

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

**GEOVANI VIOLA MORETTO MENDES**

***“DASS EINE MENSCHHEIT SEI”*: “QUE HAJA UMA HUMANIDADE”  
PARA UMA ANTROPOLOGIA EM HANS JONAS**

**CURITIBA**

**2018**

**GEOVANI VIOLA MORETTO MENDES**

***“DASS EINE MENSCHHEIT SEI”*: “QUE HAJA UMA HUMANIDADE”  
PARA UMA ANTROPOLOGIA EM HANS JONAS**

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

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  
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

Mendes, Geovani Viola Moretto  
M538d “*Das eine Menschheit sei*” : “que haja uma humanidade” para uma  
2018 antropologia em Hans Jonas / Geovani Viola Moretto Mendes ; orientador:  
Joelson R. de Oliveira. – 2018.  
204 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,  
2018  
Bibliografia: f. 191-204

1. Antropologia. 2. Ética. 3. Responsabilidade. 4. Jonas, Hans, 1903-1993.  
I. Oliveira, Joelson R. de. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

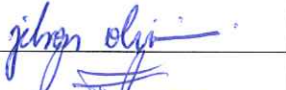
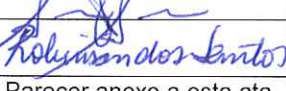
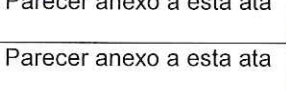
CDD 20. ed. – 301

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 25**  
**DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Geovani Viola Moretto Mendes**

Aos vinte e nove dias do mês de outubro de dois mil e dezoito, às catorze horas na sala 8 de Pós no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Geovani Viola Moretto Mendes** intitulada: “DASS EINE MENSCHHEIT SEI”: “QUE HAJA UMA HUMANIDADE” PARA UMA ANTROPOLOGIA EM HANS JONAS. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Anor Sganzerla, Dr. Antonio José Romera Valverde, Dr. Roberto Franzini Tibaldeo, Dr. Paolo Becchi 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 arguição 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 outorga ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 05 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Os avaliadores professores doutores Antonio José Romera Valverde, Dr. Paolo Becchi e Dr. Roberto Franzini Tibaldeo, participaram da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Anor Sganzerla – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Robinson dos Santos – UFPel			10,0
Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde – PUC/SP		Parecer anexo a esta ata	10,0
Prof. Dr. Paolo Becchi – UG		Parecer anexo a esta ata	10,0
Prof. Dr. Roberto Franzini Tibaldeo – UCL		Parecer anexo a esta ata	10,0
<b>MÉDIA FINAL</b>	10,0	<b>CONCEITO</b>	A

  
**Prof. Dr. Jelson Oliveira**

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

Dedico este trabalho ao meu pai (*in memoriam*)  
e à minha mãe. Eles me ensinaram ser  
perseverante.

## AGRADECIMENTOS

Ao orientador, professor e amigo, Jelson Oliveira, que soube me acolher academicamente desde o mestrado. Por sua orientação e atenção permanente, toda minha gratidão e admiração.

Ao Anor Sganzerla, amigo que sempre esteve disponível para “ouvir” o meu texto e, principalmente, por seus contrapontos teóricos e constante incentivo.

Meu respeitoso agradecimento aos professores que aceitaram fazer parte da banca: Anor Sganzerla, Antônio Valverde, Paolo Becchi, Roberto Franzini Tibaldeo e Robinson dos Santos.

Aos professores que, gentilmente, no percurso da minha pesquisa, me enviaram seus livros, artigos e traduções (muitos materiais ainda *no prelo*): Angela Michelis, Francisco Quesada-Rodríguez, Jelson Oliveira, Paolo Becchi, Roberto Franzini Tibaldeo, Wendell E. S. Lopes.

À PUCPR e aos meus gestores pelo apoio indispensável à concretização deste trabalho.

Outrora, era a religião que nos dizia que somos todos pecadores, por causa do pecado original. Agora é a ecologia de nosso planeta que nos declara, a todos, pecadores por causa das proezas excessivas da inventividade humana.

Outrora, era a religião que nos ameaçava com um juízo final no fim dos dias. Agora é o nosso planeta martirizado que prediz a vinda de um tal dia sem qualquer intervenção celestial.

A última revelação – de nenhum Monte Sinai, de nenhum Sermão da Montanha, de nenhuma Figueira Santa (a árvore de Buda),  
é o próprio *clamor das coisas mudas* [grifo nosso],  
ao qual devemos atender através do refreamento de nossos poderes sobre a criação, para que não pereçamos juntos em uma terra devastada face ao que era a Criação.

*O Clamor das Coisas Mudadas*, último discurso de Hans Jonas, pronunciado em 30 de janeiro de 1993, em Udine, na Itália. Ele faleceu seis dias depois, em 5 de fevereiro de 1993, aos 89 anos em New Rochelle, New York, cidade em que morava.

## RESUMO

A questão sobre a posição do homem no âmbito do Ser ocupa um lugar central e ao mesmo tempo paradoxal no pensamento de Hans Jonas: o homem é aquele que pode responsabilizar-se eticamente; contudo, é também aquele que produziu o perigo que afeta de maneira cumulativa e irreversível o todo do Ser, por meio da magnitude e da ambivalência da técnica moderna. A proposta de uma ética baseada no princípio responsabilidade depende em grande parte, tanto de uma reconstrução histórico-conceitual do homem, enquanto pertencente ao reino da vida, como de uma análise sobre a essencialidade constitutiva da técnica moderna. A fenomenologia jonasiana, voltada para a descrição do Ser enquanto vivo, sustenta filosoficamente, por meio de uma ontologia biológica, o seu projeto de reinterpretar o fenômeno da vida. Tal projeto parte do reconhecimento do lugar especial ocupado pelo ser humano, precisamente aquele Ser que experimenta em si mesmo o fenômeno que pretende descrever. Isso nos obriga a perguntar tanto a respeito da legitimidade dessa estratégia, quanto a respeito da imagem que tal agente tem de si mesmo, a partir da qual se torna possível tal descrição. A filosofia jonasiana, neste sentido, pretende enfrentar esse impasse, seja no âmbito ontológico, seja no ético, a fim de fornecer um princípio capaz de evitar o antropocentrismo comum à tradição filosófica. A presente tese parte deste paradoxo e analisa de que maneira a ética de Hans Jonas é capaz de apresentar um elemento estrutural tanto para a interpretação do fenômeno da vida quanto para o caso da singularidade do ser humano, sem que, contudo, estes pontos sejam excludentes e sem que estes recaiam, como se tenta demonstrar ao longo do trabalho, em um antropocentrismo. Dessa forma, trata-se de reconstruir as premissas centrais daquilo que seria a antropologia de Hans Jonas, vista como uma tentativa de religar o homem à natureza e ao âmbito da vida em geral. O que se pretendeu analisar, ao fim, é a maneira com a ética jonasiana, além da já conhecida preocupação com a preservação e a manutenção do fenômeno da vida em face da ameaça e do perigo da técnica moderna, também apresenta um cuidado bastante particular para o caso do ser humano e sua imagem. Isto nos leva para a pergunta a respeito da autenticidade e da dignidade próprias do humano. Para tanto, o nosso trabalho inicia-se com uma análise da tentativa jonasiana de evitar a armadilha antropocêntrica, delineando tanto uma nova ontologia quanto uma fenomenologia da vida, cujos resultados conduzem a uma ética fundada no princípio responsabilidade e cujo ponto de partida é o metaprincípio "*dass eine Menschheit sei*". Trata-se, assim, de demonstrar como a crítica ao antropocentrismo e a constituição de uma nova estrutura ética pressupunham, conjuntamente, a formulação de uma antropologia que desse conta de superar os impasses antes indicados.

**Palavras-chave:** Antropologia. Imagem. Técnica. Responsabilidade.



## ABSTRACT

The issue on the position of man in the realm of the Being occupies a central and paradoxical place in Hans Jonas' thinking: man is the one who might be ethically responsible. However, he is also the one who created the danger which affects cumulatively and irreversibly the all of the Being, through the magnitude and ambivalence of modern technique. The proposal of an ethics based on the imperative of responsibility depends mostly on either the conceptual reconstruction of man, while it belongs to the reign of life, or an analysis over the constitutive essentiality of modern technique. The phenomenology of Jonas, focused on describing the Being while alive, philosophically supports through a biological ontology its project of reinterpretation of the phenomenon of life. This project starts from the recognition of a special place occupied by the human being, precisely the Being who experiences in himself the same phenomenon that he intends to describe. This leads us to inquire as much about the legitimacy of this strategy as about the image of this agent over himself, from which it becomes possible the description of the phenomenon of life. Accordingly, Jonas' philosophy intends to face this impasse, both in the ontological and the ethical realms, in order to provide a principle capable of avoiding the customary anthropocentrism of the philosophical tradition. The thesis aims, from this paradox, to analyze how the ethics of Hans Jonas is able to present a structural element both for the interpretation of the phenomenon of life and for the singularity of the human being, preventing these points of being excluding and avoiding them to fall back to anthropocentrism, as we try to demonstrate throughout the research. It is about rebuilding the central premises on what would be the anthropology of Hans Jonas, which is seen as an attempt to reconnect man to nature and to the realm of life. Finally, what we intend to investigate is how the ethics of Jonas, besides its well-known concern about the preservation and maintenance of the phenomenon of life before the threat and danger of modern technique, has also the obligation to present a specific care toward the human being and his image. This is what leads us to ask about the authenticity and dignity inherent to the human being. Our research starts from an analysis on Jonas' attempt of avoiding the anthropocentric trap, outlining a new ontology as well as a new phenomenology of life, in which results drive to an ethics based on the imperative of responsibility and where it starts is the metaprinciple "*dass eine menschheit sei*". Thus, we demonstrate how the criticism related to anthropocentrism and the constitution of a new ethical structure jointly presupposed the formulation of an anthropology responsible for overcoming the impasse mentioned above.

