não descreve sua finalidade interna.

Portanto, para Jonas, o organismo deve ser entendido como um sistema no qual as partes são organizadas por um princípio elevado (o princípio da mediatez) (cf. VIANA, 2016 p. 109). Nessa organização, as partes e a totalidade nunca podem estar separadas, porque, se ocorrer a separação, o sistema sucumbe imediatamente. Ao afirmar que o funcionamento do organismo vivo não pode ser reduzido ao conceito de sistema físico, Jonas está defendendo que o princípio que mantém a unidade das partes em um sistema vivo é mais complexo que outros sistemas, pois o "ser vivo precisa conservar, querer, intencionar o equilíbrio e a harmonia entre as partes se quiser preservar-se da ameaça constante da morte" (VIANA, 2016, p. 109).

A capacidade mínima, de cada organismo, de realizar o metabolismo de cada organismo representa o interesse e a preocupação de conservar sua condição de vivente. Portanto, o metabolismo é o elemento que garante a união das partes e preserva o organismo em permanente troca com o mundo. Assim, o processo do metabolismo representa em si mesmo uma finalidade, ou seja, o metabolismo tem orientação teleológica. A vida, desse modo, pode ser compreendida como um sistema, mas um sistema aberto no qual há uma dinâmica temporal que se organiza constantemente para uma finalidade. Em suma, em sua biologia filosófica, Jonas é

sobre o blastômero, conduzindo-o para uma meta (*telos*), que seria a forma do ouriço em sua completude" (PUTTINI, 2007, p. 455).

criteroso ao aplicar o conceito de sistema aos organismos, estabelecendo o metabolismo como o centro de seu monismo integral.

3.4. A RETOMADA DA TELEOLOGIA

Como apresentado, no tópico anterior, Jonas fundamenta a sua inovadora ontologia sobre alguns conceitos que foram tratados de forma insuficiente pela ciência moderna, como é o caso da teleologia, que foi excluída do âmbito da natureza. Nesse sentido, na estruturação de uma nova ontologia, cujo ponto central é o problema da vida e com ela o problema do corpo, Jonas reconhece a necessidade de fundamentá-la com bases metafísicas.

Para realizar tal tarefa, propõe-se a questão: qual é o princípio que vai nortear seu pensamento? Seria uma metafísica com bases na tradição (Platônica ou Aristotélica) ou seria da sua base de formação heideggeriana? Entretanto, nota-se que Jonas, em sua concepção filosófica, renova e procura discutir os termos metafísicos propriamente ligados a uma categoria imanente ao próprio Ser. De modo que, o princípio fundamental da metafísica jonasiana é norteado pela seguinte ideia: “o Ser, ou natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si” (PR, 136).

Mesmo em uma nova perspectiva, nota-se, no projeto ontológico de Jonas, uma retomada¹⁰⁵ de termos metafísicos. Isso remete, principalmente, à questão da teleologia, pois uma base metafísica depende necessariamente da reflexão sobre as causas finais. O próprio Jonas reconhece que esse é, porém, um assunto dotado de muitas dificuldades e resistências, porque: “Em todas as listas de mandamentos e proibições que o credo científico carrega consigo, não pode deixar de figurar em primeiro lugar a proibição da teleologia, isto é, das causas finais” (PV, 43).

¹⁰⁵O uso do termo ‘retomada metafísica’ visa é para ressaltar que essa base reflexiva é, de certo modo, evitada no ambiente do pensamento racional a partir do período moderno, mais propriamente a partir do século XVII. Ou seja, o cenário moderno abandona questões metafísicas, sobretudo, relacionadas ao Ser, por exemplo, qual o valor do Ser? O Ser vale mais do que o nada? Tanto que Jonas vai encontrar dificuldades na fundamentação da sua biologia filosófica pela rejeição da modernidade a essas questões. Mesmo assim, ele retoma a discussão metafísica, sobretudo, na fundamentação da sua ética para a civilização tecnológica. Seu ponto de partida é a constatação de que na história da humanidade nunca houve a possibilidade do “não ser”, porém, diante da magnitude das ações da técnica moderna esta possibilidade passa a ser real, sendo assim, a ética deve estar fundada metafisicamente, sobretudo priorizando o ser ao invés do não ser (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 40).

Para o filósofo alemão, essa negação é entendida como um “*a priori* da ciência moderna” (PV, 44), pois desde sua inauguração, a simples busca de tais causas foi declarada incompatível com a atitude científica. Portanto, essa postura tem suas origens desde o início do século XVII e, a partir desse período, passou a ter notável espaço no conhecimento científico representando, sobretudo, uma fuga da aceitação ao posicionamento aristotélico referente às 'formas substanciais'. A justificativa, por parte da nascente ciência moderna, para a superação do entendimento aristotélico, estava centrada na ideia de que as causas finais são dispensáveis para a explicação causal, sendo, portanto, ociosa – “além de perigosa, pois ela conduziria à ignorância das verdadeiras causas, refugiando-se em um suposto saber que dispensaria uma pesquisa posterior” (PR, 136). Dessa forma, a teleologia aristotélica se tornou descartável por ser incompatível com a mecânica e cosmologia modernas.

Para Jonas, o fato de a ciência moderna ter abandonado a discussão sobre a teleologia não é justificado por resultados de pesquisas. Foi, contudo, uma saída metodológica que possibilitou reduzir as causas finais ao âmbito antropocêntrico. O objetivo desse artifício foi implantar a perspectiva de um universo sem finalidade, no qual o ser humano se tornasse o único encarregado de (ter e) atribuir fins.

Segundo o autor, um fato concreto que impulsionou a implantação de uma ciência prática, com o propósito de excluir as causas finais do mundo natural, foi o que ele chama de “programa baconiano”, o qual tinha como pressuposto colocar todo o potencial do conhecimento a serviço da superação das misérias e problemas da humanidade, “os quais passam a ocupar o primeiro lugar” (PV, 212).

No livro *The Advancement of Learning* (1605), Bacon apresenta a imagem de uma natureza que está aí para ser usada pelo único ser com dignidade, o ser humano, cujo espírito é criado à imagem de Deus (*cf.* BACON, 1901, p. 98-99). Com base nessa teoria, o homem tem o direito de ser o mestre da natureza e usar o conhecimento como uma ferramenta para exercer poder sobre todas as coisas. Desse modo, Bacon renova¹⁰⁶ a noção de ciência que estava pautada na teoria de

¹⁰⁶ Essa nova forma de conhecimento tem como pretensão utilizar as descobertas obtidas por experimentos da natureza a serviço da humanidade, sempre priorizando o poder humano sobre as outras formas de vida. “Em sua obra *Novum Organum*, Bacon sonha, entre outras coisas, com um paraíso da técnica onde as invenções e as descobertas científicas se efetivam enormemente garantindo ao homem toda felicidade” (SANTOS, 2010, p. 7). A iniciativa baconiana concede à humanidade poderes para atuar sobre a natureza por meio de métodos concretos e sistematizados para execução de experimentos, ou seja, ao invés de contemplação, busca-se a transformação e

Tomás de Aquino. Na qual, havia distinção entre ciências práticas (são apenas valiosas, porque são úteis em vista dos fins a que se destinam) e teóricas (tanto são boas quanto honrosas, pois elas encerram seu bem em si mesmas). É importante observar que Bacon critica esse modelo, sobretudo, no que diz respeito ao seu valor e utilidade. Para o autor, essa forma de ciência "representa apenas a meninice do conhecimento e possui a propriedade típica do menino: pode falar, mas não testemunhar, pois é fecundo em disputas, mas árido em obras" (BACON *apud* PV, 212). Em outras palavras, para Bacon, a ciência antiga era rica em teoria, no entanto, não a utilizava para conceder poder de ação ao ser humano.

Observa-se que, na perspectiva baconiana, uma ciência eficiente é aquela que possibilita resultados práticos, a fim de atender às penúrias do ser humano. Isto é, resulta num poder construído pela humanidade para a humanidade. Dessa forma, o objetivo final da ciência prática de Bacon é o de possibilitar ao homem superar sua miséria natural, dominando e transformando os fenômenos naturais a seu favor. No entanto, para colocar essa teoria em prática, a natureza deve estar livre de qualquer valor ou finalidade imanente a si mesma.

Assim, com o pressuposto de negação das causas finais à natureza, nasce a ciência moderna. De modo que, ao longo do tempo, as determinações finais foram extirpadas da análise dos processos naturais, e do mundo como um todo, restando para a análise as determinações materiais e eficientes (mecânicas) (*cf.* LOPES, 2010, p. 49). Nota-se, nesse cenário, que apenas os seres dotados de subjetividade (consciência) preservam uma finalidade.

De forma geral, a exclusão da finalidade imanente à natureza acarretou, como principal consequência, a ideia "grosseiramente antropocêntrica de um universo feito para proveito do ser humano" (PV, 44). Desse modo, o homem, como medida de todas as coisas, por meio de um modelo mecanicista e com o critério da utilidade,

pretende-se, assim, atingir tudo que for possível para responder aos desejos e às necessidades da espécie humana. Segundo Jonas, Bacon não tinha noção que seu projeto seria a origem do problema da vulnerabilidade da natureza. Sua intenção era entender pela razão a origem e as leis gerais do mundo, pois, por meio dessa interpretação, a humanidade poderia determinar e criar condições naturais a favor de uma vida melhor. No entanto, esse impulso direcionou a uma nova forma de relação entre homem e mundo, pois a natureza perdeu sua dignidade e passou a ser propriedade de uso da espécie humana única a possuir espírito. De acordo com Lilian Fonseca, apesar de o projeto baconiano estar na origem do problema da crise, causada pela dominação e exploração da natureza, "Jonas afirma que isso ocorreu devido à sua apropriação por parte do capitalismo" (FONSECA, 2012, p. 472), isto é, a partir do momento que a exploração e a transformação de matérias-primas constituem um dos fatores que sustentam esse sistema, o projeto baconiano acelera-se de forma considerável.

passa a dar finalidade a tudo. Essa concepção vale lembrar, desde já, está no cerne da atual crise ambiental, causada pela degradação excessiva da natureza. Isso ocorre pela associação entre ideias antropocêntricas e o extremo poder adquirido pelo homem graças à tecnologia.

Diante disso, Jonas, discutindo o assunto das causas finais, apresenta duas possibilidades de teleologia: a imanente e a transcendente. Ele observa que a proibição do regimento científico moderno se refere ao tipo de teleologia imanente. Como demonstra o filósofo:

Em primeiro lugar temos que observar que a máxima se refere à teleologia entendida como um modo causal da própria natureza, e que se aplica à teleologia imanente e não à transcendente, que o criador do sistema natural que está aí talvez tenha exercido uma vez, quando a criou para ser o que é: todo propósito final de sua parte na distribuição inicial da matéria seria perfeitamente compatível com um modo de atuar estritamente mecânico desta matéria, que haveria de realizar a intenção do criador precisamente desta maneira. Com a condição de que se declare que é desconhecido e em princípio inacessível ao conhecimento, que, portanto, não pode ser objeto de pesquisas científicas, o admitir-se um tal propósito final em nada fere o conceito científico do mundo (PV, 44).

Nota-se, nas palavras de Jonas, que o objetivo da ciência foi extirpar a finalidade intrínseca ao ser vivo, ou seja, aquela que parte do próprio organismo. Pois, admitir uma finalidade transcendente ao mundo natural não interfere de forma problemática em pesquisas científicas. Em outras palavras, aceitar que haja um princípio teleológico transcendente, almejado por um criador, inacessível ao conhecimento e, portanto, que não pode ser objeto de estudo científico, não interfere na interpretação científica do mundo. Nesse sentido, a ideia de um arquiteto divino beneficiou a ciência que ficava, assim, livre para pesquisar uma natureza concebida em termos puramente mecânicos e matemáticos. Essa concepção viria, assim, a reforçar a tese de que, a teleologia se relacionaria somente à natureza humana (cf. LOPES, 2010, p. 50).

Jonas defende que uma revolução ontológica deve ser sustentada por uma nova perspectiva sobre as causas finais. Para tanto, deve-se, ao menos, reconhecer a finalidade a partir de uma dinâmica envolvendo a vida como um todo. É necessário incluir os animais e todos os seres vivos, de modo que negar a finalidade para esses, significasse também negar uma finalidade ao homem, já que todos estão envolvidos pelo mesmo fenômeno (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 43). Desse modo, Jonas propõe uma revisão da ideia de natureza, com o desígnio de superar a

ruptura entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo, causada pelo pensamento moderno.

Assim, no capítulo III do Livro *O Princípio Responsabilidade*, Jonas aborda a questão dos '*Fins e sua posição no ser*'. Nessa parte do livro, ele deixa claro que está interessado no conceito de natureza em função da doutrina da finalidade, e não ao contrário, o conceito de finalidade em função da doutrina da natureza. Nesse sentido, a teleologia jonasiana não visa explicar a natureza por meio dos fins, mas interpretá-la com a presença de causas finais imanentes em todos os organismos (cf. PINSART, 2002, p. 102). Seu objetivo é ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo, partindo "daquilo que se revela na manifestação mais aguçada do sujeito até chegar àquilo que se encontra oculto na espessura do Ser¹⁰⁷" (PR, 136).

A partir disso, pode-se afirmar que a tese de Jonas sobre a teleologia contém basicamente dois aspectos: 1) O poder causal dos fins subjetivos se exprime por uma eficiência interna (a autodeterminação do pensamento por ele mesmo) e uma eficiência externa (a ação sobre os corpos); 2) A eficiência dos fins não está relacionada apenas à racionalidade, à reflexão e ao livre arbítrio, então não se limita ao homem (cf. PINSART, 2002, p. 104). É sob a luz dessas questões que Jonas pretende renovar a concepção de teleologia.

Para o autor, é preciso reconhecer que o *status* de fim, que é testemunhado pela subjetividade humana, deve abranger o conceito de natureza como um todo. Porque mesmo que seja por meio da consciência que a subjetividade deixa de ser muda, ela não pode limitar-se ao âmbito racional, ou seja, "a própria matéria - já tem de conter em si um fim, ou algo análogo, sob forma não subjetiva¹⁰⁸" (PR, 136). No entanto, a ciência natural não explica tudo sobre a natureza, isso se comprova na sua incapacidade de dar conta, a partir das suas premissas, do fenômeno da consciência, ou mesmo do caso mais elementar do sentir. Tanto que a subjetividade ainda é, em certo sentido, uma manifestação superficial da natureza - "a ponta visível de um *iceberg* muito maior" (PR, 137).

Diante disso, Jonas propõe uma hipótese (contrária ao dualismo) que admite causas finais, desde o surgimento da vida. Nesse sentido, o autor ressalta que o esforço do organismo para a abertura e realização da sua forma é em si mesmo um

¹⁰⁷ Observa-se, desde já, que todo esse empreendimento é realizado por Jonas em função da fundamentação ontológica da ética.

¹⁰⁸ Para maior entendimento da reflexão de Jonas sobre o tema da matéria e subjetividade, conferir MEC, capítulo II.

fim para o qual a vida se projeta. Assim, o fato empírico da abertura para desenvolver todo o seu potencial, a fim de se tornar tudo o que pode ser, comprova que todos, até mesmo os mais simples organismos, estão a prosseguir os seus próprios fins do seu princípio interior, (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 43).

Jonas reconhece que essas ideias soam estranhas ao modelo científico moderno, o qual não admite, no agir animal, um encadeamento articulado entre as diferentes etapas particulares orientadas para um fim. Por exemplo, na ação de um casal de pássaros, todas as etapas particulares (pôr ovos, chocar, realizar a eclosão do ovo e assim por diante) ocorrem instintivamente por um impulso obscuro. Já em uma ação humana, além de existir o desejo há um agir racional. No caso do andar, por exemplo, a indicação de uma meta é apenas a primeira que ocorre relacionada a um "a fim de" (PR, 120), pois caminha-se em direção de um objetivo. Porém, Jonas defende que no agir animal, sobretudo naqueles dotados de um sistema nervoso central, há uma extraordinária presença de "interesse que impregna o agir voluntário de diversas espécies" (PR, 121).

Para o autor, esse interesse é um dado empírico, pois qualquer observador reconhece o profundo empenho quando um animal persegue seus objetivos, no que diz respeito à alimentação, reprodução, criação dos filhotes, reação em situação de ameaça física e ao modo como se defende. Todos esses movimentos, em diferentes proporções, correspondem a um modo de teleologia que se expressa na intenção de continuar vivendo. Além disso, é importante observar que um ser sem finalidade interna não teria capacidade para qualquer iniciativa própria, de modo que seria engolido pelo mundo exterior e não sobreviria (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 43).

Tal finalidade interna, referida pelo autor, é diferente da finalidade mecânica, porque uma máquina, por exemplo, não segue seus próprios fins, mas aqueles que seu criador ou proprietário designa. Portanto, diferente de um motor, por meio de uma finalidade interior, o organismo pode afirmar-se no ambiente em que vive. É a vontade de continuar vivendo que leva o organismo a metabolizar, isto é, a fazer trocas com o meio em uma dinâmica constante estabelecida entre seu interior e o mundo exterior.

Esse é o primeiro passo da liberdade¹⁰⁹ e representa, desse modo, um tipo de finalidade. Observa-se que Jonas atribui um tipo de querer à natureza, "um querer ir

¹⁰⁹ Observa-se, desde já, que diante da proposta ontológica de Jonas pode aparecer o seguinte questionamento: qual a relação da teleologia com a questão da liberdade? Em resposta, o autor

além de si mesmo, o que explica que a evolução seja um avançar para as formas mais complexas" (COMÍN, 2001, p. 47). Não se trata, contudo, de um querer vinculado a um saber antecipatório ou à ideia de objetivo racional, mas a um anseio que aproveita oportunidades. Esse querer é entendido como orientação para um objetivo, de modo que quando a causalidade encontra a configuração fisicamente favorável, "ela não permanece indiferente diante do seu convite, concedendo-lhe preferência e apressando-se a explorar a oportunidade oferecida" (PR, 140). Nessa perspectiva, a readmissão da teleologia realizada por Jonas consiste em um novo reconhecimento do testemunho original da subjetividade, testemunho que foi negado e rebaixado pelo materialismo.

De acordo com Lopes (2010, p. 67), a retomada da teleologia por Jonas tem o objetivo de apresentar a renovação da própria ontologia do Ser, na qual este deve ser compreendido como uno, como uma totalidade psicofísica, que se desenrola num processo de constante vir-a-ser, em que o "homem aparece como um fim último – mas não necessário – desse processo" (LOPES, 2010, p. 67). Deve-se entender que Jonas reconhece a importância da subjetividade humana, porém retoma a discussão com relação aos fins, na perspectiva de que a existência e a ação dos organismos no mundo parecem igualmente ser regidas por fins. Ou seja, a sua intenção não é diminuir o valor do ser humano, mas reconhecer dignidade à natureza¹¹⁰. Nesse novo modelo interpretativo, o domínio do movimento corpóreo voluntário, tanto no homem quanto no animal (por exemplo, o andar), é um lugar de determinação real, a partir de fins que são realizados objetivamente em graus diferentes de subjetividade.

A partir do que foi apresentado, pode-se concluir que a renovação da teleologia ocupa uma função central no pensamento de Jonas, a saber: pensar uma nova ontologia capaz de superar posições dualistas ou monismos reducionistas, de modo que seja possível a interpretação de um universo psicofísico.

afirma que todo ser vivo tem uma teleologia que pode ser percebida nos diferentes graus da liberdade, ou seja, é na ampliação do conceito de liberdade abrangendo todo o fenômeno da vida que se torna possível admitir fins não somente no mundo psíquico e subjetivo, mas também no mundo objetivo e físico. (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 44).

¹¹⁰ O tema: do lugar do ser humano nos graus de liberdade, será aprofundado na última parte dessa pesquisa.