**Key-words:** Anthropology. Image. Technique. Responsibility.

## LISTA DE SIGLAS DAS OBRAS DE HANS JONAS

As obras de Hans Jonas serão citadas segundo as abreviaturas da obra, sendo acrescentados, logo após as letras, o número correspondente à página da citação na versão do texto utilizado (conforme as Referências ao fim da tese).

- EA - *Por que precisamos hoje de uma ética de autolimitação?*
- EF - *Ensaio filosófico*
- FBM - *O fardo e a bênção da mortalidade*
- FE - *Princípio responsabilidade: para a fundamentação da ética do futuro*
- M - *Memórias*
- MEC - *Matéria, espírito, criação*
- PSD - *Pensar sobre Dios y outros ensayos*
- PV - *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*
- PR - *O princípio responsabilidade: ensaio para uma civilização tecnológica*
- RG - *A religião gnóstica: a mensagem do Deus estranho e os primórdios do cristianismo*
- TME - *Técnica, medicina e ética: Sobre a prática do princípio responsabilidade*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1 A CRÍTICA ("DESCONTRUÇÃO") HISTÓRICO-CONCEITUAL DE HANS JONAS AO DUALISMO ANTROPOCÊNTRICO</b> .....	<b>17</b>
1.1 A CRÍTICA DE JONAS AO DUALISMO ANTROPOCÊNTRICO .....	19
1.1.1 O monismo vitalista na Antiguidade .....	23
1.1.2 O monismo materialista na Modernidade .....	29
1.2 DO DUALISMO AO MONISMO INTEGRAL: DA DESCONSTRUÇÃO À RECONSTRUÇÃO .....	40
1.2.1 Do dualismo cartesiano à metafísica spinozana .....	46
1.2.2 Do antropocentrismo spinozano à tentativa de superação do dualismo a partir de Whitehead .....	53
<b>2 DIFERENÇA E IDENTIDADE: A "RECONSTRUÇÃO" ANTROPOLÓGICA JONASIANA</b> .....	<b>67</b>
2.1 ORGANISMO E LIBERDADE .....	70
2.2 AUTOEXPERIÊNCIA E A NOVA ANTROPOLOGIA JONASIANA .....	77
2.3 O "MODO DE SER" HUMANO E A DIFERENÇA ANTROPOLÓGICA .....	80
2.3.1 Autenticidade: o que é genuinamente humano .....	88
2.3.2 Imagem: <i>Quaestio mihi factus sum</i> .....	96
2.3.3 Dignidade: sobre fins e valor .....	108
<b>3 DA ANTROPOLOGIA À ÉTICA: A AMEAÇA DA TÉCNICA À IMAGEM DE HOMEM</b> .....	<b>114</b>
3.1 <i>MODUS OPERANDI</i> DA TÉCNICA MODERNA .....	124
3.2 O PROBLEMA FORMAL: A TÉCNICA COMO AMEAÇA À IMAGEM DO HOMEM .....	136
3.2.1 Neutralização metafísica do ser humano .....	143
3.2.2 A ontologia do não-ser-ainda .....	147
3.3 O PROBLEMA SUBSTANCIAL: A TÉCNICA COMO AMEAÇA À HUMANIDADE FUTURA .....	150

3.3.1	<i>Se e por que</i> deve haver uma humanidade no futuro.....	152
3.3.2	A insuficiência das éticas tradicionais para garantir o <i>metaprincípio</i> : “que exista uma humanidade” .....	157
3.4	O <i>NOVUM</i> DA ÉTICA E A PRESERVAÇÃO DA IMAGEM DO HOMEM.....	164
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>179</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>191</b>

## INTRODUÇÃO

A análise cuidadosa do projeto filosófico de Hans Jonas faz emergir uma unidade temática estrutural que serve de lastro para as distintas abordagens teóricas desenvolvidas ao longo de sua obra. Um dos temas centrais é a pergunta sobre o lugar do homem no âmbito do Ser e sua responsabilidade, tanto pela vida geral, quanto pela sua própria imagem, ameaçados pelo advento dos novos poderes possibilitados pela técnica moderna. Tais ameaças já não podem mais ser compreendidas sem uma atenta consideração histórico-conceitual sobre a formação de determinados modos de pensamento que engendraram a Modernidade, a ciência e, com isso, a própria técnica. A proposta de uma ética baseada no princípio de responsabilidade também depende, em grande medida, tanto dessa reconstrução histórico-conceitual quanto de uma análise sobre a essencialidade constitutiva da técnica moderna. Mesmo os estudos iniciais sobre a gnose e sobre o niilismo têm sido recuperados para indicar que a análise desenvolvida por Hans Jonas pode ser compreendida a partir de um eixo temático único, que, em nosso ver, diz respeito à pergunta sobre o lugar do homem no âmbito do Ser. Ora, ao formular tal pergunta, Jonas precisa partir do problema da relação do homem com o mundo para então chegar à elucidação a respeito de sua imagem como co-pertencente ao reino do vivo e, ao mesmo tempo, responsável por ele.

Em nosso entendimento, tal estratégia exige uma análise mais aprofundada de temas e estruturas conceituais que permanecem polêmicas com relação ao *corpus* da obra jonasiana. O esforço de Jonas por apresentar a necessidade de compreensão e superação da lógica antropocêntrica moderna relativa à percepção da posição do homem no mundo e no âmbito da vida, muitas vezes tem produzido um estranhamento quando comparado com a proposta ética indicada pelo filósofo. Em outras palavras, a análise realizada, sobretudo em *The phenomenon of life*, indica a necessidade de superação do antropocentrismo que, no entanto, pareceria voltar com a proposta ética presente em *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Isso porque este último livro, apesar de lidar com o perigo iminente da técnica, ainda resguardaria um ponto nodal com relação à sua estrutura conceitual, isto é, o homem. Além disso, por mais que Jonas critique os posicionamentos dos filósofos que o antecederam com relação à separação do

homem no âmbito da natureza, ele ainda assim pareceria incorrer no mesmo erro, uma vez que, ao tentar formular o que há de singular no ser humano com conceitos como “imagem”, “ferramenta” e “túmulo” (*homo pictor, homo faber e homo sapiens*), acabaria então recaindo no mesmo antropocentrismo do qual ele tentara escapar. Em suma, a análise da obra de Hans Jonas, em nosso entendimento, padecia de um problema interpretativo: como é possível coadunar a fenomenologia da vida, em que o ser do homem é entendido como mais uma parte integrante do *ser* em geral, com a proposta de uma ética e de uma fundamentação da responsabilidade humana? Como é possível falar em responsabilidade humana, em uma nova estrutura conceitual ética e em uma singularidade do homem, sem recair no antropocentrismo? Essa seria, então, uma ética voltada para a natureza, para a preservação da vida que, no entanto, teria de manter, ainda, o homem como o centro de sua estrutura conceitual?

A questão sobre a posição do homem parece, então, ocupar um lugar considerável no pensamento de Hans Jonas, a partir de um problema que aparenta, à primeira vista, paradoxal ou ao menos circular: o homem é aquele que pode responsabilizar-se eticamente; contudo, é também o homem que, por ter posto a si mesmo como o centro do cosmos (antropocentrismo) produziu o perigo que afeta o próprio fenômeno da vida, isto é, a técnica moderna. A ética jonasiana, neste sentido, precisaria dar conta, conjuntamente com sua ontologia e sua releitura da tradição filosófica, de sanar este impasse e de fornecer um princípio de responsabilidade que fosse capaz de retirar a centralidade do ser humano e realocá-la no âmbito da vida. Seria preciso, portanto, compreender o princípio de responsabilidade como um combate veemente ao antropocentrismo, apesar da própria acusação de antropocentrismo inerente à estrutura do pensamento ético que tem o homem como agente da ação. Este seria precisamente o movimento que apresentaria um novo problema, pois se a ética jonasiana fosse exclusivamente voltada para o fenômeno da vida e para a preservação da natureza, como então deveria esta dar conta do próprio agente que a desempenha? O afastamento do antropocentrismo não permitiria, portanto, uma ética que viesse a dar conta tanto da preservação do fenômeno da vida quanto do ser humano enquanto um ente singular?

A presente tese parte deste entrave para analisar de que maneira a ética de Hans Jonas é capaz de apresentar tanto um elemento estrutural para o caso do

fenômeno da vida quanto para a singularidade do ser humano, sem que, contudo, estes pontos sejam excludentes e sem que recaiam, como se tenta demonstrar ao longo do trabalho, em um antropocentrismo. O que se pretende analisar é a maneira com que a ética jonasiana, além da já conhecida preocupação com a preservação e manutenção do fenômeno da vida em face da ameaça e do perigo da técnica moderna, apresenta um cuidado bastante particular com ser humano, aquele que partilha os mesmos interesses vitais com os demais seres. De tal maneira que, preservando-se preserva os demais; e preservando os demais, preserva-se. Para tanto, a análise tem de enfrentar ao menos dois problemas centrais: a) apresentar de que maneira Hans Jonas formula seu pensamento de modo a evitar a armadilha antropocêntrica, delineando tanto uma ontologia da vida que vise a superar essa marca moderna, como também fornecendo os elementos centrais para a formulação ética que fundamentará o princípio responsabilidade em uma chave igualmente voltada para o fenômeno da vida e igualmente crítica ao antropocentrismo; b) apresentar de que modo o ser humano é recondicionado e realocado dentro do pensamento filosófico, para que este ente particular possa preservar a sua singularidade de modo a manter-se como agente da ação e, ainda, como objeto da preocupação ética. Trata-se, assim, de demonstrar como a crítica ao antropocentrismo e a constituição de uma nova estrutura ética pressupunham, conjuntamente, a formulação de uma antropologia que desse conta de superar os impasses antes indicados.

O primeiro capítulo, diz respeito à crítica formulada por Hans Jonas ao dualismo e ao antropocentrismo, um traço central no desenvolvimento de seu pensamento e, mais do que isso, um ponto de partida que predispõe boa parte dos conceitos que serão desenvolvidos posteriormente. Ao voltar sobre as bases do pensamento ocidental com vistas a compreender de que maneira o fenômeno da vida havia sido renegado, tanto pela Antiguidade Clássica quanto pela Modernidade, Jonas identifica primeiramente em um monismo primitivo e, posteriormente, no dualismo um dos principais pontos de impasse com relação a essa análise da vida. A separação entre dois campos de acontecimentos ontologicamente diferentes permitiu alocar a matéria em um plano de concretude autoevidente e, de outro lado, alocar a alma/espírito em um plano de inteligibilidade transcendente e em absoluta separação para com o mundo. Esta separação proposta pelo dualismo e pelos dois movimentos pós-dualistas modernos (idealismo e materialismo), que já recebera

seus tratamentos desde as primeiras indicações platônicas e que posteriormente seria retrabalhada de tal modo a permitir a negação do mundo propriamente gnóstica, chega até a Modernidade e fornece os elementos essenciais do dualismo moderno. O fenômeno da vida não é apenas renegado à matéria, mas é também subjugado à inteligibilidade da razão que se encontra ao lado do espírito e que pode, precisamente pela separação dualista, controlar, dominar e dispor de tudo aquilo que é material. A crítica ao dualismo moderno é então conjugada com a crítica ao antropocentrismo, esta também uma manifestação propriamente moderna que, no entanto, se vale das condições de possibilidade fornecidas pelo próprio dualismo para determinar sua dominação sobre o mundo da vida de uma forma autoexcludente. O homem é racional, o que deve implicar que, uma vez que a racionalidade é posta no âmbito do espírito, não está determinada pela materialidade, mas é o ser humano quem pode determinar a materialidade. Do ponto de vista moderno, interpretado por Jonas como uma ontologia da morte, o que define o homem, ou melhor dizendo, o que permite ao homem definir-se enquanto um *ser* é precisamente a sua negação de pertencimento ao âmbito da vida. É esta a crítica da qual parte Jonas para começar a delimitar sua análise tanto ontológica quanto ética.

A proposta do filósofo da vida não é de indicar uma total abstração do homem de seu papel de agente de ação e de reflexão, mas é de reconsiderar a posição do homem diante do próprio fenômeno da vida. Partindo da crítica ao dualismo e do pós-dualismo, Jonas propõe a noção de um monismo integral.

O segundo capítulo busca demonstrar, como a compreensão sobre o ser do homem assume duas funções elementares no pensamento jonasiano: de um lado, é o ser do homem que se apresenta como um dado perceptivo imediato para se iniciar a análise sobre o fenômeno da vida; de outro, o ser do homem, embora se apresente como um importante ponto de partida, é continuamente inserido no ser da vida e, portanto, não permite um “exílio” ou um afastamento do fenômeno da vida precisamente em função do monismo integral. É também neste ponto que muitas vezes o pensamento de Hans Jonas aparentemente poderia flertar com um antropocentrismo. Pretendemos demonstrar, ao contrário, de que forma essas duas funções elementares do homem no pensamento do filósofo impedem qualquer consideração neste sentido. O ser humano, enquanto o agente da reflexão e da ação, não assume a centralidade apenas por servir como o dado imediato da



percepção sobre o fenômeno da vida; ao contrário, é essa condição que demonstra de maneira evidente como o ser humano deve ser sempre considerado dentro do âmbito ontologicamente mais abrangente do fenômeno da vida. Não se trata, portanto, de uma recaída no antropocentrismo, mas, por outra via, de uma afirmação da própria tese jonasiana que será recuperada no momento de desenvolvimento das estruturas éticas.

É com base nessa dimensão crítica e reformulada da antropologia que Jonas pode apresentar, então, os principais contornos do que será entendido como traços constitutivos do ser do homem, isto é, a autenticidade, a imagem e a dignidade. É neste ponto que se tenta demonstrar como a preservação da vida passa pela preservação de uma certa “modalidade” do ser do homem caracterizada por esses traços constitutivos. A ameaça à imagem de homem, como demonstrado no fim do segundo capítulo, evidencia de que modo o ser humano, embora entendido como em devir, não se desfaz de alguns elementos fundamentais básicos e ontologicamente essenciais, pois a perda desses elementos acarretaria, por conseguinte, a perda da possibilidade de reflexão e, portanto, da capacidade da consideração ética visada por Jonas.

O terceiro capítulo avança sobre essa questão específica, ou seja, de que maneira a técnica moderna se apresenta como uma ameaça à imagem de homem e de que forma isso pode ter implicações éticas. O intento neste ponto é demonstrar como o perigo da técnica não se restringe apenas à generalidade do fenômeno da vida, mas como ele evoca uma questão importante também para a especificidade do ser do homem. O novo imperativo categórico do princípio responsabilidade é então considerado pela perspectiva da perda da imagem do homem, o que prepara o campo para uma consideração mais específica com relação à aplicação da ética jonasiana no caso específico do homem, com destaque para as reflexões acerca da dignidade, da manutenção da imagem e da autenticidade. Se estes pontos já foram abordados em termos de uma análise da constituição do ser do homem, no terceiro capítulo são reconsiderados, agora sob a perspectiva de uma fundamentação ética quanto à necessidade de preservação do ser humano.

O presente trabalho assim, termina por esboçar alguns dos elementos centrais daquilo que poderia ser considerada a antropologia de Hans Jonas, algo que ele mesmo anuncia a partir da urgência da reinterpretação do elo entre o ser humano e as demais formas de vida, como forma de enfrentar o antropocentrismo: “é o tempo

– e a tarefa de uma antropologia filosófica – de pensar no que há de essencialmente além do animal no homem sem negar as características comuns em ambos” (MM, p. 77).

## 1 A CRÍTICA (DESCONSTRUÇÃO<sup>1</sup>) HISTÓRICO-CONCEITUAL DE HANS JONAS AO DUALISMO ANTROPOCÊNTRICO

Boa parte do esforço de Hans Jonas para formular uma ontologia da vida, projeto que ele mesmo considerou como sua “obra filosófica mais importante” (M, p. 315), culmina na necessidade de revisitar, reconsiderar e reformular a perspectiva antropológica que orientou a filosofia ocidental desde sua fundação. Confrontada desde os mais diversos âmbitos, a antropologia foi tomada por Hans Jonas como um ponto problemático, seja nas expressões contemporâneas do existencialismo<sup>2</sup>, entendidas como uma extensão do problema niilista, seja na abordagem do gnosticismo (e dos diferentes tipos de dualismo<sup>3</sup>) eferescente nos primeiros tempos da era cristã.

Partindo de uma crítica histórico-conceitual do dualismo antropocêntrico e adentrando de forma pormenorizada nas suas consequências para a filosofia, Hans Jonas defronta-se com a necessidade de desempenhar um percurso hermenêutico

---

<sup>1</sup> O termo “destruição” remete ao que será abordado no item 1.2 DO DUALISMO AO MONISMO INTEGRAL: DA DECONSTRUÇÃO À RECONSTRUÇÃO, no qual seguimos uma leitura sugerida por Éric Pommier, em seu livro *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*. Neste texto, ao considerar o projeto da ontologia da vida jonasiano, Pommier começa apontando que muitos filósofos – dentre eles Paul Ricoeur – identificaram a dificuldade de se alcançar uma unificação entre campos tão distintos como o âmbito físico e o âmbito psíquico/espiritual. Esse impasse dualista, indica Pommier, estaria posto como uma espécie de muro intransponível, razão pela qual seria necessário mobilizar uma destruição – à maneira heideggeriana –, uma redução – à maneira fenomenológica – e, finalmente, uma construção agora ontológica não só do problema psicofísico, mas do fenômeno da vida como um todo. Tomaremos esse trajeto sugerido por Pommier como um procedimento metodológico específico, ou seja, na passagem da crítica ao dualismo em direção à construção propositiva de um monismo integral.

<sup>2</sup> Logo no prefácio de seu livro *The phenomenon of life*, Hans Jonas indica que sua abordagem metodológica tem de avançar sobre dois âmbitos, o embate com certas tendências filosóficas e com certas tendências advindas das ciências naturais: “as considerações a seguir buscam derrubar por um lado as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista, e por outro lado barreiras materialistas das ciências naturais” (PV, p. 7). É importante ressaltar que, embora Hans Jonas conclame às expressões filosóficas do “idealismo” e do “materialismo”, a questão do antropocentrismo, ao longo do livro, e também em outros escritos de Hans Jonas, sobretudo naqueles voltados mais especificamente para a questão da técnica moderna, fica claro que também esse “materialismo” das ciências naturais foi tornado possível enquanto discurso científico, precisamente em razão de um antropocentrismo, de modo que o problema relativo à posição e aos termos da antropologia estão postos em ambos os lados da questão.