3.4.1 O antropomorfismo crítico

Jonas destaca que, além do decreto contra a teleologia, há na base da ciência moderna a proibição do antropomorfismo. Além disso, ambas as rejeições estão relacionadas, uma vez que a rejeição de uma explicação sobre a natureza dos fins naturais tem a única razão que seria uma explicação do tipo antropomórfica. Ou seja, no modelo moderno, a finalidade contida na natureza é compreendida como um devaneio antropomórfico. De acordo com Jonas, a origem da oposição ao antropomorfismo encontrou lugar muito antes do aparecimento da ontologia moderna, isto é, no combate da ciência joniana contra todo tipo de personificação mitológica (cf. PV, 46), embora tenha sido com a ascensão da ciência moderna que a experiência interior como modo de compreensão dos fenômenos vitais passou a ser rejeitada de modo mais intenso. A explicação para essa rejeição se deve a um pressuposto ontológico de caráter dualista, que separa interioridade e exterioridade (cf. LOPES, 2017, p. 97).

Assim, sob a perspectiva dualista, o antropomorfismo é desqualificado, porque transpassa a fronteira que separa o mundo exterior da experiência humana interior. Portanto, o que a ciência moderna rejeita, em última análise, é a projeção indevida da autoexperiência humana à natureza. De modo que admitir o antropomorfismo significa contrariar a separação entre interior (*res cogitans*) e externo (*res extensa*). Assim, por meio da “*res extensa*, a realidade exterior foi totalmente desvinculada do mundo interior do pensamento, passando depois a construir um campo autossuficiente para aplicação universal da análise matemática e mecânica” (PV, 45). Desse modo, o estabelecimento da separação entre sujeito e objeto enquanto pertencentes a realidades distintas, fez com que se rejeitasse qualquer tipo de transferência da experiência interior do sujeito para sua interpretação de mundo exterior. Com isso, tanto o antropomorfismo como o zoomorfismo passaram a ser considerados formas de traição à ciência.

De acordo com Jonas, para a ciência moderna, o antropomorfismo, de modo geral, significa uma forma de entender os fenômenos naturais, na qual "se transferem características da experiência interior à interpretação do mundo exterior" (PV, 46). Segundo o autor, a partir do dualismo cartesiano, tratou-se de fazer com que a teoria física se distanciasse do conceito de força por considerá-lo antropomórfico e não verificável pela medição matemática, dessa forma, ocorreu a

desconsideração das forças motrizes, bem como as formas substanciais, isto é, “depois da explicação final, também foi para o lixo a explicação causal” (PV, 47). Em outros termos, a ciência moderna passa a aceitar como correta a mera descrição da realidade a partir da atribuição de valores quantitativos relacionados às posições e mudanças de posição no contínuo extenso, considerando tais valores como se fossem as próprias entidades, isso porque tais valores poderiam ser descritos em linguagem matemática. Eis o que aparece como a regra central da chamada “ontologia da morte”¹¹¹, que tornou conhecível apenas o inerte e fez deste o modelo de explicação do vivo. Assim, banem-se as forças motrizes, bem como as formas substanciais em favor do banimento do antropomorfismo.

Na orientação de uma revolução ontológica, a filosofia biológica de Jonas propõe uma reabilitação epistemológica do antropomorfismo em um sentido crítico. Isto é, os dados antropomórficos devem ser entendidos como uma forma de conhecimento do vivente a partir da experiência corporal do ser humano. Assim, a autoexperiência de vida humana, em graus diferenciados de percepção, passa a ser comum a todos os organismos, mesmo nos mais básicos (cf. URZÚA, 2015, p. 123) e serve, assim, de acesso a suas realidades.

Na perspectiva do antropomorfismo crítico de Jonas, a autoexperiência da vida humana, que possibilita o ato cognitivo da vida, consiste naquilo que é comum a todos os organismos, mesmo os mais elementares (cf. PhL, 39-40). Para o autor, se for tomado como ponto de partida a realidade que é dada aos homens pela experiência com o próprio corpo no mundo, então, talvez seja verdade que o ser humano é a medida de todas as coisas: não em virtude da legislação promulgada por sua razão, certamente, mas em virtude do paradigma de sua totalidade psicofísica, “que representa o máximo de completude ontológica que conhecemos” (PhL, 42). É porque está no auge da história evolutiva e cumulativa da liberdade (ou seja, por conter em si, os demais âmbitos: metabolismo, sensação, percepção e mobilidade) que o ser humano pode conhecer, a partir de si, os demais organismos.

¹¹¹ “Compreender cientificamente a vida significa acomodá-la conceitualmente àquilo que não é vida. Quando plenamente alcançado, isto resultaria no desaparecimento da vida, no exato momento em que todos os seus fenômenos externos tivessem sido explicados – não fosse a circunstância de a própria empresa científica sere la própria um ato de vida, e o estudioso um ser vivo, por isso impedido pela experiência original da vida de se esquecer que aí ainda se encontra ‘algo inteiramente diferente’” (PV, 112).

É importante destacar que Jonas não pensou um antropomorfismo excessivo e descontrolado a ponto de estender todas as experiências vividas pelo homem a todas as outras formas de vida. Pelo contrário, o que o autor pretende é uma nova leitura ontológica do papel do ser humano e do seu próprio corpo vivo como um testemunho exemplar da totalidade viva. Nesse sentido, ele propõe um antropomorfismo elaborado a partir da ontologia do corpo vivo e não construído a partir do legislador da razão, em outras palavras, um antropomorfismo transcendental que reconheça a interioridade em todas as formas de vida, mas reconhecendo os graus de liberdade em cada estágio de evolução dos seres vivos (cf. ÚRZUA, 2015, p. 229).

Para Jonas, não se pode negar a experiência do corpo humano e seu pertencimento ontológico à mesma realidade dos outros corpos vivos da natureza. Esse testemunho deve ser recuperado como um atestado privilegiado que nos mostra que não há ruptura metafísica com os outros seres vivos e o mundo. Para o autor, corpo vivo, em seu imediatismo simultâneo de interioridade e exterioridade, se constrói de modo que seu testemunho apresenta sensações que são comuns em todas as formas de vida, por exemplo, o sentimento de satisfação de estar alimentado.

Portanto, em seu projeto ontológico, Jonas percebe que a vida abre o significado para a relação entre as diferentes sensações, mas em cada grau de liberdade podem ser encontrados elementos comuns presentes em um ser menos complexo até o nível mais elevado da escala ascendente de liberdade¹¹².

3.4.2 Deus não é um matemático

Ao propor uma revolução ontológica na compreensão da vida, Jonas, no artigo *Ist GoJ ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoff wechels*, de 1951 (em inglês, *Is God a Mathematician*, sem o subtítulo)¹¹³, discute a seguinte ideia: Deus como criador do universo pode ser considerado um puro matemático? O autor inicia analisando a perspectiva do astrônomo Sir James Jeans, o qual afirma: “o arquiteto do universo se apresenta como um matemático puro” (cf. PV, 89). Jonas ressalta

¹¹² Para maior entendimento sobre a ideia de antropomorfismo crítico, cf. Wendell Evangelista Soares. *Hans Jonas e a diferença antropológica*, 2017, capítulo IV.

¹¹³ Nesse trabalho usamos a versão em língua portuguesa: capítulo 5 do PV, p. 86-122, intitulado “Deus é um matemático? – Sobre o sentido do metabolismo”.

que essa ideia é histórica, ou seja, tem sua origem na Grécia¹¹⁴ e se intensifica com a ciência moderna.

Jonas observa que, para discutir essa afirmação, deve-se considerar que o “arquiteto criador do universo é também o criador da ameba, a qual, mesmo sendo pequena, apresenta relevância ontológica” (PV, 88), pois, ao ser uma criatura, ela faz parte da criação universal, de modo que seu testemunho deve ser considerado. Nesse aspecto, é notável que Jonas ressalta o papel do organismo vivo, de modo que sua existência torna-se um problema para aceitar a ideia de um Deus como puro matemático.

Para responder à questão: Deus é um puro matemático? Jonas sugere analisar a criação na hipotética perspectiva de um Deus matemático (PV, 96). Isto é, o que veria um puro Deus-matemático quando observasse o organismo? Para o autor, no âmbito físico, Deus veria certamente todas as características físicas do organismo: sua extensão submetida a todas as leis matemáticas e físico-químicas, ao espaço e ao tempo. Mas, no âmbito da continuidade evolutiva do fenômeno da vida, um puro Deus-matemático não poderia compreender a vida totalmente, uma vez que esse processo foge do determinismo do cálculo. Jonas está se referindo ao complexo processo do metabolismo:

Refiro-me ao metabolismo, à sua troca de matéria com o ambiente. 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 – ao passo que este todo mantém sua identidade própria, a forma viva, justamente pela passagem de matéria estranha por seu sistema especial. Ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste como um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria (PV, 98).

A partir dessa perspectiva, Jonas afirma que é complicado entender a vida apenas com uma análise matemática, pois o organismo se renova constantemente. Desse modo, o corpo vivo, em contato com a natureza, apresenta-se constantemente como uma “surpresa ontológica” (PV, 101). Isto é, as condições terrenas trazem a possibilidade de o organismo ser uma estrutura nova e unificada pelo próprio organismo, como explica o autor:

¹¹⁴ O autor apresenta um tópico sobre como essa ideia de Deus como matemático se desenvolveu no pensamento antigo e moderno (cf. PV, p. 89-97).

A integridade é aqui autointegrativa em realização ativa: forma não é o resultado, mas sim causa das acumulações materiais de que ela consiste em momentos sucessivos. Unidade é aqui auto-unitiva por meio da multiplicidade que se transforma. Mesmidade, enquanto dura, é permanente autorrenovação por meio de processo, sustentada no fluxo do sempre outro. É só esta autointegração ativa da vida que nos fornece o conceito ontológico de indivíduo (PV, 101).

Ao propor uma revolução ontológica, Jonas destaca que a integridade do corpo, por representar um testemunho, escapa de pressupostos puramente matemáticos. Além disso, o autor afirma que é somente com a vida que se pode entender um real sentido da diferença entre matéria e forma, já que a forma apresenta maior autonomia em relação à matéria¹¹⁵, pois na atividade metabólica, é o metabolismo que precisa “escolher” o que será aproveitado ou não. Jonas também lembra que a forma nunca pode ser compreendida como tendo uma existência separada da matéria em um corpo vivo (cf. VIANA, 2016, p. 119).

No entanto, Jonas ressalta que a independência da forma se explica pelo fato de que o organismo não possui a substância material por definitivo. Ele realiza uma troca constante de matéria com o meio ambiente sem jamais deixar de ser ele mesmo. Como afirma o autor: “a sucessão dos estados de matéria que em cada momento constituem a forma viva, são fases transitórias do processo da forma que se autoconstitui” (PV, 103). A identidade orgânica não constitui, portanto, uma coincidência necessária entre a forma viva e esta matéria. Ainda mais, a forma é composta por esta matéria num certo momento, mas não é idêntica a ela em todos os momentos.

Assim, afirmar uma identidade necessária, tipo $A=A$, entre a forma viva e esta matéria no organismo, seria contradizer o fenômeno do metabolismo e negar à vida uma identidade interior capaz de ultrapassar a identidade exterior do substrato que muda a cada momento: “o organismo tem uma identidade interior, garantida pela forma substancial que faz um ser vivo ser ele mesmo, apesar de mudar constantemente seus materiais constituintes” (VIANA, 2016, p. 108).

É importante destacar que não é fundamental apenas a forma para a identidade do organismo, mas também a necessidade de troca de matéria com o meio ambiente, conforme veremos com o conceito de liberdade dialética. O organismo é incompleto e traz em si uma tendência e um desejo de completude,

¹¹⁵ A relação entre autonomia e dependência da forma sobre a matéria será aprofundada no tópico: 4.2.1. *Liberdade, independência e autonomia*.

desejo/necessidade que é satisfeita na troca de matéria com o meio. Assim, a identidade constitui uma constante tarefa a ser realizada pelo metabolismo, que conserva o organismo no ser e o afasta do não-ser, fazendo da vida uma luta na qual o sucesso não está garantido (*cf.* VIANA, 2016, p. 109).

Em sua proposta de revolução ontológica, Jonas salienta que os elementos que compõem o processo de troca entre o metabolismo e a matéria não cabem em uma descrição puramente matemática (PV, 111). Exteriormente, isto é, em sua organização, podem-se apresentar como um processo mecânico, no entanto, em seu processo interior, existem elementos que não podem ser descritos em uma linguagem puramente matemática. De modo que “compreender cientificamente a vida significa acomodá-la conceitualmente naquilo que não é vida” (PV, 112). Nesse sentido, Jonas descreve:

O que não haveria de acontecer com o Deus matemático: se atribuirmos a ele a plena posse daquilo que é visado por um ideal reducionista da ciência humana, isto é, a análise absoluta, mas lhe negamos, como puro intelecto, a experiência orgânica, ou seja, corporal, então a multiplicidade extensa haveria de fornecer-lhe todos os dados para sua explicação, mas a vida mesmo não se torna visível (PV, 112).

Nota-se que, na proposta de uma nova ontologia, Jonas parte da hipótese que o metabolismo não se reduz a funções matemático-físico-químicas. Segundo o autor, o metabolismo inaugura, na natureza, a entrada do espírito, caracterizado pela autodeterminação (liberdade) que, no metabolismo, se dá na escolha do material ingerido. O organismo “escolhe” o que aproveitará na digestão do alimento e “rejeita” o que não lhe servirá. Essa “escolha” não é determinada *a priori* por nenhuma lei mecânica, física ou química. Ninguém pode predeterminar o que o organismo reterá ou rejeitará no processo metabólico, o que manifesta certa “independência” da forma (princípio vital) em relação à matéria do organismo (*cf.* VIANA, 2016, p. 114).

Portanto, é a partir da ideia de que o processo do metabolismo não pode ser descrito em termos matemáticos, que Jonas propõe, em sua revolução ontológica, um distanciamento da noção de um Deus (arquiteto) puramente matemático, isto é:

[...] a partir do testemunho imanente de sua criação concluo que o criador deve ser diferente daquilo que o metafísico Jeans entende – na mesma medida em que a criação, isto é, tudo quanto existe, é diferente daquilo que o físico matemático Jeans imagina. Por isso nossa resposta final à

pergunta: “Deus é um matemático?” – ou seja, ele é essencial e simplesmente um matemático, mesmo apenas com referência ao universo material – é um decidido “não” (PV, 117).

Nota-se que ao levantar a hipótese de uma revolução ontológica, Jonas, além de chamar atenção para a importância de retomar a noção de teleologia, bem como a noção de antropomorfismo crítico, também ressalta a importância de rever a ideia de um criador como um puro matemático, pois o testemunho do corpo vivo mostra que essa noção é inadequada.

Para Jonas, Deus não pode ser um matemático pelo simples fato de que a vida dá testemunho, portanto, de que a matemática não é capaz de compreender a integralidade dos organismos, algo que só seria possível por “alguém” que também fizesse parte do reino do vivo. Para o autor, o observador da vida tem que estar preparado através da vida, em outras palavras, dele se exige o ser orgânico com sua experiência própria, para que esteja em condições de deduzir aquela ‘consequência’ que de fato ele tira continuamente e esta é a “vantagem tão teimosamente negada ou caluniada, da história da teoria do conhecimento – a vantagem de termos um corpo ou sermos um corpo” (PV, 105). Ao reabilitar o antropomorfismo (conforme vimos no item anterior), Jonas acaba por criar uma espécie de critério segundo o qual só um ser vivo poderia conhecer outro ser vivo, o que negaria a ideia de que um Deus, sendo ele criador da vida, pudesse ser apenas um matemático. Por isso, “nós estamos preparados por aquilo que somos” (PV, 105). A vida, em sua autoafirmação dá testemunho da teleologia e, sobretudo, de sua interioridade (liberdade), de tal forma que Jonas chega a afirmar: “não existe organismo sem teleologia; não existe teleologia sem interioridade; e a vida só pode ser conhecida pela vida” (PV, 115).

4. A LIBERDADE NO ÂMBITO DO SER

Ao fundamentar sua biologia filosófica, nos diversos textos reunidos na obra *The Phenomenon of Life*, Jonas enfatiza que o conceito de liberdade¹¹⁶ é de extrema importância para uma ontologia da vida, razão pela qual esse conceito tem um papel central também nessa obra. Em outras palavras, uma nova perspectiva do conceito de liberdade torna-se prioridade para o entendimento da vida e da realidade como um todo, principalmente, no que tange à superação da ontologia da morte.

A relevância do conceito de liberdade é confirmada claramente nas próprias palavras de Jonas em algumas de suas *Cartas Formativas (Lehrbriefe)*, que ele enviou para sua esposa enquanto estava servindo como soldado durante a Segunda Guerra. Em uma dessas cartas, escreve: “o conceito de liberdade pode servir como fio condutor para interpretação do que chamamos de vida [...]” (PSD, 20). Nesse trecho, verifica-se que a liberdade tem, portanto, um caráter ontológico, fundamental da vida como tal. No mesmo texto, encontra-se outra justificativa citada pelo filósofo: “o conceito de liberdade tem aqui seu lugar desde o princípio e necessitamos dele para a descrição ontológica de sua dinâmica mais elementar” (PSD, 20).

Nessa perspectiva, Jonas tem como objetivo ampliar a noção de liberdade, ou seja, ele percebe que é fundamental e emergencial compreender que a “liberdade metabólica da forma viva em relação à matéria” (PSD, 20) deve ser reconhecida no primeiro estágio do espírito, que alcançaria na consciência sua mais completa expressão.

Essa novidade está na base da revolução ontológica de Jonas, de modo que sua biologia filosófica teria como principal tarefa “acompanhar o desenvolvimento

¹¹⁶ Spinelli (2002, p. 4) parte da seguinte questão: por que Jonas decidiu escolher o tema da liberdade? Como resposta apresenta três motivos: Em primeiro lugar, o problema da liberdade humana sempre foi e será crucial para Jonas. Isso é verdade desde o início de seus esforços de reflexão filosófica, para ser exato de seus primeiros trabalhos, dedicado ao *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. Além disso, podem ser facilmente encontrados, ao longo da produção de Jonas, a temática da liberdade, por exemplo, pela escolha significativa do título alemão de um dos seus escritos mais interessantes: *Organismus und Freiheit*. Em segundo lugar, pode-se supor que a escolha de Jonas foi uma reação e uma posição em relação à ampla discussão sobre o problema do “livre arbítrio”, bem documentado em livros e artigos publicados entre o final dos anos 50 e os no final da década de 1960, por membros influentes da comunidade filosófica de língua inglesa (especialmente nos Estados Unidos). Para aqueles que seguem as estatísticas, eu sugiro verificar a longa lista de trabalhos dedicados ao tema do livre arbítrio durante esse período. Terceiro, o problema da liberdade - um enigma moral típico - e questões relacionadas às suas raízes históricas adaptou-se, mais especificamente, para a nova direção assumida pela filosofia de Jonas, assim que ele começou a refletir sobre os enormes riscos da era tecnológica e sobre os novos “deveres” dos seres humanos resultantes da nossa atitude de enfrentando o “Prometeu desacorrentado” (SPINELLI, p. 4-5).

deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico” (PV, 107). Nota-se, assim, que no projeto ontológico jonasiano, um novo entendimento do conceito de liberdade é uma hipótese para que o corpo vivo, desde a forma mais elementar de metabolismo, seja evidenciado, e, com isso, a vida seja integralmente compreendida. Em outros termos, a ampliação do conceito de liberdade, nos diferentes estágios dos corpos vivos, é um elemento fundamental para uma ontologia da vida.

No objetivo de ampliar a compreensão sobre a liberdade, Jonas, em seu texto *Evolution und Freiheit* (1983-4)¹¹⁷ (*Evolução e Liberdade*) apresenta a ideia de que na tradição Ocidental, por meio de concepções antropocêntricas e reducionistas, o mundo orgânico foi privado de todos os conceitos ligados à interioridade, e, por conseguinte, a liberdade ficou restringida apenas à humanidade, essa situação se agrava, sobretudo, depois de Descartes. Com isso, a parte mais afetada foi a esfera do mundo extra-humano, como explica o filósofo:

Nossa tradição filosófica ocidental, o olhar exclusivamente fixo sobre o ser humano, tem o costume de lhe atribuir como uma distinção única uma grande parte do que em realidade tem sua raiz na existência orgânica enquanto tal: ao fazê-lo, ela priva a compreensão do mundo orgânico dos conhecimentos que a percepção que ele tem de si mesmo põe à disposição do homem. De seu lado, a biologia científica, ligada por suas regras às realidades físicas exteriores, somente pode ignorar a dimensão da interioridade inerente à vida: ela deixa assim essa vida, plenamente explicada sob o ângulo material, mais enigmática do que ela estava antes de toda explicação. Esses dois pontos de vista, fixados desde Descartes em sua separação artificial, permanecem complementares um ao outro e se reforçam mutuamente – às custas de seu objeto respectivo, um e outro literalmente reduzidos assim à “porção congruente”: a compreensão do humano não sofre menos com essa separação que a compreensão da vida extra-humana (PSD, 17).