<sup>3</sup> Para Nathalie Frogneux (2001, p. 16), a filosofia de Hans Jonas é uma “*démarche* filosófica inteiramente consagrada à resolução do dualismo, para pensar a dignidade do homem agindo no interior do mundo onde ele se encontra”. Para Oliveira (2014, p. 31), “o tema aparece de forma transversal na sua obra e serve de chave de leitura para a interpretação do movimento gnóstico, dando início, portanto, à trajetória teórica que alcançaria as reflexões a respeito do fenômeno da vida e do princípio responsabilidade”.

alternativo. De um lado, pretende apontar os elementos lacunares e “tendenciosos” da filosofia ocidental antropocentricamente condicionada para tornar possível sua crítica em relação à compreensão da vida, fazendo com que tal análise sirva como uma espécie de desconstrução que viabiliza a elaboração de seu projeto filosófico. De outro lado, Jonas pretende formular uma tese antropológica que esteja em consonância com a estrutura do projeto de sua biologia filosófica e, mais do que isso, que seja apropriada para o passo decorrente desse projeto, isto é, a apresentação de uma ética da responsabilidade.

O que se apresenta como um movimento aparentemente circular encontra sua metodologia na própria formação de Hans Jonas e no modo com que esse se relaciona com a história da filosofia. De certa maneira, como discípulo de Husserl e Heidegger, Hans Jonas compreende, desde seus primeiros esforços teóricos, que toda abordagem de um problema filosófico requer a reconsideração de todo o quadro conceitual e, nesse sentido, demanda uma remodelagem dos conceitos para todos os termos de certa tradição<sup>4</sup>. Se a intenção de Hans Jonas é desenvolver a

---

<sup>4</sup> A relação entre Hans Jonas e seus dois mestres, Edmund Husserl e Martin Heidegger, tem sido alvo de uma série de estudos e análises que vão desde os elementos biográficos, sobretudo em relação à dimensão política no que diz respeito a Heidegger, passando pela metodologia filosófica e atingindo o ponto em que Hans Jonas se diferenciaria dos dois filósofos. Parece evidente que o projeto de Jonas de uma biologia filosófica não estava inscrito ou totalmente previsto nas filosofias de Husserl e Heidegger, de modo que o filósofo da vida é original neste ponto em comparação com seus mestres. Contudo, há que se recordar que Hans Jonas ainda busca apresentar tanto uma “fenomenologia” da vida, quanto indica que seu principal trabalho é marcado por dois termos, *Ontologia e Liberdade*, dois conceitos que estão fortemente presentes nas reflexões de Heidegger. Dessa forma, há na relação de Hans Jonas com os mestres uma ambiguidade usual aos filósofos: a manifestação de uma influência, confrontada com os anseios de uma realização filosófica original. No que diz respeito a Husserl, é importante a observação que faz Wendell E. S. Lopes, quando menciona os textos que Hans Jonas escreveu sobre o mestre e o impacto deixado pelo método fenomenológico: “Jonas defende aí que a vida do movimento filosófico é mantida, de tempos em tempos, por meio de uma constante autorrenovação de seus motivos e problemas fundamentais. Desse movimento, muitos resultados reivindicaram independência e, embora isso tenha se mostrado como uma expressão da fertilidade desse movimento, não deixa de colocar em risco também sua essência mais íntima e identidade. (...) Os movimentos de autorrenovação ocorrem, portanto, sempre que assistimos a um retorno à sua ideia primordial” (LOPES, 2017, p. 78-79). A relação com Heidegger, também frutífera em termos conceituais e metodológicos, sobretudo no que diz respeito à noção de “ontologia”, não pode passar, no entanto, sem um elemento de forte contradição, ora no campo filosófico, ora no campo pessoal e político. É conhecido o discurso feito por Hans Jonas, em uma conferência realizada na Universidade Drew, em 1964, discurso intitulado *Heidegger e Teologia*, em que Hans Jonas vincula as posições filosóficas do pensador do *Dasein* com o caráter lacunar de suas posições políticas e, portanto, com suas relações com o nazismo. As relações de Hans Jonas com os dois filósofos alemães, ainda com muito para ser abordadas, podem ser conferidas em: WOLIN, Richard. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2001; WASSERSTRO, Steven M. Hans Jonas in Marburg, 1928. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava; WIESE, Christian (Ed.). *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 39-72; LAZIER, Benjamin. Pauline Theology in the Weimar Republic: Hans Jonas, Karl Barth, and Martin Heidegger. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava;

tese de uma biologia que tem “como objeto a filosofia do organismo e a filosofia da vida” (PV, p. 11) e levando-se em conta que tal perspectiva alcança um diagnóstico sobre a vulnerabilidade da vida e as ameaças impostas pela técnica moderna, as quais passam a exigir a formulação de uma ética da responsabilidade, então é preciso desenvolver uma crítica das posições clássicas referentes à antropologia. Em outras palavras, trata-se de compreender *o que é* o homem no âmbito geral da vida para, a partir disso, analisar *qual o seu papel* no uso do poder técnico e da própria responsabilidade ética.

A necessidade dessa reconsideração crítica, Hans Jonas nota desde o início, repousa no fato de que a primeira barreira para qualquer análise no âmbito ontológico dependeria da superação de determinados pressupostos que eram prescritos pelas posições antropológicas assumidas pela tradição da filosofia ocidental. Trata-se, portanto, de desenvolver uma crítica que permita, como aponta Wendell E. S. Lopes (2017, p. 311), apresentar a “diferença antropológica” do homem em relação aos demais organismos. Por certo, tal diferença deverá estabelecer, inicialmente, quais os pontos a serem desconstruídos, ou seja, os elementos desde os quais a teoria de Hans Jonas irá diferenciar-se. Assim, a intenção do presente capítulo é apresentar a relação entre ontologia e antropologia, como determinada por três conceitos centrais – autenticidade, dignidade e imagem. Para tanto, será necessário, antes, analisar a crítica de Hans Jonas aos discursos antropológicos presentes na filosofia ocidental.

## 1.1 A CRÍTICA DE JONAS AO DUALISMO ANTROPOCÊNTRICO

Ao caracterizar o seu projeto de desenvolvimento de uma nova ontologia baseada na biologia filosófica, Hans Jonas parte da consideração de que “a compreensão do orgânico há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano” e que, para tanto, será necessário “derrubar, por um lado as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista e, por outro, as barreiras materialistas das ciências naturais” (PV, p. 7). Em outras palavras, trata-se de romper com o dualismo e os dois movimentos pós-dualistas (idealismo e

materialismo), para, afinal, combater o antropocentrismo que levou a uma má compreensão do fenômeno da vida; e também, conseqüentemente, do lugar do próprio homem no âmbito do vivente. Isso porque, para o autor, “efetivamente, no mistério do corpo as duas [perspectivas] estão unidas” (PV, p. 7). É precisamente essa estratégia que leva Hans Jonas à indicação da necessidade de desenvolvimento de uma “nova antropologia”, da qual, embora ele não chegue a desenvolver de forma sistemática, acaba por apontar os principais pressupostos. A tarefa dessa nova antropologia, nesse sentido, seria principalmente o rompimento daquilo que ele chama de “unilateralidades”, em nome do reconhecimento da transanimalidade do ser humano: “para encontrar a justa medida entre as unilateralidades, chegou o tempo para a tarefa da antropologia filosófica voltar a refletir sobre o essencialmente transanimal no ser humano, mas sem negar a sua animalidade” (PSD, p. 41). Ao escolher “algumas características do ser humano para interrogá-las acerca do seu sentido”, como o faz no texto *Ferramenta, imagem e túmulo*, Hans Jonas destaca a capacidade do uso de ferramentas mas, sobretudo, a faculdade *eidética* presente no poder simbólico da imagem, desde os tempos mais primitivos. Como veremos adiante, para Jonas, a diferenciação [continuada] do homem em relação aos demais animais, reside precisamente na capacidade simbólica de desenhar (construir imagens), ou seja, no *homo pictor*.

Hans Jonas, nesse sentido, demonstra estar ciente de que a construção de uma ontologia da vida não pode ignorar a questão da antropologia por duas razões: de um lado, trata-se, sempre, de uma reflexão desenvolvida pelo homem em meio ao exercício filosófico, de tal modo que – Hans Jonas bem compreendeu com a fenomenologia e com o existencialismo – o homem deve assumir uma posição inigualável na centralidade do pensamento; de outro lado, trata-se de um projeto que visa a englobar o homem em um âmbito mais amplo e, portanto, não pode partir de uma exclusão tal como aquela realizada pelo dualismo antropocêntrico. Essa percepção encontra-se expressa já no começo do prefácio de *The phenomenon of life*, em que Hans Jonas escreve:

As grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser, sempre já trazendo dentro de si um horizonte de transcendência (PV, p. 7-8).

Essa passagem é exemplar, pois revela um duplo movimento desenvolvido pelo pensamento de Hans Jonas. Se a intenção é endereçar uma análise do fenômeno da vida, é preciso, com isso, considerar que o homem – e seu pensamento – estão necessariamente implicados neste fenômeno, não como um caráter de separação ou ruptura, mas como um elemento de pertencimento e continuidade. Reconhecendo uma continuidade das várias etapas da evolução do espírito (*mind*), Hans Jonas chega à conclusão de que o homem ocupa um lugar especial nesse processo, devido à sua maior potencialidade espiritual associada à racionalidade. Isso, contudo, não significa que o homem deva ser pensado como desligado do reino da vida, mas, ao contrário, como um de seus membros e, precisamente, aquele no qual reside a possibilidade de compreensão do todo. Eis o papel do pensamento: na sua relação de maior *mediatez* com o mundo, ele dá ao homem, devido à sua maior *carência*, também a sua maior *liberdade*: “uma nova escala da condição mediata de relação com o mundo que se constitui dentro do conjunto da existência animal”. E, ainda, reconhece que essa nova escala “sobrepõe-se ao caráter já mediato de toda existência orgânica, constituindo-se sobre aquele uma condição mediata ainda mais intensificada do mundo e da auto compreensão humanas” (PSD, p. 41-42).