Diante disso, Jonas busca resolver a contradição criada pela biologia científica reinterpretando filosoficamente seus resultados obtidos em pesquisas que priorizam a dimensão do mundo exterior (*res extensa*). Sobre essa tarefa, o autor se posiciona de forma otimista, afirmando que uma leitura filosófica renovada do texto biológico pode reconhecer a dimensão interior ao mundo orgânico e restituir, assim,

¹¹⁷ Foi utilizada a versão espanhola desse texto: JONAS, Hans. **Pensar Sobre Dios y outros ensayos**. 2. ed. Tradução: Angela Ackermann. Herder. Espãna. 2012.

a unidade psicofísica que se perdeu desde Descartes, "em razão do divórcio entre o mental e o material" (PSD, 18).

É importante ressaltar que a releitura filosófica da biologia científica, proposta por Jonas, não tem a intenção de inferiorizar a humanidade, pelo contrário, uma nova abordagem do orgânico pode auxiliar na própria compreensão da humanidade que enfrenta uma crise de sentido¹¹⁸. Dessa forma, a intenção do autor é enriquecer o entendimento do próprio homem, situando-o em uma escala de evolução, na qual ele desempenha um papel fundamental.

Essa tarefa exige uma reconfiguração da imagem humana diante da realidade, por isso, Jonas defende que:

as grandes contradições que o ser humano descobre nele mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relação e isolamento, criatividade e mortalidade têm já sua prefiguração em germe nas formas mais primitivas da vida, cada uma oscilando perigosamente entre ser e não-ser, e portando já em si um horizonte interno de transcendência (PSD, 18).

Nesses termos, o homem deixa de ser estrangeiro no mundo, ou seja, o isolamento e o abismo, que fazem do homem um ente não relacionado com o natural, são superados por uma nova perspectiva, a qual busca entender a vida por meio de um processo evolutivo. De acordo com o filósofo alemão, esse processo se estrutura por meio de uma ordem ascendente desde as faculdades e as funções orgânicas: "metabolismo, movimento e desejo, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito" (PSD, 18). Nesse esquema, já no metabolismo há um resquício contínuo de liberdade e de perigo, que culmina no homem, o qual, talvez, ganhe uma nova compreensão de sua unicidade, desde que ele deixe de se considerar como metafisicamente separado.

Assim, se a análise de Jonas, a respeito da tradição filosófica do conceito de liberdade, explicitou a sua compreensão a partir do âmbito do *agir* (política, moral, ética e religião), a sua proposta de uma nova ontologia também passou a exigir uma nova compreensão do conceito de liberdade, para articulá-la ao âmbito do ser, mais

¹¹⁸ É notável que a sociedade atual atravessa uma grande crise de sentido. Tal situação é constatada pelo aumento alarmante de doenças, como depressão, que traz números preocupantes. "Nas atuais sociedades materialistas, frequentemente é o dinheiro e as coisas materiais que dão uma espécie de sentido: eu sou alguém por que ganho bastante" (POLETTI, 2008, p. 13)

propriamente, para encontrá-la como um dado presente mesmo nos organismos mais primitivos.

Dessa forma, a própria ideia de liberdade deverá ser pensada a partir de uma nova perspectiva, precisamente porque ela passa a não excluir um dos seus pares opostos tradicionais, ou seja, a ideia de necessidade. Isso significa que, no âmbito do ser vivo, a liberdade deve ser pensada como liberdade necessária e, mais precisamente, como liberdade dialética, o que exige, conforme a nossa tese, uma revisão de dois conceitos fundamentais que se articulam em torno dessa “dialética”: o princípio de mediatez, em sua relação com o de interioridade.

Para entender o que é liberdade dialética em Hans Jonas, é necessário compreender a relação que cada organismo vivo estabelece com o meio; uma relação que tanto é um ato de liberdade (no sentido exterior) quanto um ato de aprofundamento e enriquecimento de sua liberdade (em sentido interior). Eis o foco central do nosso trabalho que será desenvolvido nas páginas seguintes.

4.1. INTERIORIDADE: *A liberdade como princípio de unicidade da vida*

Como vimos, inserido em um cenário hostil de guerra, Jonas estuda as teorias evolucionistas, sobretudo a darwinista. Então, percebe que a vida precisa ser entendida como um fenômeno norteado por uma unicidade, isto é, o autor observa que mesmo existindo faculdades diferentes no mundo orgânico, há um elo que torna uma categoria dependente da outra. Além disso, qualquer tipo de isolamento ou superioridade causa distorções na compreensão da vida. Esse elo que norteia a unicidade da vida é a liberdade, justificando, assim, o fato desse conceito ser fundamental em seu projeto ontológico.

Nesse sentido, o objetivo da biologia filosófica de Jonas é delinear que existe um encadeamento de camadas na esfera da vida. A novidade, com isso, é o reconhecimento de uma ligação que perpassa toda a sequência das formas mais básicas até as mais complexas. Nessa dinâmica, o conceito de liberdade, amplamente ligado ao mundo orgânico, assume papel fundamental.

A ideia de que o conceito de liberdade não se limite ao nível da consciência, além disso, como um elemento fundamental que está presente nos diversos graus evolutivos da vida, soa certamente estranho. No entanto, é exatamente neste ponto que se concentram os esforços de Jonas em fundamentar uma ontologia da vida, ou

fundamentar a chamada revolução ontológica. Se a liberdade sempre esteve na esfera da escolha, Jonas é categórico afirmando que "o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida" (PSD, 19). Nesse sentido, o metabolismo seria a primeira manifestação de liberdade, abrindo, desse modo, uma sequência que perpassa por todas as formas de seres vivos.

A hipótese apresentada por Jonas é a de que desde os organismos mais arcaicos existe um princípio que diferencia o vivo do não vivo, sendo esse princípio a liberdade. Portanto, em sua perspectiva ontológica, desde as reações mais obscuras da substância orgânica à origem do cosmos, surge, pela primeira vez, dentro da extensão do universo físico, "o clarão de um princípio da liberdade – estranho aos sóis, aos planetas e aos átomos" (PSD, 19). Assim, entendido amplamente, o conceito de liberdade deixa de ser um elemento completamente mental (tido como a capacidade agir conforme a razão, ou seja, de fazer escolhas e tornar-se responsável por elas) e passa a representar uma característica fundamental do ser vivo. É por fazer parte de todas as classes da vida que este conceito ganha notoriedade na filosofia jonasiana, ou seja, a liberdade adquire caráter ontológico e passa a representar o modo geral de ser dos organismos vivos, como observa o autor:

Liberdade tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos organismos. Se trata de um conceito ontológico que em primeiro momento pode apenas referir-se a fatos meramente corporais (PSD, 19).

Nota-se que, ao compreender o conceito de liberdade como um modo de existir objetivamente de todo organismo, Jonas coloca essa categoria como base ontológica, ou seja, para compreender as formas mais complexas de vida, é necessário fundamentar a presença de liberdade desde as bases elementares do próprio ser e não, como tinha sido na tradição, apenas no âmbito do agir. É esse o caminho correto para uma pesquisa obter o entendimento amplo e eficaz da vida. Isso se justifica no fato de que, na dinâmica do ser vivente, as formas mais primitivas estabelecem a antecipação dos elementos mais complexos que permanecem ligados às formas básicas.

Jonas ainda complementa destacando que a partir da constatação óbvia de que os animais sentem, sofrem, lutam pela própria existência, torna-se inegável a existência de um caráter interior nos modos que compõem o mundo natural. Em outras palavras, recusar a existência de um certo ímpeto de escolha entre ser e não ser em todos os seres animados é um erro. Para o autor, o que deve prevalecer nessa análise é a ideia de que todos os seres vivos são movidos pelo desejo de garantir sua continuidade e, mesmo que de formas distintas, cada um com suas características, uns com maior capacidade de perceber e produzir várias coisas ao mesmo tempo, outros, com menor capacidade de afetar o mundo externo, o que têm em comum, do ponto de vista ontológico, é que todos buscam a continuidade da vida.

De acordo com Jonas, admitir a liberdade como elemento básico da unicidade da vida é fundamental para a revolução ontológica, sobretudo para estruturar com eficiência uma hierarquia de autoafirmação e atividade entre os diferentes indivíduos. Nota-se que, ao pensar a liberdade como elemento básico de todo ser vivo, Jonas a compreende relacionada ao potencial que o corpo dispõe para existir, o que implica as capacidades de sentir, realizar, perceber, resistir, sofrer. Isso significa aceitar que a liberdade, em diferentes graus, é um atributo de todos os seres vivos, de modo que, na existência de um organismo, quanto maior for a organização corporal e a complexidade da sua percepção, maior será seu grau de liberdade para interagir com os outros corpos presentes no mundo. Dessa forma, a liberdade confirma-se como um elo que acompanha as estruturas da vida do primeiro organismo unicelular até as formas mais subjetivas.

Portanto, a liberdade, por representar a primeira condição de auto-organização da matéria em direção à vida, faria parte e formaria a intimidade do ser, ou seja, a sua interioridade. Tanto que, de acordo com o filósofo alemão, indiferente da origem da vida do organismo, esse conceito "já possui de antemão seu lugar reservado" (PV, 14). Nessa perspectiva, o autor observa que a liberdade, em seu caráter descritivo, pode trazer uma nova interpretação do ser vivo. Além disso, se entendida como um princípio contínuo, formado por uma sequência de liberdades mais rica sobre liberdades mais simples: "o todo da evolução pode ser interpretado de uma maneira conveniente" (PV, 107).

Em suma, Jonas propõe uma releitura filosófica das descobertas da biologia científica, apontando que o conceito de liberdade deve estar presente desde o limiar

do metabolismo, perpassando todas as esferas do mundo vivo. Ou seja, sua proposta é uma interpretação filosófica que objetiva acompanhar o desenvolvimento da evolução partindo do primeiro clarão de liberdade até os graus de liberdade mais elevados.

4.1.1. **Metabolismo versus combustão**

Ao configurar uma nova interpretação do fenômeno da vida (para promover a sua revolução ontológica) Jonas percebe que o modelo moderno,¹¹⁹ a partir das ideias de Copérnico, foi acrescentando teorias e noções mecanicistas no que tange à compreensão do mundo, de forma que toda natureza passa a ser entendida como uma máquina. Jonas, por meio do monismo integral, pretende superar essa interpretação que, ao deixar de lado a escala diversificada de interioridade existente em todo organismo é, em sua perspectiva, reducionista. Isso ocorre, sobretudo, por não perceber as diferenças que existem entre o metabolismo e um aparelho mecânico. É importante ressaltar que a partir da modernidade, do mesmo modo que é muito comum compreender um corpo e suas funcionalidades como se fossem engrenagens de uma máquina, também é comum a construção de máquinas que imitam funções de corpos vivos.

De acordo com Jonas, a analogia entre um corpo vivo e uma máquina (e vice-versa), desde a teoria cartesiana dos autômatos, foi sendo refinada constantemente. O autor observa que o uso dessa analogia ganhou forças no século XVIII com a criação de um regulador para a máquina a vapor, feita por James Watt (1782), cuja intenção era manter a máquina funcionando e assim produzir força mecânica para a indústria (*cf.* PV, 132). Contudo, no século XX, mais especificamente em 1948, com o surgimento da cibernética, esta relação foi fortalecida, de forma que a tecnologia moderna, além de produzir força mecânica, passou a criar mecanismos que cada

¹¹⁹ Jonas apresenta a fundamentação e as consequências da forma moderna de entender o mundo em seu texto "*De Copérnico a Newton: O começo da concepção moderna do mundo*" (aqui foi consultada a versão espanhola do texto: JONAS, Hans. *Pensar Sobre Dios y outros ensayos*. 2. ed. Tradução, Angela Ackermann. Herder, 2012). Nesse texto, Jonas explica as três principais consequências da revolução copernicana: primeira: a homogeneidade da natureza em todo o cosmos; segunda: a eliminação de uma arquitetura sólida do cosmos que poderia explicar a ordem de seus movimentos; terceira: a provável infinitude do cosmos, a partir dessa ideia, se enfraquece a noção 'ser um todo ou 'um cosmos' no sentido tradicional.

vez mais se assemelham a capacidades exercidas pela percepção humana, por exemplo, controles remotos.

A construção de mecanismos e controles que imitam ações e decisões humanas evoluiu de forma avassaladora, tanto que esses mecanismos, a partir de novas técnicas de comunicação interna às próprias máquinas e de um movimento próprio, atingiram todas as esferas ligadas à realidade do ser humano. Essa nova característica pode ser exemplificada na programação de máquinas, como secretárias eletrônicas, que substituem a ação humana. Jonas observa que o cenário cibernético concretizou diversas novidades em relação ao modelo mecânico cartesiano (representante clássico da concepção mecanicista).

Descartes limitava-se a falar da "máquina corpo", de modo que não aplicava conceitos mecânicos à esfera do espírito. No entanto, com a cibernética, pela primeira vez, é apresentado um modelo mecanicista que poderia ser aplicado igualmente aos fenômenos materiais e espirituais, isto é, "um sistema, não apenas de equivalência, mas também de identidade" (PV, 134). Portanto, para Jonas, a cibernética representa o ápice da analogia entre máquinas e corpos vivos (e vice-versa).

Diante da ótica utópica do progresso¹²⁰, a cibernética como processo de unificação entre corpo vivo e máquina parece inofensivo, porém, Jonas alerta que,

¹²⁰Em sua obra *O Princípio Responsabilidade*, Jonas teoriza uma forte crítica ao caráter utópico da técnica moderna. De acordo com ele, a partir do momento em que a técnica moderna evolui massivamente por meio do impulso da ciência, ela contrai o poder de representar toda a ambição e a vontade humana. Com essa nova representatividade, a técnica moderna adquire sua dimensão utópica que é fortemente criticada por Jonas. Essa nova dimensão da técnica é vista por ele como um motor motivador da incansável busca pelos avanços tecnológicos. Tais avanços buscam objetivos que não estão mais relacionados apenas às necessidades humanas; eles buscam somente fabricar instrumentos motivados pela utopia de melhoramento indefinido da vida. Com esse impulso utópico, todas as questões ligadas à responsabilidade, preceitos morais e éticos, que deveriam ser orientadores do processo tecnológico, são deixadas de lado. Justamente por isso, para o autor, essa nova dimensão utópica do poder tecnológico carrega grandes riscos, principalmente pela falta de reflexão e sabedoria referentes às escolhas e às consequências futuras, ou seja, as escolhas do homem contemporâneo não são concatenadas com seus efeitos, sobretudo no longo prazo. A esse respeito, Jonas afirma que "a escala inelutavelmente utópica da moderna tecnologia leva a que se reduza constantemente a saudável distância entre objetivos quotidianos e últimos, entre as ocasiões em que podemos utilizar o bom senso ordinário e aquelas que requerem uma sabedoria iluminada" (PR, 63). O autor quer demonstrar que diante da força inegável do caráter utópico que acompanha a tecnologia, a humanidade rende-se a ela, pois lhe falta sabedoria para distinguir sobre o sentido real das suas ações, ou seja, os fatos acontecem tão automaticamente que não há tempo para refletir sobre qual rumo tomar. Em outras palavras, as escolhas humanas são ditadas pelo movimento veloz das inovações tecnológicas, que se apoiam no ideal utópico de melhoramento da vida humana.

diante de uma reflexão filosófica, esta nova dinâmica pode apresentar diversos problemas, sobretudo relacionados à questão dos fins (teleologia). Nesse sentido, o autor nota que inventar máquinas que substituam ações humanas, com a ideia de que elas são capazes de ter percepção, sentimentos, reações e recordações, pode salientar a confusão entre o metabolismo de um organismo com o processo de combustão de um motor. Isso ocorre porque, se máquinas são criadas assemelhando-se às ações humanas, da mesma forma metabolismos e "até sociedades passam a ser compreendidas como sistemas mecânicos" (PV, 134).

Há, no entanto, diferenças decisivas entre uma máquina usando seu combustível e o metabolizar de um organismo, de modo que qualquer analogia representa uma interpretação reducionista e inadequada. O organismo tem uma dinâmica própria, pois a troca de matéria com o ambiente não é uma atividade periférica de um núcleo persistente: "é a maneira total da continuidade (autocontinuidade) do próprio sujeito da vida" (PV, 98). Não perceber a importância do metabolismo dentro do sistema vivo representa um erro.

Jonas (PV, 98) observa que no processo de combustão de uma máquina que usa combustível não ocorre alterações na identidade do motor, ou seja, seu suplemento e sua identidade física são realidades claramente separadas. Nesse processo, a máquina, ao queimar o combustível, mantém sua identidade inerte, mesmo que ocorra falta do suplemento, ela simplesmente para, mas voltará com sua prática no momento que for abastecida. Nota-se que as únicas mudanças que ocorrem dentro da própria máquina são decorrentes do uso e desgaste normal. Esse desgaste é o indesejado efeito colateral que, pelo menos em teoria, pode ser eliminado sem alterar a função da máquina.

Suponha-se que um motor deixa de ser abastecido e é colocado em uma garagem por alguns anos, até que, por algum motivo, haja a necessidade de reutilizá-lo. Nesse caso, mesmo que o motor necessite de alguma manutenção por avarias causadas pelo tempo, ao dar a partida, ele vai ligar e voltar a funcionar. De modo geral, uma máquina precisa queimar seu combustível para funcionar, porém, não perde sua identidade (não morre) se não a queima. Além disso, para Jonas, o centro do equívoco na redução de um metabolismo em um simples processo de combustão está na passividade da máquina (PSD, 25). Isto é, na combustão, a máquina se mantém como um sistema passivo e idêntico a si mesmo, frente à

matéria que a alimenta, caso seja desligada, continua sendo a mesma máquina em estado inativo.

Os acontecimentos são totalmente diferentes com um organismo e seu metabolismo. Em uma nota no capítulo V do livro *O Princípio Vida*, o autor destaca que é necessário não perder de vista a inteira "generalidade" do metabolismo dentro do sistema vivo, isso porque:

O metabolismo é mais do que um método de produção de força, ou alimento é mais do que combustível: além de fornecer energia cibernética para o andamento da máquina (o que de qualquer maneira não se aplica às plantas) seu papel fundamental é originalmente o de construir a própria máquina e constantemente substituir suas partes (PV, 98).

Nota-se que, no caso do metabolismo, não é apenas o alimento que muda, mas o próprio organismo. Isto é, por meio da absorção de alimentos, os quais alteram de forma positiva e negativa sua saúde, os organismos se estruturam, de modo que suas células morrem e são constantemente renovadas. Em outras palavras, os alimentos, ao serem ingeridos por um organismo, além de se modificarem, transformam também o corpo. Nessa perspectiva, um organismo é o resultado daquilo que escolhe ingerir. Jonas destaca que isso significa que o próprio sistema é totalmente e sempre o resultado de sua atividade metabólica, além disso, nenhuma parte do resultado cessa de ser objeto do metabolismo (cf. PV, 98).

Na investigação por uma interpretação consistente que respeite a distinção entre o metabolismo e a combustão, Jonas propõe que a identidade do ser vivo não está imposta apenas na mudança de sua estrutura matemática (peso, tamanho), a qual muda constantemente pela nutrição, mas, também, na sua forma (vontade). O autor lembra que essa dinâmica era o que Aristóteles chamava de alma. Por meio das suas investigações no *Tratado Da Alma*, Aristóteles averiguou a estrutura dos seres vivos. O filósofo grego realizou sua pesquisa partindo sempre do objeto antes de conhecer a ação, como ele mesmo explica: "É necessário estudar os objetos antes da ação, será acerca deles que devemos em primeiro lugar encetar a nossa investigação" (ARISTÓTELES, 2001, p. 60).

A partir deste método, que pode ser chamado de genealógico, Aristóteles chegou à conclusão de que a alma é o princípio animador de todos os seres vivos, de modo que é compreendida *a priori* como o princípio de organização do corpo. Na concepção aristotélica, a alma possui faculdades, a saber, a faculdade nutritiva,

sensitiva e intelectual. Nessa perspectiva, de modo geral, a alma é o princípio que reflete a diferença entre os seres animados dos inanimados¹²¹. Segundo Jonas, é justamente nesse ponto que consiste a importância da teoria aristotélica, por exemplo, a alma é o elemento que possibilita distinguir um cavalo vivo de um cavalo morto, mantendo a noção que um cavalo morto (inativo) não é mais cavalo. Além disso, a partir do pensamento de Aristóteles, pode-se pressupor que não só os seres humanos, mas todos os outros seres vivos, inclusive as plantas, também têm alma. Assim, o atributo interior da alma é estendido a todo o reino vivo.

Nota-se que a concepção Aristotélica sobre a alma é pertinente nas hipóteses que fundamentam a revolução ontológica jonasiana. No entanto, o filósofo alemão acrescenta a ideia de que os seres vivos têm uma certa liberdade, a qual é confirmada pelo metabolismo. Nesse sentido, Jonas vai além do pensamento Aristotélico ao afirmar que é a liberdade, em seus diversos graus, que estrutura a identidade de autoconservação para o organismo (esse processo aparece sob o aspecto particular da forma).

Portanto, Jonas destaca a importância de um novo elemento: a liberdade que surge no mais íntimo do organismo. Dessa forma, ao constituir sua biologia filosófica, encontra no conceito de liberdade uma forte relação com o metabolismo. Nesse sentido, para Jonas, a diferença mais clara entre o metabolismo de um organismo e a combustão de uma máquina está no fato de o metabolismo ser dotado de uma certa liberdade, que surge desde o primeiro e mais precário modo de vida, por isso, o metabolismo é a primeira forma de liberdade.

Jonas observa que, no caso de um organismo, existe uma rigorosa e urgente necessidade de queima de suplemento para ele manter-se vivo. Um sistema vivo para de metabolizar, ao menos minimamente, significa deixar de existir, ou seja, no metabolismo há um objetivo próprio que é continuar existindo. Nessa perspectiva, a liberdade, entendida como abertura para o mundo, se expressa de forma concreta no objetivo do corpo vivo, que é o de lutar pela sobrevivência.

Para destacar o conceito de objetivo, Jonas compara a operação de uma máquina, que é programada para atingir um alvo e erra, com um paciente que tem um problema no cérebro e que, ao tentar levar um copo com água da mesa até a boca, não atinge seu objetivo (*cf.* PV, 135). Nessa comparação, se enfatiza o papel

¹²¹ Para melhor entendimento, conferir: ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima)*. Tradução: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 400- 422.

do objetivo para o entendimento da complexidade do metabolismo a uma máquina. Isto é, "o paciente *quer* levar o copo à boca e deseja que o copo chegue lá" (PV, 135). Essa ação é norteadada por um objetivo motivador do início ao fim, além disso, com o fracasso do objetivo, o paciente sofre e provavelmente reiniciará uma nova tentativa por sua própria vontade ou necessidade, de modo que, o objetivo do paciente está vinculado a uma liberdade de escolha. A partir disso, Jonas observa que quando um organismo fracassa está frustrando seu próprio objetivo. No entanto, uma máquina, quando erra o alvo, está frustrando o objetivo do programador, pois o alvo implantado em uma máquina é fechado, ou seja, no modo de operar de uma máquina não se aplica nem "a dor nem a alegria, nem a realização nem a frustração" (PV, 136).

O autor utiliza dessas distinções elementares para comprovar que as diferenças entre um organismo e um mecanismo são óbvias, mas, mesmo assim, a ciência moderna utilizou essa imprecisa analogia para obter seus resultados. Portanto, uma nova ontologia deve ter como pressuposto a noção de que a comparação entre o metabolismo de um organismo com a combustão de uma máquina é um equívoco cujo pior resultado é o reducionismo no que tange à dignidade e à complexidade da vida.

4.2. LIBERDADE DIALÉTICA

No projeto ontológico de Jonas, a liberdade representa a união e a continuidade da escala ascendente que compõe o fenômeno chamado vida. Assim, a liberdade significa transcendência em todos os seres vivos. No entanto, mesmo reconhecendo a importância desse elemento, o autor ressalva que a liberdade presente na escala da vida deve ser entendida como dialética ou necessitada. Isto é, o corpo vivo, no seu processo de autoconservação, carrega um duplo aspecto, a saber, sua riqueza e sua miséria.

Neste processo de ser que se auto conserva, a relação do organismo com sua substância material é de duas espécies: os materiais lhe são essenciais segundo a espécie e acidentais segundo a individualidade; ele coincide com sua acumulação efetiva no momento, mas não está preso a nenhuma acumulação determinada na série dos momentos, mas unicamente a sua forma, que é ele mesmo; dependem de que o material esteja disponível, ele independe de sua mesmidade como este objeto; sua própria identidade funcional não coincide com sua identidade substancial. Numa palavra: a

forma orgânica está para com a matéria em uma relação de liberdade necessitada (PV, 101).

É notável que, segundo o autor, é necessário ter cautela ao pressupor que a *forma* tem autonomia ou liberdade em relação à matéria. Ou seja, o conceito de liberdade está ligado a outros aspectos que devem ser considerados, por exemplo: liberdade e independência bem como liberdade e necessidade/vulnerabilidade.

4.2.1. Liberdade e independência (autonomia)

Na biologia filosófica de Jonas, a liberdade aparece como um novo elemento que se expressa pela *forma*, a qual retrata concretamente o caminho ascendente da vida. A novidade, no pensamento do filósofo alemão, consiste na ideia de uma "*forma* autônoma" em relação à matéria (cf. PV, 102). No entanto, a autonomia da *forma* não pode ser considerada como independência total ou liberdade completa do organismo em relação à matéria, ou seja, a autonomia não denota existência separada.

Nesse sentido, Jonas propõe a seguinte hipótese: o organismo, seguindo uma sequência de liberdade, por conferir forma à matéria, tem certa autonomia ou independência básica. Essa prerrogativa fundamenta-se no fato de que todos os organismos optam por qual matéria irá dar forma, isto é, o processo metabólico elege e rejeita quais elementos do mundo serão absorvidos e transformados em suplemento para novas células. É importante observar que essa escolha não é predeterminada por leis mecânicas, mas é processada na dinâmica (princípio) da imediatez. Isto é, por meio de uma função própria (atividade metabólica), os seres vivos interagem como a matéria exterior, recebendo e eliminando substância material que se apresenta no mundo externo. Como apresenta o autor:

A independência da forma viva mostra-se antes de tudo em que ela não possui sua substância material de uma vez por todas, mas que a transaciona com o mundo externo em um constante receber e eliminar - e nisto permanecendo ela mesmo. Quer dizer: sua substância material é dependente do momento, e esta dependência do momento é sua função própria. 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 a sua aparente unidade não passa de um estado configurativo da multiplicidade destes elementos transitórios (PV, 103).

Em outros termos, não existe um fator predeterminante (mecânico) com base no qual o organismo vai escolher, pois, diante da necessidade, a percepção exclui voluntariamente um alimento, e, ao mesmo tempo, busca novas possibilidades. Por exemplo, um leopardo, ao não alcançar uma zebra, reduz sua caçada para um coelho, a fim de saciar sua fome. Nota-se, nesse exemplo, que a necessidade muda o foco, no entanto, o ímpeto de manter-se vivo continua independente da matéria exterior. Esse ímpeto, ao qual o autor se refere, é o elemento que representa uma certa 'independência' da forma.

É importante salientar que essa característica está ligada ao grau de liberdade do organismo, pois é o nível de complexidade dos organismos que determina o processo de atrair e/ou repelir substâncias materiais. Diante disso, Jonas destaca que apenas a forma viva, ativa e organizada, transforma a matéria intencionalmente, de modo que as outras mudanças que ocorrem na matéria inerte, os feitos do vento em uma montanha, por exemplo, são considerados acidentes.

A questão da autonomia e independência da forma deve ser bem compreendida para não sugerir a ideia de um novo tipo de dualismo, fator que foi condenado por Jonas. De modo que, segundo o autor, essa interpretação deve partir da ideia de que o organismo vivo é um sistema cujas partes são organizadas por um princípio elevado. Assim, sua autonomia consiste no fato de que ele marca a história da matéria inanimada, ou seja, abre espaço para uma série de outros eventos marcados pela liberdade de querer transcorrer novas formas. Desse modo, o desabrochar da vida sobre a matéria inerte é considerado por Jonas uma revolução ontológica na história da matéria, por isso, o metabolismo carrega uma certa independência. Essa propriedade ocorre desde o primeiro unicelular, o qual já é detentor de uma liberdade básica, como apresenta o autor:

A liberdade básica do organismo consiste em uma certa independência da forma com respeito a sua própria matéria. Sua aparição no começo da vida significa uma revolução ontológica na história da matéria. O desenvolvimento e aumento desta independência libertam o princípio de todo progresso na história da evolução da vida que, em seu transcurso, vai experimentando outras revoluções, sendo que em cada uma delas um novo passo na direção tomada, isto é, um novo horizonte de liberdade (PSD, 29).

Nota-se que Jonas destaca o fato de o metabolismo inaugurar um movimento para instaurar a vida no mundo. O primeiro passo foi a emancipação da forma, por

meio do metabolismo, para a identidade imediata com a matéria. Isto é, o ser vivo precisa querer intencionar e conservar o equilíbrio e a harmonia entre as partes se quiser preservar-se da ameaça constante da morte (cf. VIANA, 2014, p. 394). É importante observar que, para Jonas, a vida é marcada pela transcendência, ele explica essa questão da seguinte maneira: "A vida é necessariamente relação; e a relação, como tal, implica transcendência; um ir além de si mesmo por parte dos que entretêm a relação" (PSD, 20). Ou seja, nessa dinâmica de relação, o organismo se apresenta como uma forma livre, mesmo precisando estar em constante intercâmbio com a matéria, ele vai para fora de si de forma autônoma, porém, arriscada, pois ele entra em constante contato e intercâmbio com o meio ambiente.

Portanto, o organismo vivo, nos diferentes graus de liberdade, representa o elemento que conota maior autonomia sobre a matéria não viva. No entanto, por ser uma organização aberta, denota que as partes e a totalidade não podem estar separadas. Nesse sentido, o organismo tem a obrigação de manter o equilíbrio imediato entre a necessidade (interior) e a precariedade (exterior), de modo que, sem esse equilíbrio, o metabolismo é destruído. Em suma, o metabolismo, ao passo que representa certa autonomia pela liberdade básica, também carrega em toda sua história evolutiva o fardo da necessidade.

4.2.2. Liberdade e necessidade

Jonas destaca a presença de uma certa liberdade básica em todo âmbito da vida, porém, o caminho ascendente, desde o surgimento da vida até as suas formas mais complexas, não é um percurso apenas de êxitos, ou seja, todos os organismos dotados do privilégio da liberdade carregam o fardo da precariedade, e isso significa viver em perigo. Desse modo, a liberdade, que se apresenta como um fator elementar na escala da vida, traz consigo um componente de risco, que é a necessidade.

Em seu pensamento, Jonas observa que, por meio de um ato primário, a substância vivente se libertou da integração universal das coisas no todo da natureza para se colocar diante do mundo, "introduzindo assim, na indiferente segurança da posse da existência, a tensão entre "ser e não-ser" (PSD, 20). Essa façanha de dar *forma* à matéria também introduz no mundo o risco da ausência da vida - a morte.

Em uma conferência intitulada *The Burden and Blessing of Mortality*¹²² (*O fardo e a bênção da mortalidade*)¹²³, Jonas apresenta a ideia que a mortalidade foi tomada como uma marca da condição humana a tal ponto que o atributo mortal passou a ser monopolizado para designar o homem¹²⁴. Segundo o autor, por causa desse aspecto antropocêntrico em referência à morte, não foram despendidas muitas reflexões sobre a verdade óbvia de que todos os seres vivos carregam a sina da mortalidade, ou seja, toda a vida é mortal, e a morte é, inclusive, a contrapartida da vida (*cf.* LOPES, 2017, p. 266).

Para demonstrar a relação entre o fardo e a bênção da mortalidade, o autor se propõe a fazer um "exame ontológico"¹²⁵, o qual tem como centro o organismo, pois a íntima relação entre a vida e a possibilidade da morte reside na constituição orgânica como tal. O organismo representa, portanto, uma revolução ontológica na história da matéria inerte, considerando que a possibilidade de vida e morte somente é possível nele.

No entanto, para Jonas, mesmo com toda sua inovação no movimento cósmico, a vida introduz algo como um paradoxo. De um lado, o corpo vivo é formado por matéria, ou seja, uma multiplicidade determinada de componentes individuais; de outro lado, a matéria não é simultaneamente idêntica a esta ou a qualquer outra totalidade, porque, na troca constante, essa totalidade inerte desaparece. Diante disso, o autor explica que a vida é norteadada por uma certa independência da matéria, porém, encontra-se em todo seu âmbito aprisionada à troca de matéria, que precisa fazer com o meio:

Temos, portanto, o caso de uma entidade substancial que desfruta de uma espécie de liberdade em relação a sua própria substância, uma independência daquela mesma matéria da qual ela, entretanto, consiste totalmente. Não obstante, embora independente da mesmidade desta matéria, ela é dependente da troca dessa mesma matéria, de seu progresso permanente e suficiente, e nisso não há liberdade. Assim, o exercício da liberdade que a coisa viva desfruta é antes uma dura

¹²² A conferência foi apresentada à Fundação do Palácio Real [The Royal Palace Foundation], em Amsterdam, no dia 19 de março de 1991.

¹²³ O texto utilizado é uma tradução para o português: LOPES, Wendell Evangelista Soares. *O fardo e a bênção da mortalidade*. Natal, v. 16, n. 25, 265-281, jan./jun. 2009.

¹²⁴ Jonas exemplifica o caráter antropocêntrico da morte citando o uso homérico e no grego posterior, nos quais o conceito "mortais" é quase um sinônimo para "homens", diferenciando-os da invejada e eterna imortalidade dos deuses (LOPES, 2017, p. 266).

¹²⁵ No texto, a expressão "exame ontológico" é citada e explicada pelo autor: "Por exame ontológico, nós filósofos entendemos um exame do modo próprio de ser de qualquer classe de entidades – no nosso caso, aquela classe designada "organismo", na medida em que esta é, até onde sabemos, a única forma física sob a qual ocorre a vida" (JONAS *apud* LOPES, 2009, p. 267).

necessidade. A esta necessidade (*necessity*) damos o nome de “carência” (*need*), que só tem um lugar ali onde a existência não está assegurada e sua própria tarefa é ininterrupta (LOPES, 2009, p. 269).

Nota-se que ao falar sobre a liberdade ‘carente’, Jonas destaca o termo carência, que além de representar uma propriedade exclusiva do corpo vivo, também demonstra que a dependência é a essência do organismo. Isto é, sua autonomia não é mecânica, tem seu exato preço na dependência existencial em relação à natureza, de modo que a criatividade com que luta por sua continuação é um incessante evitar do seu apagamento. Assim, todos os organismos encontram-se, desde o início, submetidos à possibilidade de ser destruídos pela morte (PV, 123).

Isso significa que o organismo, por meio do metabolismo, consegue usar a matéria, mas isso tem seu preço na necessidade de ter de usá-la, sob pena de não existir caso não o faça, assim, pode-se dizer que seu poder é também o seu dever. Em outros termos, ao aventurar-se no caminho da vida, a identidade orgânica paga o preço de ser dependente da matéria (*cf.* LOPES, 2009, p. 269). Nota-se que a carência é uma característica que está presente em toda a história da vida, desde os organismos mais simples até os mais evoluídos, isso denota que a morte se apresenta sempre como possibilidade e deve ser evitada constantemente. A vida, portanto, carrega a morte em si mesma.

É importante destacar que a vida, precisando manter sua própria realização e continuidade, depende necessariamente de condições sobre as quais ela não tem controle e que podem se alterar a todo momento. Dessa forma, a vida se encontra condicionada pelo benefício e pela precariedade do mundo exterior, ou seja, está sempre acompanhada por uma contraposição: o mesmo mundo que tornou possível sua liberdade a tornou dependente, ao suprir suas necessidades. Segundo Jonas, o organismo tem uma certa liberdade, mas sempre está sob o fardo da necessidade; separado, mas em contato indispensável; procurando contato, mas correndo o risco de ser destruído por ele. Assim, "a forma viva realiza sua existência em uma matéria, instável, precária, finita, e em íntima companhia com a morte" (LOPES, 2009, p. 270).

A partir de tais considerações, fica claro que Jonas não entende a liberdade como uma dinâmica de autonomia absoluta, mas, sim, como uma liberdade dialética.

Isso indica que a interpretação da vida deve considerar a relação de equilíbrio entre liberdade e necessidade, além disso, deve-se admitir que a primeira expressão dessa relação é o metabolismo.

É importante ressaltar que, no pensamento de Jonas, a liberdade, por ser dialética, representa uma certa independência, mas também expressa a vulnerabilidade e a precariedade da vida em seus diferentes níveis. A liberdade de viver, portanto, é 'autônoma' e precária. Essa precariedade aumenta seguindo a complexidade da evolução da vida, ou seja, ao passo que aumenta o grau de liberdade, também aumentam os riscos. Isso ocorre porque a existência do corpo vivo exige contato incessante com uma nova matéria; é importante lembrar que a matéria não busca a vida, ao contrário, é o organismo que deve buscar alimento para continuar existindo.

Nesse processo, os organismos se apresentam como algo inacabado em uma incessante relação necessitada com o meio. De acordo com Jonas, essa relação entre liberdade e necessidade no corpo vivo é correlativa como a própria sombra, é por isso que, em cada degrau da sua ascensão para graus mais elevados a dependência retorna como uma sombra mais acentuada (*cf.* PV, 107). Dessa maneira, a vida, nos diferentes estágios da liberdade, por ser um sistema aberto, é uma experiência arriscada, por meio da qual o êxito nunca está garantido.

De acordo com Fonseca (2010, p. 56), nessa descrição jonasiana, a vida é constituída por uma sucessão de batalhas entre o ser e o não-ser, cuja guerra, por fim, será vencida, em cada indivíduo, pelo não-ser. Nessa perspectiva, a liberdade torna-se o ato ousado de todas as espécies na luta contra a morte. Desse modo, viver é um ato de projetar-se para superar a vulnerabilidade proposta de diferentes modos nos diversos graus de relação entre forma e matéria. Ou seja, a vida segue vulnerável em sua distribuição de funções organizadas e sempre podendo ser atingida mortalmente em sua temporalidade: "É assim que na matéria a forma viva leva sua existência" (PV, 16).

Nesse sentido, entender a relação dialética entre liberdade e necessidade torna-se um ponto fundamental para a compreensão da vida, sobretudo para entendê-la como um fenômeno precário. De acordo com a interpretação de Pinsart (2002, p. 97), a liberdade, por meio de suas categorias (são seis categorias detalhadas por Jonas), além de representar a evolução da vida envolvendo, consecutivamente, vegetais, animais e humanos; também expressa os graus de

fragilidade da vida. Isso porque, a partir da primeira forma de liberdade, o ser assume o risco frente ao 'não ser'. Desse modo, a vida, nas diversas manifestações de liberdade por meio da forma, carrega o aspecto mortal, ou seja, a morte faz parte da vida e sua finalidade é manter constantemente sua existência precária e vulnerável (cf. PINSART, 2002, p. 97).