Influenciado por Heidegger, Hans Jonas aceitou a premissa de que se tornara necessário desenvolver uma análise da “reconsideração do lugar do homem na totalidade natural” (LOPES, 2017, p. 107), embora não estivesse plenamente de acordo com a ideia do “finitismo radical heideggeriano”<sup>5</sup>. O que é interessante,

---

<sup>5</sup> Ao desenvolver sua crítica à filosofia metafísica ocidental, Heidegger acaba voltando-se para uma contraposição à tendência de um “infinatismo” próprio da tradição filosófica, sobretudo aquele apontado em trabalhos tais como a ética kantiana, ou mesmo o sistema hegeliano. Voltando-se para uma análise do Ser que depende de um ente privilegiado para obter a via de acesso da análise, isto é, o *Dasein*, Heidegger tem de encontrar uma contraposição a este “infinatismo”, o que acarreta um “finitismo”, no sentido de que o *Dasein* é o único verdadeiramente existente no sentido de sua própria finitude. Este “finitismo radical” é então representado em diversos conceitos heideggerianos, como é o caso do ser-para-morte e do ser-no-mundo. Ao refletir sobre uma possível noção de “responsabilidade” em Heidegger, aponta Zeljko Loparic: “Ao formular a responsabilidade humana à luz da diferença ontológica, Heidegger, assenta a verdadeira base para a sua tese de que o ser humano existe num modo diferente de todos os outros entes e que ele, e só ele, “existe”. Essa tese é acompanhada de uma outra, a de que há distintos sentidos do ser dos entes não-humanos, a instrumentalidade (*Zuhandenheit*) e a presentidade (*Vorhandenheit*). A diferença entre a existência do homem e esses dois sentidos do ser pode ser explicitada, inicialmente, dizendo que a existência humana é o único modo de ser que contém em si a exigência do seu próprio ultrapassamento, isto é, da não-identidade consigo mesmo. Todos os outros modos de ser caem sob o domínio da lei da identidade” (LOPARIC, 2003, p. 36); para maiores considerações sobre a “ética” heideggeriana, cf.

sobretudo quando se considera a estrutura do projeto de análise do fenômeno da vida, tal como expresso em *The phenomenon of life*, é o fato de que Hans Jonas seguirá uma metodologia inspirada naquela apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, isto é, a ideia de que a abordagem sobre essa reconsideração do homem, na totalidade natural, dependia de uma nova análise e de uma nova perspectiva sobre a tradição filosófica ocidental.

A ideia de *destruição* (*Destruktion*) heideggeriana, parte do pressuposto de que a tradição filosófica, ao invés de revelar as origens do pensamento, acaba obscurecendo-as. Ao contrário de servir como um caminho seguro para que se permita voltar às origens, em que as perguntas fundamentais podem ser realizadas, a tradição seria precisamente o engessamento e o encobrimento dessa possibilidade, razão pela qual é necessário desenvolver uma “destruição”, nos termos de Heidegger, que vise a desvelar o que se encontra encoberto. Nas palavras do autor de *Ser e Tempo*:

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às “fontes” originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. (...) Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a destruição do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo fio-condutor da questão-do-ser até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então (HEIDEGGER, 2012, p. 85-87).

Para Heidegger, não se tratava de uma “destruição” que fosse um abandono ou uma aniquilação da tradição ontológica, mas da necessidade de, na análise histórico-conceitual dessa tradição, encontrar os pontos em que ela vinha obscurecendo ou tornado “veladas” as possibilidades de se endereçar a questão-do-ser. Por sua vez, enquanto a questão-do-ser heideggeriana era condicionada pela

---

LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. É possível notar, aqui, as razões que levam Hans Jonas a posicionar-se contrariamente a Heidegger, ainda que compartilhando certo aspecto do seu modo analítico. O “finitismo radical heideggeriano” seria, portanto, essa dependência de um ente (o *Dasein*) que, para tornar-se compreensível e para viabilizar a análise, tem de excluir todos os outros entes para uma posição secundária, enquanto ao ser humano caberia uma finitude primária e constitutiva, finitude essa que não se adequaria ao projeto ontológico jonasiano com relação ao fenômeno da vida e, tampouco, com o projeto de uma ética da responsabilidade baseada nesta ontologia.



análise do *Dasein*, a intenção jonasiana era de endereçar-se, mais concretamente, ao fenômeno da vida. Nesse sentido, Hans Jonas toma a metodologia da “destruição” de certa tradição, porém, vai além da questão que deveria orientar essa destruição. Como explica Oliveira (2018, p. 13), “contra o seu antigo mestre, ele tanto expôs a necessidade de uma nova interpretação do fenômeno da vida, mais do que nunca ameaçada pela técnica, quanto fez derivar daí uma nova ética, baseada no princípio responsabilidade”. Assim, é tendo em vista o encobrimento da questão sobre o fenômeno da vida, ou seja, sobre o Ser como a manifestação do fenômeno da vida, que Hans Jonas orienta sua reconsideração sobre a tradição filosófica ocidental, de tal modo que aí encontra uma tendência que estaria intrinsecamente vinculada com a questão antropológica. A vinculação entre a ideia de “destruição” heideggeriana e aquela empreendida por Hans Jonas é marcada por Éric Pommier de forma a demonstrar a diferença entre os autores, bem como a dimensão com a qual o filósofo do fenômeno da vida leva adiante essa questão:

Segundo Hans Jonas, é por restituir a história do problema da vida a partir de sua origem que se torna possível retomar o questionamento de forma nova. Da mesma maneira que Heidegger diagnostica na história da ontologia um crescente esquecimento do ser, e convida o pensador a destruir, isto é, a se reapropriar da tradição filosófica a fim de sair da amnésia, Jonas pretende voltar às origens do pensamento para fazer a vida sair do esquecimento em que ela recaiu (POMMIER, 2013, p. 31).

Eis o que seria, propriamente falando, um dos aspectos da fenomenologia da vida de Hans Jonas, que incluiria a redução e a construção.

### **1.1.1 O monismo vitalista na Antiguidade**

Voltando ao que seriam as primeiras manifestações da “reflexão” humana sobre sua condição de estar posta no mundo, Hans Jonas identifica que, “para os primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontrava por toda parte, e o ser confundia-se com o ser vivo”, de tal modo que o “‘animismo’ é a forma amplamente difundida deste estágio, ‘hilozismo’ uma de suas formas conceituais refletidas mais tarde” (PV, p. 17). O ponto de partida para tal consideração havia sido delineado já no Prefácio da obra *The phenomenon of life*, servindo como um pressuposto para a própria tentativa de análise do fenômeno da vida: a

simultaneidade entre manifestação do espírito e da matéria. O fenômeno da vida só poderia ser entendido, assim compreendia Hans Jonas, se este fosse capaz de dar conta, ao mesmo tempo, dessas duas dimensões.

Esse pressuposto é relevante, pois, ao iniciar sua análise sobre os encobrimentos da possibilidade de se perguntar sobre o fenômeno da vida, Hans Jonas depara-se com o panvitalismo, o qual indicaria, em seu “animismo”, que “a ‘alma’ ocupava o todo da realidade, e ela se encontrava a si própria em toda parte”, de tal modo que a matéria “pura”, isto é, a matéria despregada do “espírito”, ainda não havia sido encontrada (PV, p. 17).

A compreensão panvitalista organizava o mundo de tal maneira que todos os elementos percebidos pelos homens, elementos que hoje seriam entendidos como inanimados, como o vento, a água e a terra, eram compreendidos como insuflados de vida, ou seja, como participantes em uma noção “animada” de vida que englobava a tudo em um “panpsiquismo” que justificava tanto as limitações do conhecimento humano, quanto organizava o “cosmo” tal como ele se apresentava. Para Hans Jonas, o “panpsiquismo primordial, mesmo se abstraindo do fato de corresponder às grandes necessidades da alma, era amplamente justificado pelas normas de conclusão e demonstração dentro do espaço acessível à experiência”, de tal modo que este era “constantemente confirmado pela real preponderância da vida no horizonte mais próximo do seu lar terrestre” (PV, p. 17).

Em um universo compreendido pela abundância e predominância da vida, apenas um elemento poderia constituir a contradição e o ponto problemático: a morte. É certo que, “na medida em que a vida é considerada como o estado primário das coisas, a morte destaca-se como o enigma que perturba”, a tal ponto que, afirma Hans Jonas, “é provável que o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer este nome na história do pensamento” (PV, p. 18).

O autor identifica nesse ponto um legado que passaria para a tradição filosófica ocidental de forma predominante. Se a primeira perspectiva é aquela formada por um panvitalismo e por um panpsiquismo em que a vida seria tomada como predominante e única, a morte então assumiria a posição não apenas de “primeiro problema do pensamento”, mas acabaria condicionando a própria condução desse pensamento.