Em sintonia com Jonas, Oliveira (2014, p. 63), afirma que um dos pontos fundamentais na ontologia de jonasiana é a constatação de que a vida, nos seus diferentes graus de liberdade, é marcada pela instabilidade e fragilidade, pois o ser apresenta-se ao mundo por meio de uma abertura arriscada, de modo que todas as formas de vida, por realizarem o intercâmbio metabólico com o meio, estão submetidas a essa abertura arriscada no espaço e no tempo.

Nota-se que a questão da vulnerabilidade da vida ocupa um lugar central na filosofia jonasiana, tanto que essa questão o leva a lançar as bases para uma ética da responsabilidade. Isto é, o aspecto precário da vida é, de certo modo, o que possibilita a passagem da ontologia à ética na filosofia da vida de Jonas. Assim, seu principal objetivo é apresentar a ideia que a vida é vulnerável e encontra-se ameaçada e necessita de uma reflexão sobre sua manutenção e continuidade, sobretudo dada a notória mudança na relação entre humanidade e natureza, ocasionada pela passagem da técnica antiga para a técnica moderna¹²⁶.

É, portanto, pela constatação da perigosa relação entre liberdade e necessidade, que Jonas fundamenta a vulnerabilidade da vida e a urgência em

¹²⁶ Em *O Princípio Responsabilidade*, Jonas apresenta a distinção entre técnica antiga e técnica moderna. Para o autor, a técnica antiga pode ser definida como vocação da humanidade. Na Antiguidade, ela estava ligada à satisfação de necessidades em vista da continuidade da espécie e representava, portanto, um meio com um grau finito de adequações com fins próximos, claramente definidos (PR, 43). Essa mesma interpretação também aparece em seu livro *Técnica, Medicina e Ética*, no qual, segundo o autor, revoluções e renovações técnicas sempre ocorreram durante a história: os povos antigos buscavam renovar as ferramentas e as formas de transformar a natureza a seu favor, porém, os objetivos eram solicitados pela necessidade de sobrevivência da espécie. Dessa forma, os avanços da técnica antiga, na perspectiva jonasiana, "sempre ocorreram mais por casualidade que por intenção" (TME, 13). Nesse contexto, não havia a necessidade de questionar a vulnerabilidade da natureza, muito menos a preocupação com a impossibilidade de vidas futuras. Porém, a partir do século XVII, com o surgimento da ciência moderna, houve uma mudança nesse cenário: nota-se que, desde então, a técnica caminha sempre em direção a uma constante superação, ou seja, busca-se incansavelmente sempre a criação de novos meios para a transformação de fatores naturais em benefício dos homens. No momento em que ocorre o sucesso nesse processo, já se constituem novas razões para dar outros passos em todas as direções possíveis (TME, 18). A técnica moderna cria uma dinâmica própria de inovação e superação, de forma que uma conquista já nasce com uma nova necessidade de continuidade, sempre enfatizando o lado positivo das descobertas. No século XX, com a união indissolúvel que ocorreu entre técnica e as ciências, ocorre a ascensão da tecnologia como uma das tarefas principais da vida humana: "o progresso do homem se estende como avanço de poder a poder" (TME, 24). Esse fator, de acordo com Jonas, é o marco das novas e preocupantes faces da vulnerabilidade da vida.

conscientizar a humanidade quanto ao fato de que, por meio da postura implantada a partir da modernidade, as ameaças se agravam, exigindo, desse modo, uma nova atitude comportamental diante da natureza, em sua totalidade de organismos vivos. Nota-se que, em suas reflexões e experiências pessoais, Jonas entende o perigo e a possibilidade da extinção da vida no mundo. Especialmente com a ascensão do poder tecnológico, a vulnerabilidade caminha ao lado da vida em uma dinâmica diferente. Agora, o risco não é apenas o de acabar com algumas vidas individualmente, mas, sim, com a vida em si.

4.3. A MEDIATEZ E A SEQUÊNCIA PROGRESSIVA DA LIBERDADE

A revolução ontológica proposta por Jonas estabelece novas hipóteses quanto à manifestação da liberdade. O autor parte da ideia básica de que há uma sequência progressiva de faculdades e funções orgânicas que determinam o reino vivo. Ou seja, o fenômeno da vida se expressa por meio de graus progressivos de capacidades e atividades orgânicas, as quais correspondem a uma ordem crescente de liberdade. Nesse sentido, a vida deve ser entendida em sua história de diversificação e complexidade. Para essa tarefa, o filósofo da vida configura uma fenomenologia histórico-regressiva (ou histórico-descendente), a qual está relacionada tanto à origem quanto à evolutiva complexidade da vida (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 75). Em outras palavras, seu objetivo é, por meio do método fenomenológico, reconstruir a história da liberdade, que tem seu início no primeiro sinal (presente no metabolismo) de liberdade sobre a matéria inanimada até chegar às ações mentais mais complexas.

De acordo com Pinsart (2002, p. 95), a interpretação jonasiana da história da liberdade repousa sobre a discussão e articulação de três eixos: o primeiro trata das diversas formas de vida do organismo metabolizante - esse processo é composto pelas seguintes etapas: ameba, vertebrado e ser humano; o segundo aborda as faculdades da percepção, as habilidades motoras e a emoção (é importante ressaltar que tais faculdades se desenvolvem de maneira específica em cada animal a saber, mobilidade e percepção à distância); o terceiro eixo está relacionado à presença de uma exterioridade que se transforma progressivamente em um mundo cada vez mais individualizado pelo organismo.

A partir desse esquema, nota-se que Jonas utiliza a noção de liberdade para expressar a interioridade do organismo como a sua relação com o mundo exterior. Ele parte do pressuposto de que a liberdade metabólica, ao entrar em contato com a matéria, desabrocha a vida em um universo, no qual, até onde se sabe, o que prevalece é a matéria inanimada.

Ao relacionar a liberdade com o desenvolvimento geral da vida, Jonas apresenta alguns conceitos que são utilizados para descrever a gênese e a interioridade do ser. A saber, "a tendência, segregação, e estruturação formal" (PINSART, 2002, p. 96). Essas características, que são entendidas como complementares, representam o desenvolvimento do ser e suas múltiplas formas de vida. Cada uma das categorias representa um aspecto dentro de um processo único de manifestação e evolução que se ramificam ao curso do tempo, ou seja, cada uma das categorias acrescenta características na gênese de cada ser. Na dinâmica interior do organismo, esse processo é esquematizado da seguinte maneira: a tendência representa o princípio de atualização das potencialidades; a segregação é o ato de separação deiscente em relação da vida, graças a qual um ser se destaca e aparece, abrindo a chance para a identidade e para a interioridade; a estruturação formal é marcada por uma espécie de metamorfose constante (*cf.* OLIVEIRA, 2014, p. 75). É nesse processo de interação entre interior e exterior, movido pela liberdade, que a vida entra no mundo.

Para Jonas, a partir do momento em que a vida surgiu no mundo, a evolução e a multiplicidade existentes, sobretudo na vida animal, se manifestam por uma escala ascendente que se estende do primitivo até o evoluído. O autor também observa que a história dessa escala se constrói no plano de complexidade das diversas formas e funções. Além disso, ambas estão norteadas pelo nível de sensibilidade dos sentidos, intensidade dos instintos, domínio dos membros corporais, capacidade de atuar, reflexão e aspiração para a verdade.

Pinsart apresenta um esquema mais detalhado da ordem crescente que Jonas usa para expressar a história evolutiva da vida ligada à evolução de graus de liberdade. Segundo a autora, o filósofo alemão apresenta seis categorias: "o metabolismo, a complexidade estrutural, a percepção, (ou sensação), a emoção (desejo, afetividade, medo), ação e a intelecção (imaginação, arte, espírito, consciência, busca pela verdade e fé)" (PINSART, 2002, p. 93). Essas categorias, de modo interligado, sustentam a existência uma da outra. Dessa maneira, por meio

dos diferentes modos e com diversas características se constituem todas as espécies de vegetais e animais.

Segundo Jonas, esse esquema também pode ser interpretado conforme as categorias da ação e da percepção ou "saber e poder" (PSD, 18), isto é, ele explica que a liberdade pode expressar-se do primitivo ao evoluído por duas vias: a) Percepção, nesse caso, os graus são definidos conforme a extensão e a precisão da experiência da presença sensível do mundo. Essa experiência perpassa todo o reino animal para conduzir até a objetivação (a mais vasta e a mais livre da totalidade do ser no homem); b) Ação, na qual os graus são definidos conforme a dimensão e a natureza do impacto sobre o mundo, em outras palavras, segundo os "graus de liberdade crescente no agir" (PSD, 18). É notável que, em ambos os casos, o ser humano se encontra no estágio mais evoluído. Porém, em nenhum dos casos ele pode ser compreendido desligado das demais formas de vida ou superior a elas, no sentido de ter o direito de dominar os outros seres vivos.

No entanto, o importante é compreender que a descrição da vida, em referência ao conceito de liberdade, apresenta uma sequência progressiva de capacidades e funções orgânicas. Além disso, é essencial ressaltar que a evolução dessa sequência de liberdade se configura pelo interesse interior contido em todos os organismos, ou seja, se constroem de forma intencional, entretanto, dependente. Nesse sentido, o autor destaca que "o interesse imposto pela necessidade abre um horizonte temporal, que abrange não o presente exterior, mas sim o estar eminente interior" (PV, 110). Essa ideia representa o caminho do organismo voltado para o futuro, no qual, em cada momento, ele está voltado para frente, pois a continuidade do ser vivo realiza sua trajetória para satisfazer a falta precisamente deste momento.

Ao destacar o horizonte temporal da vida, o autor observa que a liberdade se manifesta no interior mais profundo da atividade metabólica, tem sua orientação articulada sobre dois horizontes: tempo biológico e espaço biológico, como apresenta o autor:

A orientação interior para a fase imediatamente seguinte de um ser que precisa manter a si mesmo constitui o tempo biológico; a orientação exterior para o não-ele-mesmo igualmente presente que contém a matéria necessária para a sua continuação constitui o espaço biológico. Como o aqui se amplia para o ali, da mesma maneira o agora amplia-se para o futuro (PV, 111).

A partir dessa orientação, Jonas pretende fundamentar a ideia de que, na história da liberdade, o futuro é mais importante que o passado, ou seja, no processo de continuação, a antecipação do que virá é mais fundamental do que estava na memória, pois, na aventura da vida, é o futuro que se abre como desafiador e instigante diante do organismo. Logo, a história da liberdade começa quando, por meio de uma necessidade imediata, um organismo (pode ser um unicelular) lança-se ao posterior daquele momento, ou seja, quando assume sua individualidade frente ao mundo. Eis um dos pontos fundamentais na revolução ontológica de Jonas, a saber, a ideia de que a constituição do organismo, mesmo no estágio unicelular, expressa a individualidade como "ousadia da liberdade com que uma forma mantém sua identidade ao longo da mudança da matéria" (PV, 131). Em outras palavras, a história da liberdade começa na forma mais básica de um organismo e se expande numa sequência progressiva, a qual continua progredindo e ampliando a diversidade de formas de liberdade metabolizante diante da matéria.

Portanto, a face da vida está voltada tanto para frente quanto para fora, de modo que, assim como seu aqui se estende para o ali, "assim também seu agora estende-se para o logo mais, e a vida se encontra ao mesmo tempo nos dois horizontes além da sua própria mediatez" (PV, 110). É importante indicar que o princípio de mediatez, ao estar ligado à história evolutiva da liberdade, ocupa um lugar fundamental na biologia filosófica jonasiana.

Esse conceito é compreendido pelo autor como um princípio ontológico e epistemológico que serve para descrever o modo de ser e a evolução de todos os organismos vivos (*cf.* PINSART, 2002, p. 96). Na concepção de Jonas, a vida, que se mantém ativa por meio de uma relação de troca com o meio, realiza, através desse princípio, uma relação de auto-mediatez com a substância inerte. Nessa dinâmica relacional, a atividade metabólica, em seu nível mais primitivo, representa a primeira mediatez; dessa forma, a história da liberdade começa com este primeiro ato. Tal princípio atua em duas esferas, ou seja, a mediatez é um princípio descritivo e normativo: descritivo quando ele relata o modo de ser do organismo vivo, e normativo como elemento finalizador agindo no interior da matéria (*cf.* PINSART, 2002, p. 97). A partir disso Jonas enfatiza que é no corpo vivo que o princípio de mediatez se concretiza:

o corpo vivo é a imagem primordial do concreto, e na medida em que é o meu corpo ele é, em sua mediatez de interioridade e exterioridade ao mesmo tempo, o único concreto da experiência que me é dado plenamente: sua efetiva completude concreta ensina-me que a matéria no espaço, que em geral nós experimentamos apenas de fora, pode possuir um horizonte interior e que por isso seu ser - extenso não é necessariamente o seu ser total (PV, 33).

A partir disso, pode-se afirmar que a liberdade, representando a interioridade do organismo, mira para adiante, pois "a continuidade orgânica está sempre a caminho para a satisfação da carência precisamente daquele momento" (PSD, 34). É importante destacar que esse movimento sempre carrega uma dupla expectativa, isto é, pode satisfazer ou frustrar a necessidade.

Além do horizonte temporal, Jonas enfatiza, na sequência progressiva da vida, o surgimento "do movimento, da percepção e o sentimento" (PSD, 35). Essas características expressam grandes saltos nos graus de liberdade e, mesmo sendo consideradas como expressão de um único princípio, representam a distinção clara entre o mundo animal e o vegetal. A distinção entre esses dois reinos é relevante no pensamento de Jonas porque, segundo ele, a interioridade da vida se encontra mais articulada no mundo animal, pelo metabolismo.

Ao abordar, em sua biologia filosófica, a significativa diferença entre a vida animal e a vida vegetal, Jonas observa que o espaço é um elemento fundamental para a compreensão da evolução animal em relação ao mundo vegetal, pois é nele que a dimensão da dependência se transforma concretamente em uma dimensão de liberdade. Obviamente, isso só é possível pela capacidade de perceber à distância e de ir de um lugar para outro. Em outras palavras, é por meio das capacidades de percepção e do movimento, ligadas ao espaço, que a vida se relaciona mais efetivamente com o mundo, abrindo, dessa forma, um capítulo importantíssimo na sequência progressiva da liberdade. Como se confirma nas palavras do autor:

A aparição simultânea da percepção e movimento abre um capítulo importante na história da liberdade, que começou com existência orgânica como tal e se manifestou pela primeira vez na inquietude da substância metabolizante. A melhoria progressiva destas faculdades ao longo de sua evolução significa um crescente abrir-se ao mundo e uma crescente individuação de si mesmo (PSD, 35).

É notável que Jonas elege a percepção e o movimento como elementos fundamentais no caminho evolutivo da liberdade. Isso se justifica porque, na sua

filosofia, a regra geral da vida é o abrir-se para o mundo, nesse sentido, a vida, antes de tudo, é relação e, segundo o autor, uma verdadeira relação com o mundo se desenvolve somente com o desenvolvimento de sentidos específicos, "de estruturas motoras definidas e de um sistema nervoso central" (PSD, 35). Essas categorias são importantes, porque representam o início de um mundo de objetos, conseqüentemente, é por meio delas que a individualização dos seres é acentuada com maior vigor.

Na história progressiva dos graus de liberdade, aparece uma terceira característica (vinculada à percepção e ao movimento), a saber, a emoção. Essa, por sua vez, também está ligada ao espaço, mas, além disso, também está diretamente relacionada com o tempo. Jonas observa que há uma indissolúvel e recíproca relação entre percepção, movimento e emoção, sobretudo na concatenação entre movimento e emoção. O autor justifica tal afirmação no seguinte exemplo: em uma perseguição mais avançada, em que o animal mede suas forças motoras com a sua presa, não revela apenas suas capacidades motoras e sensoriais desenvolvidas, mas, também, suas forças de sentimento (*cf.* PSD, 36). Ou seja, entre o início e o fim da perseguição ocorrem uma sucessão de ações que estão norteadas por intenções emocionais.

A intenção emocional, referida pelo autor, pode ser interpretada como desejo, o qual está no centro da caça. A partir desse exemplo, nota-se que a ação está envolvida por faculdades emocionais que determinam o êxito ou o fracasso, além disso, o grau de liberdade ligado à necessidade é superior, mas não desvinculado da matéria. O mais importante é, no entanto, admitir que a capacidade de movimento, guiada pela percepção, e impulsionada pelo desejo, transforma "o ali em aqui, e o ainda em agora" (PSD, 37). Dito de outra forma, o movimento é orientado, ou melhor, motivado pelo desejo (sentimento) em satisfazer a necessidade imediata daquele momento. O autor também ressalta que para satisfazer esta necessidade é necessário ter uma meta, a qual só é alcançada posterior à percepção de distância. Assim, compreende-se a interação entre essas características que diferenciam o animal de um vegetal e que, conseqüentemente, representam um avanço na sequência progressiva da liberdade.

Mesmo destacando a capacidade de divisão entre sujeito e objeto do mundo animal em relação ao vegetal, Jonas adverte que a compreensão das categorias existentes na vida animal deve ser desvinculada da ideia de independência ou

superioridade. Isto é, tanto os vegetais quanto os animais fazem parte de um mesmo fenômeno. É a própria vida que realiza essa separação. Dessa forma, ainda que de modos diferenciados, se completam e dependem um do outro para continuar existindo.

A compreensão da bifurcação entre esses dois modos de vida é fundamental para entender os graus de liberdade existentes nas diferentes escalas da vida. No mundo vegetal: através da capacidade de transformar por meio da fotossíntese matéria inorgânica em material orgânico, consegue extrair minerais do seu solo que se transformam em alimento e garantem sua continuidade (percebe-se que o movimento de extrair minerais é sempre o mesmo). A vida animal, por sua vez, depende de corpos orgânicos que são inconstantes, ou seja, sua presença não está garantida. Dessa forma, para sua conservação, o animal precisa sempre abrir uma brecha que não existe para a planta, que se resume no desejo e no medo. "Poder fazer isso consiste em uma liberdade superior, porém mais arriscada" (PSD, 38). Portanto, na distinção entre o mundo animal e o vegetal, o mais importante não é identificar a superioridade ou autonomia de um sobre o outro, o que deve ser compreendido é que, a cada degrau da sequência progressiva da liberdade, aumenta a polaridade entre liberdade e necessidade e, por conseguinte, os riscos e a vulnerabilidade da forma de vida em questão.

Nota-se que a evolução da liberdade, ao longo da história evolutiva da vida, carrega uma importante polaridade, isto é, a cada passo em que o organismo se individualiza, aumenta a dificuldade para satisfazer suas necessidades, ampliando, dessa forma, a sua vulnerabilidade. Em outras palavras, o prazer da satisfação caminha em sentido correspondente ao risco da frustração. Nessa dinâmica, diante do critério da garantia de continuidade, as vantagens da vida animal em relação à vegetal são questionáveis, pois, cada novo grau de liberdade tem um preço alto. Isto é, o surgimento de novas capacidades, por exemplo, movimento e sentimento, ao mesmo tempo em que ampliam as possibilidades, também aumentam as ameaças, como afirma o autor:

A mobilidade, a percepção e o sentimento fundamentam o caráter mediato da existência animal e a eles se deve o surgimento do indivíduo singular que se depara com o mundo. Este mundo é ao mesmo tempo acolhedor e ameaçador... A sobrevivência se converte em assunto de comportamento em forma de ações isoladas em vez de estar garantida pelo funcionamento

orgânico em si mesmo. Isto requer um estado de alerta e esforços, enquanto vida vegetal pode estar descansando (PSD, 39).

Jonas, ao elencar uma sequência progressiva de graus de liberdade, pretende demonstrar que essa evolução inaugura um fato importante quando abre o abismo entre sujeito e objeto, pois é a dimensão dessa abertura que vai determinar o nível de risco de um organismo. A percepção e o movimento caracterizam esse abismo, iniciando uma constante tensão que reflete sempre na polaridade entre vontade e temor, satisfação e frustração, prazer e aflição, porém, a liberdade da vida encontra relações que preenchem esse abismo fazendo com que a vida siga sempre em busca de sua própria continuidade. Contudo, em seu caráter fundamental, a vida é uma existência precária e perecível, "uma aventura dentro da mortalidade, e nenhuma das suas formas possíveis está tão assegurada em sua duração como pode estar um corpo inorgânico" (PSD, 40).

Em suma, ao propor uma revolução ontológica, Jonas renova a história da liberdade que se inicia com o primeiro gesto de abertura da vida em relação à matéria. Isso acontece no seguinte plano: a matéria passa pelo metabolismo, pelas faculdades da percepção, da motricidade e da emoção, e chega à alteridade do mundo que constitui cada ser naquilo que é em sua identidade (*cf.* OLIVEIRA, 2014, p. 75). Nesse esquema, a liberdade é a abertura de transcendência para o mundo sempre voltada para frente, pois, se o espírito está prefigurado desde o início do organismo, então a liberdade também está. Dessa forma, a tese fundamental de Jonas é que o metabolismo, no nível básico da existência, manifesta a liberdade. Diante dessa tese, pode-se questionar: por que a vida deve abrir-se para o mundo?

Segundo Jonas, porque a vida é marcada pela fragilidade, é a sua precariedade que obriga sua abertura para o meio. Tanto que existem diversas formas de abertura que acompanham os diferentes graus de liberdade, essa sequência segue uma ordem paradoxal, isto é, quanto mais complexo mais livre, porém, quanto mais complexo mais vulnerável. Nota-se que a complexidade crescente faz aumentar o elo entre liberdade e necessidade, assim, a vida, em seu grau mais elevado, é também mais incompleta. A partir desse modelo, pode-se presumir que a autenticidade da vida é a sua incompletude, pois em um sistema acabado ou inerte não existe liberdade.

4.4. O LUGAR E A FUNÇÃO DO SER HUMANO NA SEQUÊNCIA PROGRESSIVA DA LIBERDADE

Ao formular sua biologia filosófica, Jonas (MEC, 19) parte da ideia que a “subjetividade é um dado ontológico fundamental do ser” e seu aparecimento nos organismos é um fato empírico (MEC, 20). O autor destaca que a subjetividade se expressa por meio de uma escala ascendente de liberdade. A partir disso, como vimos, para Jonas, a liberdade e seus vários modos de expressão já podem ser encontrados no ser orgânico como tal (metabolismo), ou seja, em todas as coisas vivas. Ao lançar essa hipótese, surge a seguinte questão: qual é o lugar do ser humano nessa escala evolutiva de graus de liberdade? Para Jonas, no ser humano, a subjetividade é sobrelevada em um salto qualitativo que ocorre a partir da reflexão do “eu subjetivo” (MEC, 32). Dessa forma, o homem pode, por meio da autorreflexão, transformar-se e tornar-se sujeito julgador da consciência moral (na qual se encontram bases que fundamentam a ética) e, nesse sentido, é nele que ocorre a transferência da liberdade do ser para a liberdade do agir - só no homem a liberdade do ser se transforma em liberdade do agir.

Nesse sentido, o ser humano é um resultado do progresso que liga o “primitivo” ao “evoluído”, vindo a representar, pela consciência e pela busca da verdade, o degrau mais elevado desse desenvolvimento. É importante ressaltar que, para Jonas, o homem não é mais um ente desligado das demais formas de vida e do reino orgânico em geral, mas é uma forma mais acabada do desenvolvimento vital. Em outros termos, por ser animal, o homem também participa da dinâmica perigosa da vida, e, portanto, carrega consigo a fragilidade imposta pelo meio externo (liberdade dialética). Entretanto, a espécie humana é portadora de uma existência própria que é denominada, por Jonas, como sua existência “transanimal” (PSD, 39), isto é, sua essência própria. Ao apresentar a ideia de transanimal, Jonas defende que o “reconhecimento de um fundo comum [entre homens e animais] não é um impedimento para diferenciar o homem de toda forma de animalidade pura” (PSD, 59).

No texto *Ferramenta, imagem e tumba: o transanimal no ser humano*¹²⁷, Jonas apresenta três características do ser humano: a ferramenta, a imagem e a tumba (PSD, 47) que, segundo o autor, demonstram a diferença entre o homem e os animais. Essas características fazem parte do homem primitivo, ou seja, aparecem muito antes das culturas históricas, dos grandes templos aos deuses e da escrita, por isso, podem expressar o caráter transanimal do homem.

Por exemplo, a ferramenta é um objeto inerte que é preparado para ser utilizado como uma peça extracorporal. Além disso, a ferramenta é feita de forma livre para uma finalidade, mas nada impede que seja utilizada ou adaptada para outro objetivo. Nota-se que a ferramenta é uma representação da imaginação humana que se revela num elemento material, de forma que, nela reside a prova da capacidade imaginativa do homem. Portanto, por estar ligada a um caráter utilitário, a ferramenta pode demonstrar as “transições difusas entre as realizações animais e humanas” (PSD, 48).

Jonas observa que, no caso da imagem, a diferença entre homem e animal aparece de forma mais acentuada¹²⁸, de modo que, ocorre uma ruptura, ou seja, “o *homo pictor*, o produtor de imagens, nos ensina que o *homo faber* é o mero produtor e usuário de ferramentas, por si mesmo ainda não é plenamente o *homo sapiens*¹²⁹” (PSD, 49). Jonas ressalta que a produção de uma imagem não se limita apenas a repetir um objeto como ferramentas utilitárias, isto é, a imagem tem a função de representar o objeto, assim, pode-se afirmar que uma pintura não é uma repetição, mas é um símbolo. Por exemplo, a arte do desenho de uma caça é a prova de que só o homem poderia realizá-la simplesmente pelo fato de que seja biologicamente inútil. Desse modo, pode-se afirmar que a representação pictórica realiza uma vocação de outros fins que não os biológicos, afirmando, assim, o caráter transanimal do homem (PSD, 54). Se a ferramenta está ligada à expressão da liberdade do homem em direção ao mundo (como necessidade de sobrevivência)

¹²⁷ O título original *Werkzeug, Bild und Grab* foi uma conferência proferida no ano de 1985; publicada em: *Scheidewege* 15, 1985/86, PP. 47-48. Nesse trabalho, foi usada a versão em espanhol; PSD, p. 43-59.

¹²⁸ No capítulo 9 do livro *Princípio Vida* intitulado *Homo pictor: Da liberdade da imagem*, Hans Jonas afirma que desde o princípio, o que mais distingue os homens dos animais é a imagem. Sugere ele ali que imaginemos espaçonautas, extraterrestres chegando à Terra. De todos os feitos realizados pelas criaturas de nosso planeta com que se deparariam, seriam seguramente as imagens deixadas sobre um substrato qualquer que mais se destacariam como algo próprio e exclusivamente humano. Para maior entendimento, conferir capítulo 9, PV, p. 181-206.

¹²⁹ Essa questão é retomada por Jonas em *O princípio responsabilidade* do ponto de vista ético. Para maior entendimento, conferir a IV parte, capítulo I, do livro *O Princípio Responsabilidade*.

mas em continuidade com os animais, a imagem, por sua vez, revela com mais evidência a diferença antropológica da liberdade humana: como capacidade de simbolização, a imagem revela a liberdade em relação à coisa mesma que é representada, ou seja, no desenho está contida uma atividade livre de associação simbólica que só o homem poderia alcançar. É pois, com essa liberdade que torna independente o desenho em relação à coisa desenhada, que o ser humano se diferencia do ser animal. A imaginação é, pois, um ato de liberdade e manifesta a riqueza interior do homem.

De acordo como Jonas (PSD, 55), a tumba também é um elemento característico da espécie humana, pois “o fato empírico de que nenhum animal enterra seus mortos ou segue prestando-lhes atenção nos diz que o túmulo é exclusivamente humano” (PSD, 55). Ou seja, o fato de os homens enterrarem seus mortos e seguirem prestando homenagens é uma característica especificamente humana. Há, aqui, um outro tipo de liberdade, em que o ser humano desliga-se da presença direta e imanente de um ser, para experimentá-lo como memória e como capacidade de evocação para além da realidade mundana. A liberdade do pensamento é a expressão de uma liberdade plena de transcendência em relação ao mundo direto com o qual os homens se relacionam.

Jonas observa que todas as crenças têm um ponto em comum: a explicação em termos transcendentais para a finitude do ser humano, de modo que a tumba representa o testemunho da consciência humana de que todos têm um fim (PSD, 57). Assim, o homem, como o único animal que sabe que vai morrer, é o único que está capacitado para pensar sobre isso. Esse questionamento não se limita apenas ao fato da morte biológica, mas emerge em uma série de questionamentos sobre a vida que está sendo vivida. Essas indagações dão origem à reflexão, pela qual o homem descobre a si mesmo e passa a se projetar como um ser transcendente. Isso leva Jonas a afirmar que é perante os túmulos que o homem desenvolve sua dimensão espiritual e transcendente: “dos túmulos se levanta a metafísica” (PSD, 56).

Assim, a ferramenta “libera” o homem da pressão da natureza/necessidade; a imagem “libera” o homem da determinação da coisa; o túmulo “libera” o homem da prisão da imanência. A partir desses três exemplos, Jonas explica que o conceito de transanimalidade possibilita uma compreensão sob a qual o homem é entendido como animal entre os animais e ao mesmo tempo distinto deles devido aos

diferentes graus de liberdade. Mas qual seria a diferença específica do homem a todas as demais formas de animalidade? Como foi apresentado nesse trabalho, a liberdade é, para Hans Jonas, o fio condutor do fenômeno da vida em geral, mas a liberdade transcendente do espírito desponta como prerrogativa única e exclusiva no homem em três formas:

(1) a liberdade de *autodeterminação* do pensamento na escolha da sua própria temática: o espírito (ao passo que as necessidades momentâneas da vida não têm a primeira palavra) pode refletir seriamente, distraidamente, e mesmo frivolamente, sobre o que quiser. (2) A liberdade de *transformar* o dado sensível em uma imagem interior autocriada (preferencialmente para o olho e ouvidos internos): a liberdade inventiva da imaginação, portanto – a serviço do interesse cognitivo ou estético, da veneração ou da angústia do amor ou da repugnância, da utilidade ou mesmo pela pura diversão de inventar histórias, etc. E finalmente, (3) levadas pelas asas simbólicas da linguagem, a liberdade *de ir além* de tudo o que é predeterminado (*Gebbare*) a sua dimensão como tal: da existência para essência, do sensível para o suprassensível, do finito para o infinito, do temporal para o eterno, do condicionado para o incondicionado (MEC, p. 29).

Essas liberdades abrangem a capacidade de estabelecer uma meta própria para seu comportamento, isso significa atingir o domínio da razão prática. Nessa maior expressão da subjetividade, Jonas ressalta o aparecimento da liberdade moral no homem, a qual está ligada as três liberdades apresentadas anteriormente. De todas, a liberdade moral é a mais transcendente e a mais perigosa, pois é também a liberdade de negar-se e de escolher uma contraposição que pode chegar até o mal radical. É importante lembrar que o conhecimento para o bem e para o mal é acompanhado pela capacidade para o bem e para o mal (MEC, p. 31).

De acordo com Jonas, para compreender a liberdade moral, que se encontra o âmbito do agir, é importante considerar a capacidade de voltar-se sobre si mesmo, “de fazer de si e de seu sujeito, o ‘eu’, um tema. Isso significa que há no ser humano a liberdade da *reflexão*” (MEC, 31). É necessário destacar que foi o poder de refletir que colocou a espécie humana como soberana entre todas as formas de vida.

A partir da constatação de que o ser humano ocupa a posição mais evoluída nos graus ascendentes de liberdade, deve-se perguntar: qual é a função do ser humano ao ocupar esse lugar? Para responder essa questão, Jonas enfatiza o poder obtido pelo homem por meio dos avanços tecnológicos. Para o filósofo (PR, 21), com a ascensão da ciência moderna e da tecnologia, ocorre o aumento considerável do poder humano na interferência no planeta, de modo que a

tecnologia deixa de ser um simples fator a mais na vida humana para ser um elemento determinante, ou seja, o próprio “existir humano” passou por grandes mudanças. A liberdade, agora, por meio da técnica, precisa impor a si mesma limites éticos que Jonas associa ao princípio responsabilidade: porque é livre moralmente (e não apenas, como os demais seres, ontologicamente) é que o homem pode ser responsável.

Jonas destaca que o poder tecnológico se transformou em assunto de grande importância e obrigatoriedade em todas as dimensões e relações do ser humano, sobretudo, dada a sua ambivalência e magnitude¹³⁰, isto é, além de trazer muitas melhorias na vida humana, também carrega enormes riscos e perigos. De acordo com Paolo Becchi, depois da modernidade, a "natureza torna-se um campo ilimitado da atividade transformadora do homem, ao qual está totalmente submetida" (BECCHI, 2002, p. 117). Diante desse cenário, Jonas alerta para a necessidade de repensar os limites da liberdade humana.

Ao perceber que “a tecnologia moderna se converteu em ameaça” (PR, 21), Jonas coloca um desafio para a humanidade: refletir sobre os perigos futuros, realizando uma previsão dos riscos, o primeiro passo é ampliar a noção de liberdade, fazendo com que o homem adquira consciência do poder destrutivo que aumenta a cada avanço tecnológico, ou seja, é repensar até que ponto o homem pode ser livre para usar seu poder de alteração no Planeta.

Na perspectiva de Jonas, o poder tecnológico e suas ameaças devem receber freios, porém, estes deveriam ser voluntários (uso positivo da liberdade). Isso significa que por meio de uma atividade livre deve-se optar pela contenção, ou seja, é livremente (por meio da reflexão ética) que o homem poderia impor limites a si mesmo, num ato de plena liberdade. O filósofo alemão alerta que se o homem não impuser limites voluntários aos avanços e, sobretudo, aos seus efeitos negativos sobre a natureza, precisará fazer isso, cedo ou tarde, de uma forma ainda mais drástica.

Jonas alerta que, diante das ameaças oriundas do poder tecnológico, tanto a natureza quanto o homem necessitam de proteção:

¹³⁰ Para maior compreensão do conceito de magnitude e ambivalência consultar o capítulo II do livro *Técnica, medicina e Ética*.

Ambos necessitam de proteção por causa da magnitude do poder que se atingiu ao se buscar o progresso técnico, cujo crescente poder engendra a crescente necessidade de seu uso, e, portanto, conduz à surpreendente impotência na capacidade de pôr um freio ao progresso contínuo, cujo caráter destrutivo, cada vez mais evidente, ameaça o homem e sua obra (PR, 236).

Nesse aspecto, Jonas pretende discutir que, diante da magnitude do poder tecnológico, tanto a natureza quanto o homem encontram-se em grande risco. Além disso, o autor observa que a humanidade encontra-se impossibilitada de colocar limites ao poder tecnológico (ou seja, limitar a sua liberdade), isso porque as normas morais não conseguem estabelecer um poder que se contraponha ao poder tecnológico (liberdade negativa¹³¹).

Portanto, Jonas destaca a importância de estabelecer o "poder sobre o poder" (PR, 237), o qual deve ser instituído pela ética, ou seja, é por meio de discussões éticas que devem ser repensadas as novas dimensões da liberdade moral. Em outros termos, é a partir da capacidade humana de escolher e premeditar as consequências futuras que deve partir a iniciativa de impor freios voluntários, fazer a escolha pela renúncia e pela contenção da liberdade negativa. (cf. OLIVEIRA, 2012, p. 18). Para Jonas, se o "poder se tornou autônomo enquanto a sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação em apocalipse" (PR, 237), já é chegada a hora do homem restabelecer sua autonomia impondo limites às ações da técnica.

Assim, Jonas fundamenta a necessidade de uma ética para a técnica que se baseia, não em uma negação da liberdade, mas em um uso pleno dela ao serviço da preservação da vida com responsabilidade, retomando, assim, a conjunção entre liberdade e responsabilidade¹³², algo que, ademais, plenifica os sentidos de ambos os elementos. Jonas define como objeto da responsabilidade "tudo o que está relacionado com a ação do sujeito" (SANTOS, 2011, p. 418) e, nessa noção, tanto a

¹³¹ Nathalie Frogneux usa a expressão "liberdade negativa" para descrever a situação da humanidade com a ascensão da ciência moderna. A autora observa que, a ciência moderna, coloca o homem em uma posição de completa liberdade no mundo. Assim, os valores deixam de ser encontrados e passam a ser forçados pelo próprio homem, de modo que, a finalidade de tudo é imposta pela humanidade, numa perspectiva utilitarista. A liberdade negativa tem como prejuízo a total indiferença das ações, "fazendo com que o homem seja privado da efetividade de seus atos e fechado em si mesmo numa subjetividade estreita" (FROGNEUX, 2001, p. 64), isso gera, sobretudo, a indiferença em relação ao mundo natural.

¹³² Para maior entendimento do conceito de responsabilidade em Jonas, conferir a obra *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, especificamente no IV capítulo, no qual Jonas apresenta uma "teoria da responsabilidade".

natureza quanto as gerações futuras tornam-se objetos da responsabilidade humana. Nesses termos, a marca definitiva do ser humano é de ser o único capaz de ter responsabilidade, no entanto, esse privilégio significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes (*cf.* PR, 176).

Segundo Jonas, sem uma reflexão sobre os possíveis perigos de destruição do meio natural e do próprio homem, o poder técnico cresce a cada novo exercício, alimentando a si próprio por meio de uma explosão de inovações técnicas. Dessa forma, este poder não pertence mais ao homem, mas ao próprio poder tecnológico, que dita as regras do seu uso e do seu suposto usuário, “transformando-o em mero executor involuntário de sua capacidade” (PR, 237).

A situação se agrava diante da atual crise ambiental, pela qual o ser humano, como representante do maior grau de liberdade, tem papel fundamental. Isto é, a teoria de Jonas explicita a responsabilidade do ser humano pela natureza, além de ser aquele que pode ser responsabilizado pela utilização da técnica de forma exagerada para fins de interesse próprio. Se a técnica contribuiu para tirar os homens do estado de sujeitos dominados pela natureza para transformá-los em mestres da natureza, agora, mais do que nunca, pela liberdade de escolha, é necessário impor freios voluntários que busquem inibir as ações humanas degradantes, pois a natureza, como objeto da técnica, explicita dia a dia, cada vez mais, seus limites, de forma que podemos nos tornar vítimas do nosso próprio sucesso (*cf.* FONSECA, 2010, p. 479), ou seja, de nossa própria liberdade.

De acordo com Jonas, é necessário procurar o novo papel para o saber, ou seja, um saber que tenha como obrigação a instrução para o autocontrole do livre uso do excessivo poder adquirido pelo homem por meio da tecnologia. Deve-se considerar que o homem é parte de um desenvolvimento progressivo que tem nele seu auge, e é nele, portanto, pelos maiores riscos aí vislumbrados, que se torna também visível a maior responsabilidade (*cf.* OLIVEIRA, 2010, p. 32).

Assim, “o saber torna-se um dever prioritário, mas além de tudo o que anteriormente lhe era exigido, o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir” (PR, 41). Isso significa que, no caso do humano, a liberdade exige o exercício da responsabilidade, dado o poder imenso que o ser humano, pela via da técnica amparada pela compreensão materialista da vida, adquiriu nos últimos anos. Nesse sentido, o conceito de transanimalidade, evoca a perspectiva de religamento do homem no processo evolutivo da vida e ao mesmo tempo não

renega 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, 2010, p. 79).

Diante desse cenário, Michelis (2013, p. 13) chama atenção para a importância da filosofia. De acordo com a autora, a situação atual é complicada, isto é, o modelo de capitalismo com base no alto consumismo está começando a provar que não pode ser aplicado em todo o mundo, acima de tudo porque simplesmente não há recursos suficientes para transformar toda a Terra em uma “celebração gigante de consumismo”, sustentando a constante produção de bens que caracteriza os países capitalistas e industrializados. Nesse contexto, se destaca a necessidade de retornar para uma estrutura de sociedade moldada em servir o bem comum e fortificar a arena política com a consciência de que o destino do indivíduo não pode ser considerado separado do bem da nação na qual vive. Além disso, a comunidade internacional, “acima de tudo, não pode se estruturar sem considerar a saúde do planeta que habitamos” (MICHELIS, 2013, p. 13). A filosofia não pode ficar indiferente a esses desafios, porque ela é exatamente o tipo de conhecimento que o mundo precisa atualmente. Ela permite interpretar a experiência individual de uma perspectiva mais ampla, indo além do imediato e forjar conexões essenciais entre as várias vozes, a fim de encontrar soluções comuns que podem projetar e criar um mundo melhor para todos.