Ao pressupor a vida como um traço fixo e estabelecido, o pensamento primitivo teve de lidar com a morte assumindo que a vida não era uma questão

problemática para ser abordada. O que surpreende o homem primitivo não é o vir-a-ser da vida, ou seja, a pergunta sobre como a vida entrou no mundo e como ela se mantém e se manifesta nele, mas de que modo a morte realizou esse feito. Assim, Hans Jonas afirma que “dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião”, já que a “metafísica procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e que toda vida está sujeita à morte”, de tal forma que “ela se expõe ao desafio radical, e para salvar a totalidade das coisas, nega a morte” (PV, p. 18).

Toda a estrutura lógica desse pensamento só é possível quando se assume, como pressuposto, o fato de que a vida é identificada com a predominância da alma sobre o mundo, uma predominância que, é preciso pontuar, não produz uma diferença sensível entre a matéria e o espírito, sendo fundada sob uma espécie de monismo primitivo. Para Hans Jonas:

Todo problema, em essência, é uma colisão entre uma visão ampla (seja uma hipótese ou uma fé) e um fato particular que com ela não se coaduna. A visão geral é o panvitalismo primitivo, e a morte que eventualmente ocorre é o fato especial: como este parece negar a verdade básica, ele próprio tem que ser negado. Querer interpretar a morte significa, aqui, reconhecer que ela é estranha ao mundo; interpretá-la – neste estágio da crença universal da vida – quer dizer negá-la, fazer dela uma transformação da vida (PV, p. 19).

A importância da análise desse panvitalismo primitivo sobressai, quando Hans Jonas considera a oposição tomada na Modernidade, iniciada no Renascimento, quando o florescimento das ciências naturais põe pela primeira vez a vida como um problema central; porém, a vida é considerada agora sob a predominância da morte. O percurso conceitual tomado por Hans Jonas revela que aquela primeira problemática filosófica, isto é, a morte, recebeu um novo tratamento, mas não deixou de ter sua relevância para com a condução do pensamento. O salto dado na Modernidade não seria, neste sentido, nada mais que uma espécie de continuação filosoficamente problemática, iniciada nas primeiras manifestações do pensamento. Em um ensaio de 1991, intitulado *O Fardo e a Benção da Mortalidade*<sup>6</sup> (*The Burden and Blessing of Mortality*), Hans Jonas afirma:

---

<sup>6</sup> Texto que também foi traduzido por Wendell Evangelista Soares Lopes e publicado na revista *Princípios*, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 265-281.

Desde tempos imemoriais, os mortais têm lamentado sua mortalidade, têm tentado escapar dela, tatearam por alguma esperança de vida eterna. Eu falo, é claro, dos mortais humanos. Apenas os homens, dentre todas as criaturas, sabem que devem morrer; apenas os homens lamentam sua morte, enterram seus mortos, lembram seus mortos. De tal maneira a mortalidade é tomada para marcar a condição humana que o atributo “mortal” tendeu a ser monopolizado pelo homem: no uso homérico e na Grécia, por exemplo, “mortais” é quase um sinônimo para homens, contrastando com a invejada e sem idade imortalidade dos deuses. *Memento mori* ressoa através das eras como uma persistente advertência filosófica e religiosa em auxílio de uma vida verdadeiramente humana (FBM, p. 265).

O problema da morte, tal como identificado pelos gregos, torna-se agora o problema da mortalidade em um sentido mais amplo, uma mortalidade que é própria do ser humano, que diz respeito à sua condição humana e, menos, à natureza e, muito menos, à vida. Percebe-se, aqui, que o problema da morte, embora tenha recebido uma especificidade mais pontual do que aquela existente no panvitalismo, não deixou de servir como um guia para a questão filosófica que envolve a questão da vida. Antes da Modernidade, seguindo os traços do desmembramento do panvitalismo e da percepção da morte como problemática de forma “humana” desde os gregos, Hans Jonas identifica nos movimentos gnósticos (tema de sua tese de doutorado) um primeiro signo do que seria a manifestação de um dualismo<sup>7</sup>. Se a morte é um problema exclusivamente humano, é importante distinguir aquilo que é marcado pela força da morte e aquilo que, por força de uma negação, se encontra no âmbito da esperança de continuidade da vida.

Já não mais sob a égide do panvitalismo, os movimentos filosóficos e religiosos gregos anteciparam o problema de que o mundo não era animado como se supunha, mas que a vida – a vida humana – era uma exceção de manifestação da “alma” perante um mundo dominado pela morte. O orfismo, uma religião grega do período pré-helenístico, havia concebido a ideia de “eu”, que engendraria a divisão entre uma alma eterna e identificada com o espírito – com o transcendente – e o corpo finito que seria identificado como o lugar da morte. Presente no platonismo e, portanto, na própria formação do pensamento ocidental, o orfismo indicava que o

---

<sup>7</sup> O estudo ontológico Jonasiano parte do pressuposto de que o modo tradicional de olhar para o Ser, no mundo ocidental, foi marcado pelo dualismo, movimento fundado numa concepção de distinção entre o que é vivo e o que não é, entre o bem e o mal, Deus e o “mundo”, corpo e alma, entre outros. Pode-se dizer que o problema do dualismo é o centro principal da reflexão de Jonas. Se há um eixo do diagnóstico jonasiano na má interpretação da vida, este é o eixo do dualismo.

corpo, isto é, a matéria, era o âmbito da morte<sup>8</sup>. O que se inicia como o aparecimento do “eu” chega, então, a termos de extrema oposição no cristianismo e no gnosticismo. Como indica Hans Jonas:

A descoberta do “eu”, que para o Ocidente aconteceu pela primeira vez na religião órfica e culminou com a concepção cristã e gnóstica de uma interioridade no ser humano, totalmente alheia ao mundo, exerceu um estranho efeito de polarização sobre a imagem universal da realidade: a simples possibilidade de se conceber um “universo não animado” surgiu como oposição à ênfase cada vez mais exclusiva colocada sobre a alma humana, sobre sua vida interior e sobre a impossibilidade de compará-la a qualquer coisa da natureza (PV, p. 23).

O gnosticismo identificado por Hans Jonas e analisado desde seus primeiros trabalhos orientados por Heidegger e Bultmann (*Gnosis und spätantiker Geist*)<sup>9</sup> apresentava uma visão de mundo em que o dualismo entre vida e morte era levado até as suas últimas consequências.

---

<sup>8</sup> A relação entre corpo e alma é definida inicialmente pelo orfismo na forma de uma oposição, mas uma oposição que ainda não recebera os contornos de uma oposição absoluta que, depois, apareceria no gnosticismo. Para Hans Jonas: “*Soma-sema* – “o corpo – um túmulo”, esta (no orfismo) a primeira resposta dualista ao problema da morte, que agora, da mesma forma que o da vida, se havia transformado no problema da relação entre duas entidades diferentes, corpo e alma. O corpo de *per sí*, é a “sepultura da alma”, e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora como um estranho corpo, que por sua natureza é na verdade um cadáver – parecendo viver graças à alma, durante o breve período em que esta se encontra presente –, e na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, ele chega à sua verdade original, assim como ao abandoná-lo a alma chega também à sua” (PV, p. 23).

<sup>9</sup> Hans Jonas defendeu sua tese doutoral *Der Begriff der Gnosis*, em 1928, sob a orientação de Heidegger; o texto foi parcialmente publicado em 1930, como *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert, Göttingen) e assumido como parte da versão da obra publicada, postumamente, em 1993 (p. 597-667 e 675-680 da edição italiana que consta nas referências). Em 1934, foi publicado *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis* (reimpresso em 1954, 1964 e 1988) ao qual deveria seguir, imediatamente, um segundo volume, já parcialmente escrito pelo autor, projeto que fora interrompido pelo advento da II Guerra Mundial. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, só seria publicado em 1954 (reimpresso em 1966 e 1993). Em 1958, já na *New School of Social Research*, Jonas publicou uma versão abreviada do texto, de caráter mais “divulgativo”, intitulada *The Gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Segundo Oliveira (2018, p. 14-15), “esse texto abrevia a fundamentação filosófica da obra maior e concentra-se basicamente sobre a gnose mitológica, tratando apenas de forma breve a transformação místico-filosófica da gnose, presente na segunda parte e nos textos posteriores, sobre Plotino. Mas, no geral, ele mantém a mesma linha argumentativa do trabalho, somada a uma maior precaução em relação ao uso da interpretação existencial heideggeriana”. Ainda segundo Oliveira, “em 1993, uma versão definitiva do trabalho inicial de Jonas foi publicada sob coordenação de Kurt Rudolph, na qual foram acrescentados os textos sobre Plotino que Jonas havia escrito de forma esparsa ao longo dos anos, embora desde muito cedo indicado como parte fundamental da discussão sobre a passagem da mitologia à filosofia mística. Apesar de ter acompanhado a organização e a edição desses textos na nova versão da obra, Jonas faleceu às vésperas de sua publicação.

Partindo na identificação do corpo com a morte (*soma-sema*), o gnosticismo trabalhou com a relação entre os termos “alma”, “corpo” e “espírito”<sup>10</sup>, a fim de engendrar uma concepção em que “o mundo inteiro é *sema*, túmulo da alma ou do espírito, daquela estranha inclusão no que de resto não tem relação alguma com a vida” (PV, p. 24). Neste sentido, a vida, quando existente, seria vinculada com o espírito, com a alma e, portanto, com algo que se encontra além ou fora deste mundo, uma vez que neste mundo só haveria morte.

O dualismo formulado pela Antiguidade Clássica e depois desenvolvido pelo cristianismo e, em um caso extremo, pelo gnosticismo, não apenas faria a oposição entre a matéria e o espírito, mas associaria a matéria à noção de morte – predominante no mundo – e a vida com a noção de espírito – localizada em um âmbito transcendental e alheio – de tal modo que o fenômeno da vida estaria vinculado exclusivamente a uma “percepção espiritual”. Aponta Hans Jonas que, quando a Modernidade reforça o caráter de separação entre a vida e a morte, o faz tendo em vista a totalidade das coisas naturais e as formulações advindas da ciência, a tal ponto que, agora, a vida é considerada como encerrada no organismo e a morte corresponderia à totalidade das coisas inertes. Mais precisamente, na Modernidade, “o que exige uma explicação no universo do orgânico é a existência da vida, e esta explicação tem que ser dada em termos da matéria inerte” (PV, p. 20).

Sem assumir a oposição extrema do gnosticismo, mas ainda assim mantendo, de certa forma, a estrutura do pensamento recepcionado desde a Antiguidade, a Modernidade tem que lidar com o problema de que a vida é considerada uma exceção, a tal ponto que se defronta com o impasse: “que exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria, este é o problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se” (PV, p. 20).

---

<sup>10</sup> É válido mencionar a explicação que dá Robert Theis sobre a relação destes três termos e a forma com que Hans Jonas lê a gnose: “No mito gnóstico, o homem é constituído por corpo, alma (*psychè*) e espírito (*pneuma*). Nele se repete o dualismo descrito anteriormente, na medida em que o corpo e a alma são obras dos arcontes, enquanto o espírito é aquele que vem do além e que constitui uma faísca – um exílio – da substância divina, reflexão distante do drama divino. Agora, os arcontes criaram o homem com o propósito preciso de manter trancada a partícula divina que tende a escapar desta prisão e desta obscuridade para reunir-se a sua pátria. O último tema do mito gnóstico é a *redenção* e a saúde do homem, compreendida ao mesmo tempo como restauração da divindade ferida e, neste sentido, como autorredenção de Deus” (THEIS, 2014, p. 31-32). Nesta perspectiva, a redenção (a vida) é determinada inteiramente pelo além e, portanto, é alheia a este mundo.

### 1.1.2 O monismo materialista na Modernidade

Partindo de um pressuposto determinado pela matéria, a Modernidade busca reduzir todas as manifestações pela via da explicação condicionada pela pretensão de objetividade e racionalidade científica. Assumindo que a vida é não apenas uma exceção à matéria, mas é uma exceção também porque é reconhecida somente no homem, toda organicidade deverá ser analisada, sopesada e explicada por meio deste mesmo pressuposto da mecanicidade. O que ocorre aí, indica Hans Jonas, é uma redução de um termo ao outro:

Reduzir a vida ao que não tem vida não é outra coisa senão dissolver o particular no geral, o composto no simples, a exceção aparente na regra confirmada. Esta é precisamente a tarefa imposta à ciência moderna da vida, à biologia, pelos objetivos da “ciência” em si (PV, p. 21).

O efeito de tal redução é a apresentação evidente do problema dualista, que faz opor espírito e matéria como a falsa oposição entre vida e morte e, mais do que isso, como a imposição de uma falsa necessidade de se indicar tanto a vida quanto a morte como estando necessariamente enrijecida em um dos dois termos. Para Hans Jonas:

O dualismo é o elemento de ligação que historicamente uniu os dois extremos, que até agora foram aqui contrapostos um ao outro; efetivamente, foi ele o veículo para o movimento que levou o espírito humano do monismo vitalista da pré-história para o monismo materialista da época atual, como um resultado não intencional ou mesmo paradoxal; e não é fácil ver como um poderia ser alcançado a partir do outro, a não ser por este grande rodeio (PV, p. 22).

É o modelo dualista que permitiu à Modernidade apresentar dois caminhos diversos, ainda que montados sob a mesma estrutura, com relação à oposição entre matéria e espírito. Nas palavras de Hans Jonas, “da percepção laboriosamente conquistada de que a matéria pode existir sem o espírito, o dualismo concluiu para o inverso não observado, que também o espírito poderia existir sem a matéria” (PV, p. 25). Esses dois caminhos buscavam desenvolver uma nova trilha, um monismo que desse conta de superar o dualismo mas que recaíam em uma simples intensificação dos extremos que nada resolvia. As duas linhas, do idealismo e do materialismo, tomadas como um “produto da dissolução do dualismo”, seriam fruto da postulação

que se volta ora exclusivamente para o espírito (idealismo), ora exclusivamente para a matéria (materialismo), sem perceber, no entanto, que tais posições ontológicas não dão conta de explicar o próprio fenômeno da vida. Para Hans Jonas, “como posição ontológica, isto é, como monismo sério, cada um destes pontos de vista exige para si totalidade e exclui o outro” (PV, p. 26).

Em sua tentativa de formular uma posição ontológica autojustificadora e suficiente por si mesma, tanto o idealismo quanto o materialismo recaem na postulação de um dos termos da dualidade que tornou possível a sua concepção. Nesse sentido, se o materialismo intensifica a posição ontológica por meio da matéria, o faz tendo em vista a explicação de uma mecanicidade dos organismos, uma mecanicidade que se reproduziria, em uma suposta continuidade, também nos corpos inanimados. Da mesma forma procede o idealismo, pois, partindo do espírito, tem de subjugar a totalidade dos fenômenos aos termos de sua própria ontologia, de tal modo que é incapaz de dar conta do elemento excluído, ou seja, da matéria.

O que Hans Jonas ressalta com relação a esses monismos é o fato de que estes são decorrentes do dualismo propriamente moderno que, a começar por filósofos e pensadores do início do cientificismo, mas sobretudo com René Descartes, impôs uma separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Para Nathalie Frogneux (2001, p. 121), “o separatismo cartesiano seria motivado pela vontade de fundar a metodologia e a metafísica das ciências naturais”. Pretendendo, desse modo, impor um regime ontológico que não apenas vise ao estabelecimento das ciências naturais, mas que dê conta de fundamentar a sua própria separação, este dualismo tem de operar por uma oposição extrema, isto é, pela separação entre *res cogitans* e *res extensa*, as quais não podem ser tomadas em uma relação vinculativa. Mais precisamente, “o traço principal desta nova metafísica é o dualismo que estabelece realidades autossuficientes por contraste com o dualismo clássico das polaridades”, ou seja, um dualismo tradicional que operava com “termos correlatos ou interdependentes” (FROGNEUX, 2001, p. 121).

A consequência disso, percebe Hans Jonas, é a apresentação de termos opostos uns aos outros em relações de dualidade: “sujeito-objeto, espírito-natureza, consciência-espacialidade, interioridade-exterioridade” (PV, p. 95). A questão que parte daí é que o fenômeno da vida que se apresenta nos organismos não corresponde a essa separação e, portanto, lega um problema fundamental:



O fato da vida como unidade de corpo e alma, tal como se encontra presente no organismo, torna a separação ilusória. A efetiva coincidência de interioridade e exterioridade no corpo força as duas formas de conhecimento a determinarem sua relação mútua por outro ponto de vista que não o de objetos separados. É diferente também do ponto de vista de descrever complementarmente o mesmo objeto sob diversos “ângulos”, que não precisaria envolver-se com a questão de como no próprio ser os aspectos abstratos pudessem estar concretamente unidos. Pois uma tal *epoché* descritiva que possibilitasse uma neutralidade metafísica só poderia ser mantida com a condição de ambos os campos fenomênicos, pelo menos como fenômenos, serem fechados em si mesmos, sem se transcenderem por seu conteúdo próprio. Se cada um por si pudesse, portanto, ser descrito sem o outro. Mas justamente o corpo vivo, o organismo, representa um tal autotranscendimento para ambos os lados, com isto levando a *epoché* metodológica ao fracasso. Ele terá que ser descrito tanto como sendo extenso e inerte, como também como tendo sensação e vontade – mas nenhuma das duas descrições pode ser levada até o fim sem que seja superada a barreira para a outra e sem prejuízo para ambas (PV, p. 27).

O ponto nodal aqui identificado não revela apenas a incapacidade dos monismos modernos (idealismo e materialismo) de darem conta do fenômeno da vida, mas indica que a análise desse fenômeno teria de partir de uma manifestação determinada que contradiga essas metodologias. Buscando assegurar o âmbito espiritual como superior e independente, o idealismo volta-se exclusivamente sobre as determinações da interioridade, encontrando ali o aporte para sua própria “autosuficiência”.

De igual maneira, visando a estabelecer as bases de sua própria dinâmica, o materialismo volta-se para a exterioridade como forma de garantir a coerência de suas postulações. Confrontados com a necessidade de responder às questões sobre a posição do homem frente às suas postulações ontológicas, o idealismo formula uma subjetividade que esteja em consonância com a predominância dada à interioridade e o materialismo estabelece ideias de um “homem-máquina” que mantenha a coesão de sua ontologia. Contudo, essas posições têm de negar sempre um dos elementos presentes no dualismo do qual partem, para sustentar o seu pretense monismo e, ao fazê-lo, acabam denunciando a inaptidão para lidar com o fenômeno imediatamente apresentado pela própria existência humana. Mais especificamente, Hans Jonas tem em vista a evidência que se apresenta para a reflexão com a vida humana e, por decorrência, o corpo humano, este tomado como um elemento de contradição para ambos os monismos modernos. O fenômeno da vida que se apresenta como evidência da existência humana produz uma pergunta sobre os limites de aplicação e de compreensibilidade desses monismos. Mais do que isso:

A razão ontológica para esta pergunta encontra-se no fato de que o corpo vivo é a imagem primordial do concreto, e na medida em que é o meu corpo, ele é, em sua imediatez 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. Visto a partir da única concretude real, a mera extensão pode perfeitamente parecer uma abstração, da mesma forma que a mera interioridade (PV, p. 33).