Michelis (2013, p. 14), fundamentada na filosofia de Jonas, afirma que muito se tem feito na história, mas agora é necessário restaurar algum equilíbrio, primeiro e acima de tudo, assumindo a responsabilidade pela vida, tanto da espécie humana quanto de toda a natureza, e trabalhar para assegurar sua continuação. A autora destaca “as catástrofes ambientais que são de fato as mais sérias ameaças que podem ser enfrentadas no futuro próximo” (MICHELIS, 2013, p. 14).

Jonas, ao discutir o papel do homem como expressão do maior grau de liberdade, aponta para a heurística do temor¹³³ como forma de repensar a liberdade

¹³³ O conceito de Heurística tem seu significado original do grego, que significa “achar, encontrar, além disso, está relacionado à arte de inventar e à orientação, segundo métodos específicos, para encontrar algo novo” (SANTOS, 2011, p. 37). Jonas usa o termo “heurística do temor”, ou seja, a proposta é desvendar o lado negativo da técnica que estaria encoberto pelas utopias de melhoramento da humanidade. O prognóstico negativo deve ser priorizado, pois, de acordo com suas palavras, somos mais suscetíveis ao mal do que ao bem. “O conhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, é mais urgente, bem menos exposto a diferenças de

humana em relação ao poder tecnológico. Essa ideia pode indicar uma perspectiva de negação da liberdade humana, porém, se bem compreendida, percebe-se que o prognóstico negativo, apontado pelo autor, não representa a privação da liberdade. Pelo contrário, no caso do ser humano, no qual a liberdade encontra seu exercício de forma voluntária, a liberdade se expressa de forma plena, ou seja, é pela liberdade de escolha que emerge a obrigação de tomada de consciência das ações para que a vida continue existindo futuramente, o que significa que é do homem que deve ser mantido o sim à vida.

De acordo com Nathalie Frogneux, Jonas não pretende ferir ou diminuir a dignidade do ser humano, o que ele “propõe é um humanismo não antropocêntrico que leva em conta a posição central do homem na natureza e sublinha a mútua dependência essencial entre eles” (FROGNEUX, 2012, p. 436). Para a autora, a antropologia¹³⁴ jonasiana pode ser qualificada de humanista, porque não busca o aniquilamento da dignidade humana, mas pretende firmar sua dignidade na responsabilidade pela natureza. Tanto a natureza quanto o homem são interessados por suas respectivas existências, quando um dos lados ocupa o centro, o outro conseqüentemente será prejudicado.

Nesse sentido, ao discutir o papel da liberdade humana, Jonas tem o objetivo de destacar que ao passo que cresce a liberdade, cresce também a responsabilidade, portanto, é a própria liberdade humana que o coloca como responsável pela vida. Nesse sentido, é justamente por ter o grau mais elevado de liberdade que a humanidade deve optar pela continuidade da vida, e que busque um auxílio ético norteador das ações humanas, não apenas com dever de continuidade da própria vida, mas tornando-se responsável por todo reino da vida. Nota-se que a distinção entre liberdade metabólica e humana permite compreender a posição de Jonas, que exige uma conscientização massiva quanto à urgente necessidade de renunciar às opções destrutivas das tecnociências (cf. FROGNEUX, 2012, p. 456).

Nesse sentido, ao priorizar o prognóstico negativo, Jonas não pretende ferir os ideais de liberdade, ou se intitular um ditador ambiental¹³⁵, pelo contrário, afirma

opinião; acima de tudo ele não é procurado: o mal nos impõe a simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido destituído de reflexão” (PR, p. 71).

¹³⁴ Para maior entendimento sobre os desdobramentos da antropologia jonasiana, consultar a obra: SOARES, Wendell Evangelista. *Hans Jonas e a diferença antropológica*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

¹³⁵ A ideia de uma ditadura ambiental, que promoveu muitas polêmicas quanto à recepção da obra de Jonas, deve ser entendida como uma espécie de heurística do temor aplicada no campo da política:

que o caminho deve ser de consenso voluntário. O que Jonas busca é contrapor a marcha desenfreada do progresso, que desde seu início teve como pressuposto a liberdade de modificar, manipular e isolar fatores naturais ao seu favor. Essa liberdade desenfreada, ou melhor, definida como libertinagem, sempre teve como justificativa que "as feridas abertas pela técnica podem ser curadas por uma técnica ainda melhor" (TME, 51).

Jonas ressalta que exagero de poder requer a imposição de limites, pois a humanidade dominada por ideais que induzem ao consumismo confunde, assim, o verdadeiro sentido de liberdade pelo conceito de libertinagem, sendo que "libertinagens já não são toleráveis de um capitalismo desenfreado" (TME, 54). Nota-se que a liberdade e a responsabilidade, na filosofia de Jonas, tornam-se dois conceitos fundamentais: a liberdade é o traço distintivo de todo ser vivo e a responsabilidade, o traço distintivo do ser humano. As duas vão juntas, com efeito, pois ele afirmou que "a responsabilidade é complementária da liberdade" (FONSECA, 2009, p. 428).

Ao abordar o conceito de liberdade, Jonas entende que é a própria necessidade de continuar sobrevivendo que caracteriza esse conceito, de modo que, coloca a maior liberdade no ser humano e alerta para a questão do "poder sobre o poder". Isto é, Jonas está pronunciando a necessidade repensar os limites na liberdade. Portanto, essa ideia, ao contrário de representar uma ameaça à liberdade, pode ser entendida, no fundo, como uma espécie de liberdade superior, aquela que pode inclusive impor freios à liberdade negativa que pode ser desarrazoada no mundo contemporâneo (cf. OLIVEIRA, 2012, p. 17).

Em suma, ao priorizar o lado negativo, a contenção, a prevenção, Jonas não pretende ser um ditador ou até mesmo tecnofóbico, mas pretende devolver ao homem o pleno uso da liberdade, porque, segundo o autor, é mais livre aquele que mesmo podendo fazer, mas ao refletir sobre consequências futuras, sobretudo, visualizando as possibilidades negativas, decide por não fazer, do que aquele que, motivado por ideais utópicos do progresso, sente-se livre em fazer, comprometendo a continuidade da vida.

ou tomamos a decisão de legislar eticamente segundo o princípio responsabilidade, ou, diante das catástrofes, teremos de limitar ainda mais a nossa liberdade por meio de mecanismos e legislações que não admitirão mais nenhum questionamento. É para evitar essa situação de negação absoluta da liberdade, portanto, que Jonas propõe a sua ética da responsabilidade diante do futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade da discussão de Jonas em torno do conceito de liberdade contribuiu para reabrir temas que estavam esquecidos pela filosofia, por exemplo, a responsabilidade da espécie humana como parte de um fenômeno que se chama vida, o qual se encontra ameaçado.

Ao analisar o conjunto das obras de Jonas, percebemos que sua principal preocupação é com uma melhor interpretação do fenômeno da vida (a fim de evitar o dualismo e o reducionismo, tal como ocorreu na ciência moderna) e, conseqüentemente, derivar dessa nova interpretação a ideia de responsabilidade, que nada mais seria do que um uso da liberdade em benefício da continuidade da vida de forma geral e inclusive uma vida humana autêntica. Em outras palavras, podemos afirmar que o esforço do autor para ampliar o conceito de liberdade, tem como objetivo alertar para o fato de que a continuidade da vida futura se encontra ameaçada pela magnitude e pela ambivalência da técnica moderna, já que esta agora apresenta um movimento autônomo e se transformou numa empresa de cunho coletivo. É a técnica, portanto, como liberdade desenfreada, que acaba se transformando no maior dos perigos, na medida em que coloca em xeque a própria possibilidade de exercício da liberdade.

Essa tese buscou analisar o potencial das hipóteses de Jonas sobre o conceito de liberdade (enquanto prognóstico). Conforme demonstramos, a reflexão do autor sobre a liberdade tem o objetivo de possibilitar uma nova compreensão sobre o fenômeno da vida, bem como o lugar e a função do homem como integrante desse fenômeno, colaborando, assim, para elaborar uma nova ética voltada para o futuro.

É notável que, entre os diversos assuntos abordados por Jonas, em sua trajetória filosófica, encontra-se com ênfase o tema da liberdade, o qual é tratado de forma ampla em relação à tradição, na medida em que ele tenta superar a noção reducionista de liberdade no âmbito do agir, para recoloca-la no âmbito do ser. mas isso não é tudo: como vimos, tal estratégia acaba por legitimar a liberdade do agir no caso humano, por meio da história evolutiva dos seres vivos, que parte do metabolismo e chega à liberdade moral do homem, ou seja, em sua capacidade de impor limites voluntários à sua própria liberdade de ação.

Dessa forma, a liberdade não é um elemento *específico* da humanidade, isto é, ela está presente desde as formas mais simples de vida até chegar à consciência humana, na qual encontra seu estágio mais avançado. Portanto, a liberdade é revelada como um processo crescente que surge já nas mais remotas e elementares formas de vida, de modo que, a simultânea multiplicidade da vida, sobretudo, a vida animal, se apresenta como uma sequência crescente de degraus (PV, 12).

Ao lançar as bases para fundamentar sua biologia filosófica, Jonas destaca a ideia de que a vida diz *sim* à existência e *não* à morte. Tal escolha (liberdade) pela vida não é um privilégio humano, mas se manifesta em todas as camadas da vida, até mesmo nas mais simples e primitivas. Nessa perspectiva, a vida é uma escolha, porém, tal escolha não pertence apenas ao âmbito racional, mas é fruto do desejo da própria vida em continuar vivendo. A liberdade, assim, é um princípio vital de autoafirmação. A escolha do organismo pela continuidade da vida, por meio do metabolismo, ocorre de modo livre e espontâneo porque é da natureza do ser a vontade de continuar vivendo. Isso não corresponde que todos os organismos são sujeitos morais de direitos, mas que eles têm em si uma própria finalidade, isto é, seu *telos*. Disso notamos que a ideia de que a existência deve ser reconhecida como um valor por si mesma está no cerne da biologia filosófica de Jonas.

Como vimos ao longo desse trabalho, a liberdade do ser, na biologia filosófica de Jonas, faz com que o valor da existência tenha sentido a partir do que é, assim, a vida passa a ser compreendida voltada para fins. Para estruturar essa ideia, Jonas parte da hipótese de que a vida se organiza a partir de graus de liberdade, pois, segundo o autor, com o processo do metabolismo, cada organismo representa uma entidade ontológica portadora de liberdade desde as formas mais simples de vida. Para fundamentar essas hipóteses, percebemos que Jonas parte de uma análise crítica sobre as chamadas interpretações tradicionais sobre a vida, com as quais o autor se defronta e que, de alguma forma, sustentaram a perspectiva dualista na história Ocidental. Por exemplo, as perspectivas panvitalista e pan-mecanicista. No entanto, Jonas enfatiza sua crítica, sobretudo, no desenvolvimento do pensamento cartesiano e seus desdobramentos no que o autor chama de situação pós-dualismo.

Assim, percebemos que, ao realizar sua análise da tradição filosófica, Jonas enfatiza sua crítica ao pensamento cartesiano, sobretudo, no que diz respeito à ideia de separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Jonas refuta a noção cartesiana de que a natureza funciona como uma máquina, de modo que tudo o que existe nela

pode ser revelado em equações. Nessa perspectiva, todos os animais operam como se apresentassem certa espiritualidade, mas, no fim, eles são meros autômatos. Ou seja, ao serem determinados pelas leis da matéria, são constituídos de maneira que seu funcionamento leva o observador humano a pensar em uma interioridade análoga à que lhe é própria, sem, no entanto, “que eles possuam esta interioridade” (PV, 66). Todos os sinais de interioridade (por exemplo, dor, medo, satisfação) são considerados como fenômenos enganosos.

Desse modo, para Descartes, os animais são terminantemente meros corpos. A partir dessa perspectiva, implanta-se no Ocidente a ideia de mundo no qual a natureza funciona como engrenagem de uma máquina. Desde então, toda a natureza passa a ser tratada como um mecanismo sem valor algum e sem finalidade. A ideia de natureza como máquina contrapõe a noção de interioridade, de modo que todos os traços ontológicos que não podem ser demonstrados pela matemática, são anulados.

Notamos que, em sua crítica, Jonas observa que, pela radicalização do pensamento cartesiano, ocorre a situação chamada pós-dualista. Isto é, a partir do pensamento de Descartes, a separação entre *res cogitans* e *res extensa* se tornou cada vez mais aguda, a ponto de chegar ao entendimento de esferas próprias de espírito e matéria. Isso gerou uma situação nova, na qual a matéria pode existir sem o espírito, assim como o espírito pode viver sem a matéria (PV, 25). A partir dessa afirmativa, as reflexões e posicionamentos partem do pressuposto que essas entidades devem ser entendidas uma oposta à outra. Segundo Jonas, a oposição entre materialismo e idealismo agrava os equívocos na compreensão da vida, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão interior. Isso porque passam a existir duas opções: perceber tudo como consciência ou aceitar a afirmação de que tudo é matéria. Com isso, o objetivo de unidade de cada perspectiva exige para si a totalidade. Por esse motivo, ambos são entendidos como monismos particulares. Jonas conclui que é no caráter particular que está a origem do fracasso das duas perspectivas: “no caso do materialismo, este fracasso se dá com a consciência, no idealismo, com a coisa em si” (PV, 26).

Referente à crítica de Jonas à tradição ontológica, podemos concluir que o corpo vivo é o elemento principal para fundamentar uma ontologia que dê conta de interpretar coerentemente a vida, pois é ele que denuncia a ineficácia da explicação dualista e, por conseguinte, pós-dualista, a saber, o idealismo e o materialismo. No

caso dos monismos particulares, ambos encontram no corpo vivo o problema da contradição tanto da perspectiva idealista quanto da perspectiva materialista. Portanto, por meio de sua biologia filosófica, Jonas percebe um erro comum nessas duas formas de interpretação da vida, isto é, o equívoco de entender o corpo vivo sempre numa perspectiva de escolha de uma de suas esferas separadas (espírito e matéria) e não de forma integral. Sendo assim, o corpo vivo deve ser a base e o ponto de partida de toda a ontologia, que precisa compreendê-lo por meio de um monismo integral.

Observamos que Jonas tem o objetivo de confirmar que alguns conceitos, relacionados à compreensão do fenômeno da vida, foram mal interpretados ao longo do desenvolvimento do conhecimento Ocidental. Nesse contexto, Jonas destaca o conceito de liberdade, o qual, segundo o autor, foi refletido apenas no âmbito do agir. Chegamos a essa conclusão após analisar as 14 conferências, proferidas na *New School for Social Research*, de Nova York, em 1970. Nesse curso, Jonas explana como o conceito de liberdade foi estruturado ao longo da história do pensamento, sobretudo do seu desenvolvimento no pensamento grego e judaico-cristão. O autor destaca que a noção de liberdade, nessa época, estava centrada na esfera do agir, isto é, como uma matéria relacionada à política, à moral, à ética e à religião.

Jonas destaca, no pensamento grego, as perspectivas aristotélica e estoica sobre a liberdade. Em Aristóteles, a liberdade está vinculada aos atos voluntários e involuntários nas relações humanas, portanto, está centrada ao âmbito racional, ou seja, é entendida como algo humano, posto que exige a consciência para nortear as paixões, distinguindo-os, assim, dos demais seres vivos. Dessa forma, quando Aristóteles situa a liberdade no campo da vivência das virtudes, passa a interpretá-la como uma capacidade unicamente dos homens. Nessa perspectiva, advindo da sua noção de se conhecer e agir (escolher) por iniciativa própria, a liberdade encontra lugar na reflexão e nos princípios originários do pensar humano da vida prática.

Jonas observa que os estoicos, por sua vez, destacam o papel do esforço individual para atingir a liberdade interior, de modo que a dimensão interior também está vinculada ao âmbito racional. Assim, Jonas ressalta, na formulação da filosofia estoica, que o conceito de liberdade está totalmente centrado na figura do homem, como ser racional. A justificativa é que nenhum outro animal assume a responsabilidade por sua própria vida. Dessa forma, o ser humano seria o único ser

que pode expressar a função de agente moral, pois, ao ser possuidor do *logos*, ele adquire a capacidade de escolher e agir de acordo com a razão. Portanto, na filosofia estoica, a concepção de liberdade se fundamenta sobre a premissa de que o homem é influenciado pelas circunstâncias do mundo externo, mas por ser racional, nasce potencialmente capaz de conquistar a liberdade, de forma que o sucesso ou o fracasso da sua trajetória concentra-se na capacidade de assentir ou dissentir, nas suas relações, os elementos que dependem dele próprio. Nesse sentido, a liberdade está circunscrita ao âmbito do agir.

Observamos que, a partir da VII conferência, Jonas explana os elementos que influenciaram o desenvolvimento do conceito de liberdade no judaísmo e no cristianismo. Nessa parte do curso, Jonas reflete sobre o desenvolvimento da noção cristã de liberdade em referência ao relacionamento da vontade humana com Deus. Nesse sentido, ele aborda a relação entre as dimensões existenciais do respeito pela lei e pela graça. Em seus desdobramentos, Jonas tem como ponto de partida a ideia de que o conceito de liberdade no cristianismo é traçado por Agostinho, sobretudo em referência à sua interpretação da Carta de Paulo aos Romanos, especificamente a passagem do capítulo 7, versículos 7-25.

Em referência ao esforço jonasiano, ao longo de todas as 14 conferências, podemos concluir que sua interpretação deve ser apreciada por sua originalidade, de modo que, nesse curso, Jonas elabora uma espécie de genealogia do conceito de liberdade na tradição Ocidental. Isso lhe possibilita lançar as bases para fundamentar sua ideia de liberdade dialética. Jonas ressalta que, na tradição ocidental, a liberdade foi um assunto discutido apenas no âmbito da consciência e vontade humana. Observamos que o autor recusa essa forma de antropocentrismo, de modo que seu objetivo é ampliar a noção de liberdade, primeiro, reconhecendo que a liberdade se expressa de modo dialético, para, então, alargar esse conceito para todo o reino da vida. Essa concepção original da liberdade representa um dos pontos centrais da sua revolução ontológica.

Além disso, quando Jonas trata o problema da liberdade no mundo antigo, é nítido que seu objetivo é compreender o desenvolvimento do pensamento ocidental, a fim de diagnosticar os problemas enfrentados no mundo contemporâneo, por exemplo, o abuso de liberdade que o homem contraiu por meio do ambivalente poder tecnológico.

A partir da constatação de que as perspectivas dualistas e pós-dualistas ocasionaram equívocos sobre a interpretação da vida, por exemplo, compreender a liberdade apenas no âmbito do agir, Jonas propõe a investigação de uma possível revolução ontológica. Sua proposta é elaborar uma nova leitura da natureza evidenciada pela vida, mesmo na sua atividade mais simples, isto é, o metabolismo. Ou seja, para a superação de explicações dualistas e reducionistas, o caminho é colocar "o problema da vida, e com ela o do corpo, no centro da ontologia" (M, 344).

Ao assinalar para a ideia de uma revolução ontológica, Jonas destaca a importância de um novo entendimento do conceito de liberdade, pois, desse modo, é possível uma nova e eficaz compreensão da vida e da realidade como um todo, principalmente, no que tange à superação da ontologia da morte. Assim, uma nova compressão da liberdade é fundamental e emergencial, no sentido de evidenciar a vida em seu complexo processo evolutivo.

Pode-se afirmar que o pressuposto jonasiano parte da ideia de que desde os organismos mais arcaicos existe um princípio que diferencia o vivo do não vivo, a saber: o princípio de mediatez, por meio do qual a liberdade é, em sua dinâmica dialética, interioridade e exterioridade ao mesmo tempo. Portanto, em sua perspectiva ontológica, desde as reações mais obscuras da substância orgânica à origem do cosmos, surge, pela primeira vez, dentro da extensão do universo físico, o clarão de um princípio da liberdade. Desse modo, o fenômeno da vida se expressa por meio de graus progressivos de capacidades e atividades orgânicas, as quais correspondem a uma ordem crescente de liberdade.

Diante disso, tivemos a oportunidade, no quarto capítulo desta tese, de aprofundar o ponto central de nossa argumentação, ou seja, concretizar a proposta inicial segundo a qual é possível indicar de que forma o tema da liberdade aparece como o fundamento principal do projeto de uma nova biologia filosófica em Hans Jonas, como uma liberdade dialética, na medida em que se articula a partir dos conceitos de mediatez, interioridade e necessidade e, mais ainda, como ela se articula com o tema da responsabilidade, a partir de uma ampliação do âmbito do agir para o do ser.

Isso significa que, no âmbito do ser vivo, a liberdade deve ser pensada como liberdade necessária e, mais exatamente, como liberdade dialética, o que exige, conforme a nossa tese, uma revisão de dois conceitos fundamentais que se articulam em torno dessa "dialética": o princípio de mediatez em sua relação com o

de necessidade. Isso significa que, para entender o que é liberdade dialética em Hans Jonas, é necessário compreender a relação que cada organismo vivo estabelece com o meio; uma relação que tanto é um ato de liberdade (no sentido exterior) quanto um ato de aprofundamento e enriquecimento de sua liberdade (em sentido interior).

Para Jonas, o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, já se efetiva como liberdade (PSD, 19). Nesse sentido, o metabolismo seria a primeira manifestação de liberdade, abrindo, desse modo, uma sequência que perpassa por todas as formas de seres vivos. Para o autor, a partir da verificação óbvia de que os animais sentem, suportam, lutam pela própria existência, torna-se evidente a existência de um caráter interior nos modos que compõem o mundo natural. Na concepção de Jonas, a vida, que se mantém ativa por meio de uma relação de troca com o meio, realiza, uma relação de automediatez com a substância inerte. Nessa dinâmica relacional, a atividade metabólica, em seu nível mais primitivo, representa a primeira mediatez. Dessa forma, a história da liberdade começa com o primeiro ato metabólico. Assim, notamos que o princípio de mediatez, ao estar ligado à história evolutiva da liberdade, ocupa um lugar essencial na biologia filosófica jonasiana. Esse conceito é compreendido pelo autor como um princípio ontológico e epistemológico que serve para descrever o modo de ser e a evolução de todos os organismos vivos.

Ao afirmar que existe uma liberdade básica em todo âmbito da vida, Jonas ressalta que o caminho ascendente, desde o surgimento da vida até as suas formas mais complexas, não é um percurso apenas de êxitos, ou seja, todos os organismos dotados do privilégio da liberdade carregam o fardo da precariedade, o que significa viver em perigo. Desse modo, a liberdade, que se apresenta como um fator elementar na escala da vida, traz consigo um componente de risco, que é a necessidade.

Eis aqui a ideia de liberdade dialética, ou seja, cada grau de liberdade tem seu exato preço na dependência existencial em relação à natureza, de modo que a criatividade com que luta por sua continuação é um incessante evitar do seu apagamento. Assim, todos os organismos encontram-se, desde o início, submetidos à possibilidade de ser destruídos pela morte, o que lhes impõe a tarefa de escolher a própria existência.

Portanto, para Jonas, a liberdade, por ser dialética, representa uma certa independência, mas também expressa a vulnerabilidade e a precariedade da vida em seus diferentes níveis. Sendo assim, a liberdade de viver é 'autônoma' e precária. Essa precariedade aumenta seguindo a complexidade da evolução da vida, ou seja, ao passo que aumenta o grau de liberdade, também aumentam os riscos. Isso ocorre porque a existência do corpo vivo exige contato incessante com uma nova matéria. É importante lembrar que a matéria não busca a vida, ao contrário, é o organismo que deve buscar alimento para continuar existindo. Ainda mais, por ser marcada pela fragilidade, a vida é obrigada a se abrir para o meio. Nessa dinâmica, se estruturam diversas formas de abertura que acompanham os diferentes graus de liberdade. Essa sequência segue uma ordem paradoxal, isto é, quanto mais complexo mais livre, porém, quanto mais complexo mais vulnerável.

Nessa dinâmica complexa, entre seres mais e menos evoluídos, Jonas destaca o lugar e a função do ser humano na sequência dos graus de liberdade. O autor afirma que a espécie humana é o resultado do progresso que liga o "primitivo" ao "evoluído", vindo a representar, pela consciência e pela busca da verdade, o degrau mais elevado desse desenvolvimento. É importante ressaltar que, para Jonas, o homem não é mais um ente desligado das demais formas de vida e do reino orgânico em geral, mas é uma forma mais acabada do desenvolvimento vital.

A partir das reflexões jonasianas em torno do conceito de liberdade, notamos que o poder de reflexão colocou o ser humano como ente soberano entre todas as formas de vida. No entanto, a liberdade de reflexão (liberdade moral), por ser a mais transcendente, é também a mais perigosa, pois ela representa a liberdade de negar-se e de escolher uma contraposição que pode chegar até o mal radical. Jonas lembra que o *conhecimento* para o bem e para o mal é acompanhado pela *capacidade* para o bem e para o mal. Assim, ao compreender que o ser humano ocupa o lugar privilegiado na escala ascendente dos graus de liberdade, percebemos que Jonas acaba por manifestar sua preocupação com o poder obtido pelo homem por meio dos avanços tecnológicos, sobretudo, porque o autor percebeu que a tecnologia moderna se converteu em ameaça (PR, 21).

Diante disso, encontramos o objetivo central de toda a discussão de Jonas sobre a liberdade, a saber: ampliar a noção do conceito de liberdade, a fim de fundamentar uma revolução ontológica, na qual, todos os modos de organismos, pelo seu sim à vida, têm uma finalidade em si mesmos. Esse é o primeiro passo

para que a humanidade reflita sobre os perigos futuros, realizando uma previsão dos riscos, tomando consciência do poder destrutivo que aumenta a cada avanço tecnológico, ou seja, é repensar até que ponto o homem pode ser livre para usar seu poder de alteração no planeta.

É importante destacar que, ao alertar para a necessidade de repensar o papel da liberdade humana, Jonas não está sugerindo uma negação da liberdade, pelo contrário, defende um uso pleno dela, ao serviço da preservação da vida, com responsabilidade, retomando, assim, a conjunção entre liberdade e responsabilidade. Tanto a natureza quanto as gerações futuras tornam-se objetos da responsabilidade humana diante do perigo da liberdade que se transformou em uma liberdade ilimitada, aos moldes daquela descrita como libertinagem, própria dos iniciados nos mistérios gnósticos. Jonas enfatiza que a marca definitiva do ser humano é ser o único capaz de ter responsabilidade, o que significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes (PR, 176) e evitar a liberdade que coloca em risco a continuidade da vida.

Ao analisarmos os desdobramentos do conceito de liberdade, na biologia filosófica de Jonas, podemos concluir que ele pretende, ao abordar esse conceito, firmar um compromisso com a continuidade da vida, em todas as suas manifestações, de forma autêntica. Portanto, destacamos que a maior expressão de liberdade (liberdade moral) deve haver uma íntima relação com a responsabilidade. Em suma, é a própria liberdade humana que coloca o homem como responsável pela vida. Nesse sentido, é justamente por ter o grau mais elevado de liberdade que a humanidade deve optar pela continuidade da vida, o que significa ser capaz de buscar um auxílio ético norteador de seu agir, não apenas com dever de continuidade da própria vida, mas tornando-se responsável por todo reino da vida. É em benefício da liberdade do ser, afinal, que o homem deve orientar-se pela liberdade do agir. O agir livre deve proteger o ser livre. Em sentido ontológico, a liberdade (antes reduzida ao âmbito do agir) se amplia sobre o âmbito do ser; em sentido ético, o âmbito do ser adentra como objeto primordial da liberdade do agir.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. éd. Martins Fontes. São Paulo: 2007.

ALMEIDA, Amarildo Fernando. Pelágio, Pelagianismo x Santo Agostinho. Liberdade x Graça. **portal.pucminas** Disponível: embr/imagenb/.../DOC_DSC_NOME_ARQUI20060607103635.PSDf Acesso em: 20/12/2016.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Paulinas, 1984.

AGOSTINHO, S. **O Livre-Arbítrio**. [tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira ; revisão Honório Dalbosco]. 2 ed. São Paulo : Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Poética- Nova Cultura ética, 1991.

ARISTÓTELES. **Da Alma (De Anima)**. Tradução de: GOMES, Carlos Humberto. Lisboa: Edições 70, 2001.

BACON, F. **The Advancement of Learning**, by Lord Bacon, edited by Joseph Devey, M. A. New York: P.F. Collier and Son, 1901. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/titles/1433>>. Acesso em: 23/03/2017.

BARBARAS, R. **Vie et intentionnalité - Recherches phénoménologiques**. Paris: J. Vrin, 2003, [Col. Problèmes et Controverses].

BARCHFONTEINE, C. de P. de; PESSINNI, L. **Problemas atuais de bioética**. 6. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2002.

BECCHI, Paolo. El itinerario filosófico de Hans Jonas: etapas de um recorrido. Traducción de Suzana Brítez D'Eclesiis. **Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política**, Madrid, n. 39, 101-128, jul./dic. 2008.

_____. **La ética en la era de la técnica**: elementos para una crítica a Karl-otto apel y hans jonas. Apel y Hans Jonas. Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho. Universidad Génova, 2002.

BISINELLA, Ulisses. **Por que a liberdade?** Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia>>. Acesso em: 17 jan. 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **As Epistolas de São Paulo**. Direção editorial Paulo Bazaglia. 2 ed. Paulus. 2003.

BONALDI, Claudio. Introduzione, traduzione e note. In: JONAS, Hans. **Gnosi e Spirito Tardo Antico**. Milano: Edizione Bompiane, 2010.

BOBZIEN, Susanne. **Determinism and freedom in stoic philosophy**. Oxford: Oxford University, 2005.

CAMPOS, Antônio Augusto Machado. O Judaísmo: O Direito Talmúdico. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo** v. 103. 2008. p. 27 – 67.

CALIANU, Ioan Petru. **Gnosticismo e pensiero moderno**. Hans . Roma: Erma: 1985.

CIPRIANI, Nello. A grande concepção pelagiana: o cristianismo é uma educação. **Revista 30 Dias na Igreja e no mundo**. Diretor: Giulio Andreotti. Número 05 – 2010. p. 1 – 15. Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_22725_l6.htm Acesso em: 01/10/2017.

COMÍN, I. G. Introducción. *In: Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Tradução de Illana Giner Comin. Colección Clasicos del pensamiento crítico. Madrid: Catarata, 2001. p. 7- 30.

CORREIA, JOANA PAULA PEREIRA. **Maniqueísmo: Religião, Seita ou Heresia**. Conhecimento Histórico e Diálogo social. Natal – RN 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org> . Acesso em: 02/01/2018.

COSTA, M. R. N. “Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho”. **Veritas**. Porto Alegre, v. 42, n. 3, 1998, 483-496.

DE PAULA, Andriely Samanda, PEREIRA MELO, José Joaquim O pensamento de Santo Agostinho para formação do homem cristão. **VI Ciclos de Estudos antigos e Medievais** PR e SC. 2008. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2008/PSDf/p005.PSDf>. Acesso em: 02/01/2018.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DUHOT, Jean Joël. **Epicteto e a sabedoria estoica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

FREDE, Dorothea. Determinismo estóico. In: INWOOD, Brad (org.). **Os estóicos**. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, pp. 199 - 227, 2006.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. 468 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2009. Disponível em: <https://goo.gl/mAvpPa>. Acesso em: 18 mai. 2018.

_____. Liberdade na necessidade ou a Resolução do dualismo segundo Jonas. **Dissertatio, Revista do Departamento de Filosofia da UFPel**. Pelotas, v. 32, p. 55-75, 2010. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/32/03.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2012.

FROGNEUX, Nathalie. **Hans Jonas on la vie dans le monde**. Louvain: De Boech Université, 2001.

_____. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica do princípio responsabilidade. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 435-464, jul./dez. 2012.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JONAS, Hans. **The imperative of responsibility: in search of the for the technological age**. Chicago: University Chicago Press, 1985.

_____. **Memorias**. Tradução de Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005.

_____. **Philosophical essays: From Ancient Creed To Technological Man**. Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey. 1974.

_____. **Ensaio Filosóficos**. Da Crença Antiga ao Homem Tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes – São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção ethos)

_____. **Problemi di Libertà**, a cura di Emidio Spinelli con la collaborazione de Angela Michelis. Nino Aragno editore. 2010

_____. **La religión gnótica** - El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. 2. ed. Ediciones Siruela, 2003 [Prólogo de José Montserrat Torrents. Tradução de: GUIÉRREZ, Menchu].

_____. **The phenomenon of life: Toward a philosophical biology**. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

_____. **Frontiere della vita, frontier della tecnica**. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2011.

_____. **Das prinzip verantwortung: versuch einer ethik für die technologische zivilisation**. Frankfurt: Insel, 1979. Neuaufl. als Suhrkamp Taschenbuch, 1984.

_____. **Matéria, espírito e criação**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes. 2010.

_____. **O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Contraponto Editora, PUC Rio, 2006.

_____. **O princípio vida** - fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de, Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Pensar sobre dios y outros ensayos.** Tradução de: ACKERMANN, Angela. 2. ed. Herder, 2012.

_____. Spinoza and the Theory of Organism. **Journal of the History of Philosophy**, v. 3, n. 1, 43-57, 1965.

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

_____. **Técnica, medicina e ética:** sobre a prática do princípio responsabilidade / Hans Jonas; [tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF]. — São Paulo: Paulus, 2013. — (Coleção Ethos).

_____. **Agostino e il problema paolino della Libertà:** Studio filosofico sulla disputa pelagiana. A cura di Claudio Bonaldi, Postfazione di Angela Micheliis. Editrice Morcelliana. Brescia 2007.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas.** Petrópolis, RJ: VOZES, 1989.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. A renovação da teleologia em Hans Jonas: biologia filosófica aos fundamentos da ética. **Princípios Natal**, v. 17, n.28, jul./dez. 2010, 47-70.

_____, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica.** 1 ed. Edições Loyola, São Paulo, 2017.

KAMPOWSKI, Stephan. **A greater freedom** - Biotechnology, Love, and Human Destiny (in dialogue with Hans Jonas and Jurger Habermas). Pickwick Publications, Eugene Oregon, 2013.

KANT, Immanuel, **Fundamentação da metafísica dos costumes.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. **Kritik der praktischen Vernunft** [1788]. Tradução francesa de François Picavet [Critique de la Raison Pratique]. Paris: PUF, 1976 (7. ed.).

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia.** Editora Jorge Zahar. 6ª ed. Rio de Janeiro 2001.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano. **Revista Filosófica de Coimbra.** nº 43, 2013 p. 7- 42.

MICHELIS, Angela. Identity, Freedom and Relationships of Responsibility in Hans Jonas' Philosophy. **Problemata: R. Intern. Fil.** Vol. 04. No. 01. 2013, 13-37.

_____, Angela. The Extended, Uncertain Confine of Human Freedom and Hans Jonas' Point of View. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 5. n. 02 . 2014 , 125-152.

NUNES, Marciane Moraes. **Livre-Arbítrio e Ação Moral em Agostinho**: Um estudo a partir do De Libero Arbítrio. Porto Alegre Janeiro de 2009. (dissertação).

MORRIS, Theresa. **Hans Jonas's ethic of responsibility**: from ontology to ecology. Suny Press. State University New York, 2013.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. Do panvitalismo ao evolucionismo; Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida. **Integração** 2009. n. 58. p. 253-261.

_____. A transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade. *In: Dissertatio - Revista do Departamento de Filosofia da UFPel*, Pelotas, n. 32, 77- 97, 2010.

_____. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série Compreender).

PINSART, M. G. **Jonas et la liberté**: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: J. Vrin, 2002.

PIRATELI, Marcos Roberto. De Aurélio Agostinho a Santo Agostinho de Hipona. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences Maringá**, v. 25, no. 2, 327-335, 2003. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php//viewFile/2187/1366>. Acesso em: 15/12/2017.

PLATÃO. **Timeu**. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

POLETI, R.; DOBBS, B. **Dar sentido à vida**. Petrópolis: Vozes, 2008.

POMMIER, Éric. **Ontologie de la vie Éthique de la responsabilité selon Hans Jonas**. Paris: J. Vrin, 2013.

REALE, Giovanni. **Corpo alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2012.

PUTTINI, R. F.; JUNIOR, A. Pereira. Além do mecanicismo e do vitalismo: a “normatividade da vida” em Georges Canguilhem. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, 451-464, 2007. Disponível em <<http://www.scielo.br/PSDf/physis/v17n3/v17n3a03.PSDf>>. Acesso em: 07\02\2017.

RICOEUR, O Justo 1: **A justiça como regra moral e como instituição**. Tradução de Ivone C. Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTOS, Maria de Jesus. Desafios éticos advindos da efetividade do binômio ciência-técnica. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 1, n. 2, 2010.

_____. Singularidades e dificuldades no pensamento de Hans Jonas. *In: SANTOS, R.; OLIVEIRA, J.; ZANCANARO, L. (Orgs.). Ética para civilização tecnológica*: em diálogo com Hans Jonas. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 79-97.

SÊNECA. **Sobre a vida feliz**. Tradução, introdução e notas João Teodoro D’Olim

Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005

SEIBT, C. L. (2009) Sêneca e a finitude da vida- o que a finitude pode pensar sobre o viver. **Integração**, 15(59), 371-378

SILVA, Bartolomeu Leite. **Hans Jonas e a vida como valor máximo**. Unisinos Disponível em: <www.dfmc.ufscar.br/uploads/publications/510809101bcd1.PSDf>. Acesso em: 24 jan. 2014.

SCODEL, H. An Interview with Professor Hans Jonas. **Social Research** 70, n. 2, 339-68, Summer 2003.

SGANZERLA, Anor. **Natureza e responsabilidade**: Hans Jonas e a biologização do ser moral. São Carlos, 2012. Disponível em: <<http://www.dfmc.ufscar.br/uploads/publications/510809101bcd1.PSDf>>. Acesso em: 24 jan. 2013.

SCHAMM, Fermin Roland; SGANZERLA, Anor (Orgs). **Fundamentos da Bioética**. Série Bioética Vol. 3. Editora CRV. Curitiba – Brasil, 2016.

SPINELLI, Emidio, **Hans Jonas Freedom and Determinism in the Ancient World**. Graduate Faculty Philosophy Journal Volume 23, Issue 1, 2001. p. 71-84. Disponível em: <http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal>. Acesso em: 21/08/2017.

SPINELLI, Emidio. **Hans Jonas**: Il mondo Antico. E I Problemi Della Libertá. 2002 ISSN 1827-0468. Disponível em: www.chaosekosmos.it. Acesso em: 11/01/2018.

THEML, Neyde. **Público e privado na Grécia do VIII° ao IV° séc. a.C.**: O modelo Ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988

TIBALDEO, R. Franzini. **Hans Jonas' 'Gnosticismand Modern Nihilism', and Ludwig von Bertalanffy**. Philosophy and Social Criticism, Sage. 2012.

TIBALDEO, R. Franzini. From dualism to the preservation of ambivalence. Hans Jonas' "Ontological Revolution" as the Background to his Ethics of Responsibility. *In*: POMMIER, Catherine Larrère Eric (ed.). **L'étiqúe de la vie chez Hans Jonas**. Publications de la Sorbonne. p. 33-48, 2013.

URZÚA, Juan Alberto **Lecaros**. **La Fundametación Ontológica de la Ética de la Responsabilidade de Hans Jonas**: El Vínculo entre Bíos, Télos y Éthos. (Tese Doutorado) Santiago, Chile, 2015.

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

WOLIN Richard, **Los Hiros de Heidegger**: Hannh Arent, Karl Lówith, Hans Jonas y Herbert Marcuse, Traduciión de María Condor. Catedra 1 ed. Madrid 2003.