A autoevidência apresentada pelo corpo (existência orgânica) encerra em si duas consequências argumentativas centrais: de um lado, Hans Jonas, ao realizar sua crítica (destruição) da tradição filosófica com relação ao fenômeno da vida, percebe que, tanto o dualismo moderno quanto as vias “monistas” dele decorrentes, não são suficientes para dar conta do fenômeno da vida, sendo necessário um terceiro caminho justamente engendrado por esse “terceiro tipo de ser” que se apresenta com o fenômeno da vida. De outro lado, a evidência de uma simultaneidade e de uma complementaridade entre interioridade e exterioridade, pela análise do “meu corpo”, é o retorno do problema antropológico; pois, se é a partir da existência humana que se pode iniciar certa análise do fenômeno da vida, então é necessário que a visão do homem sobre ele mesmo, ou seja, a antropologia, não seja condicionada pelo dualismo moderno e por suas derivações.

Não parece aleatório que, em *The phenomenon of life*, logo após um primeiro capítulo, em que Hans Jonas busca apresentar os problemas centrais que terão de enfrentar sua análise e seu projeto filosófico, ou seja, o confronto com os elementos ontológicos advindos da tradição ocidental (tanto antiga quanto moderna), o autor passe, já no segundo capítulo, para uma análise das consequências da formação de um ideal moderno com relação à posição do homem no cosmos. É neste ponto que fica claro que, para Hans Jonas, ultrapassar o dualismo moderno demanda ir além dos elementos antropológicos nele implicados.

Ao analisar a formação do pensamento moderno, marcado por filósofos como Kant, Hume, Descartes e Bacon, Hans Jonas identifica que a separação advinda do dualismo (“consciência-mundo externo”), que tinha por intenção fundamentar as ciências naturais, traz por consequência uma modificação na posição do homem perante a natureza. Se toda a ênfase é posta na racional capacidade humana de conhecer objetos e, por conseguinte, na pretensão de objetividade, uma ênfase que

visa a tornar possível ao homem conhecer a natureza como um elemento estanque e separado do espírito, então é preciso, de acordo com a Modernidade, diferenciar-se das posições animistas próprias de um pensamento considerado “primitivo”.

Uma consequência radical posta pela separação entre espírito e matéria, tal como esta foi apontada na Modernidade, é o condicionamento do espírito exclusivamente ao âmbito da *res cogitans*, de maneira que toda a natureza, toda a materialidade tem de ser entendida como *res extensa* e, conseqüentemente, ausente de uma teleologia. A finalidade das relações causais, das interações entre as matérias existentes e, portanto, a inteligibilidade racional do que está dado no mundo não estaria determinado por uma “intenção” dos objetos. Seria uma capacidade única e exclusiva do espírito a possibilidade de produzir conhecimento e, portanto, de dar finalidade para os objetos.

Isso ocorre, segundo Jonas, porque a ciência moderna eliminou o conceito de *causae finales* do âmbito da natureza e a teleologia “sofreu um anátema formal que reza: nenhuma coisa anterior se faz tendo em vista uma posterior, na qual alcança seus fins, mas o posterior segue apenas a necessidade indiferente do acaso a partir das condições prévias existentes” (TME, p. 93). Isso significa que só interessa, só é determinante do ponto de vista da ciência natural o *de onde* e não o *para onde*. Nenhuma lei natural está abastecida com o conteúdo das conseqüências do que Jonas chama de “seu regime”, o qual, sendo carente de finalidade, é também carente de sentido. Qualquer “sentido” seria “dado por nós”, fazendo com que qualquer estímulo quanto ao futuro dependa unicamente do ser humano (seja um elemento subjetivo que é desaprovado pelo método científico, portanto), enquanto os impulsos do passado são próprios da natureza (interpretados por meio das leis da causalidade material). Por isso, “se a ciência não tem *fins*, tampouco pode fracassar”: isso faz com que, no âmbito da natureza, não seja possível distinguir entre fracasso e sucesso, entre melhor ou pior, valor superior ou inferior e, “portanto, tampouco a de objetos mais ou menos dignos” (OLIVEIRA, 2018, p. 283).

A estrutura metafísica moderna, que fundamenta as ciências naturais, não somente se opõe a toda posição que assume a existência de uma “alma” no mundo externo, mas afirma que é precisamente o estado inanimado do mundo externo o que permite o conhecimento objetivo. Como afirma Hans Jonas:

Sob o título de *res extensa*, a realidade exterior foi totalmente desvinculada do mundo interior do pensamento, passando depois a constituir um campo autossuficiente para a aplicação universal da análise matemática e mecânica: a própria ideia de “objeto” teve que passar por uma transformação através do expurgo dualista. Estreitamente ligado a este processo está o monopólio epistemológico que passou a ser reconhecido para a modalidade perceptiva do conhecimento, isto é, do conhecimento exterior, sobretudo de acordo com o modelo de visão: “objetividade”, por

consequente, passa a ser a elaboração dos dados exteriores dos sentidos segundo suas propriedades extensionais (PV, p. 45-46).

Uma vez que a exterioridade é assumida como um objeto passível às ações do conhecimento guiado pelo espírito enclausurado na *res cogitans*, então a Modernidade tem de livrar-se de todas as formas de animismo e, por decorrência, distanciar-se de tudo aquilo que essa estrutura metafísica moderna considera como uma manifestação de antropomorfismo. Hans Jonas demonstra que, autores como Francis Bacon, nos primeiros movimentos do pensamento moderno, identificaram a necessidade não só de abandonar o aspecto antropomórfico decorrente do animismo, mas declararam uma espécie de confronto contínuo com aquilo que os filósofos modernos consideravam como ilusões advindas da não aplicação da razão. Os “ídolos”, como Bacon os denominava, eram os espectros desse animismo que se coadunava com o antropomorfismo que eles criticavam. O ceticismo moderno negava a possibilidade de conhecimento das causas finais, da teleologia e, portanto, negava a possibilidade de se perceber a vida para além da dimensão “espiritual”.

As consequências do embate entre a metafísica moderna que se formava e a condenação de uma ontologia animista, que tinha por consequência – e fundamento – o aspecto antropomórfico, foi o abandono de certos elementos. Segundo Hans Jonas, “foi descartada em primeiro lugar a personificação mítica e, posteriormente, a teleologia impessoal, a fim de limpar o terreno para uma verdadeira explicação da natureza” (PV, p. 47). Se a ontologia animista era baseada em um monismo em que a vida tomava todos os fenômenos, não havendo espaço para um âmbito “inanimado”, a metafísica moderna, inicialmente postulando um dualismo que separava o “animado” do “inanimado”, tendeu às duas vias já indicadas, com a diferença de que, agora, o inanimado parecia tomar a predominância dos contornos do pensamento:

Este processo parece levar-nos então a fazer a seguinte escolha entre duas alternativas monistas: ou entender a presença da interioridade dirigida para um fim em uma parte da ordem física, isto é, no ser humano, como um testemunho válido para a natureza de todo o resto da realidade que esta interioridade fez surgir de si mesma, e aceitar o que ela em si mesma manifesta como parte da evidência universal; ou então estender as normas da matéria mecânica até o coração da classe de fenômenos aparentemente heterogêneos, banindo a teleologia até mesmo da “natureza do ser humano”, a partir da qual ela contaminou a “natureza do universo” – isto é, alienando o ser humano de si mesmo e negando autenticidade à auto-experiência da vida (PV, p. 48).

Este movimento de estruturação metafísica produziu uma oscilação entre o dualismo que o fundou – a divisão espírito/matéria – e a intensificação em um dos dois campos; porém, uma intensificação que não conseguiu agir de forma predominante, de maneira a sustentar-se como uma determinação ontológica suficientemente capaz de dar conta dos fenômenos apresentados pela realidade orgânica. Uma das consequências centrais desse movimento, indica Hans Jonas, foi a criação de uma problemática quanto à posição do homem diante dessas duas perspectivas ontológicas. Nos dois rumos antropológicos indicados por ele como um resultado da Modernidade, ou o homem torna-se a medida para todas as coisas, ou então é tão esvaziado de “sentido” e de “finalidade” quanto todas as coisas da natureza, de tal maneira que sua própria reflexão é reduzida a uma espécie de tautologia ou absurdo. Hans Jonas pontua que a consequência desses caminhos foi a percepção de que tal procedimento resultou no próprio reconhecimento de sua insuficiência:

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 nem podia ser medido. Assim, esta divisão não apenas estabeleceu a realidade exterior como um campo fechado onde a análise matemática podia ser empregada, mas ofereceu também a justificação metafísica para o materialismo mecanicista incondicional da ciência natural moderna. É preciso sublinhar que a justificativa encontrada consistiu em atribuir e reconhecer aos caracteres excluídos não-extensos e não-mensuráveis uma esfera separada própria, e não em negar sua realidade; consistiu, em outras palavras, no dualismo, e não no monismo, e extinguiu-se mais tarde automaticamente quando se abandonou o complemento espiritual: deixado entregue a si mesmo, o materialismo transformou-se em absurdidade (PV, p. 65).

Enquanto o materialismo, “entregue a si mesmo”, transforma-se em absurdidade, o cientificismo e a pretensão de mensuração da natureza não chega a esse ponto. Ao contrário, a ideia de reduzir a natureza e o universo às determinações matemáticas é parte de um projeto moderno que tem sérias consequências e, como reconhecerá Hans Jonas, acaba por determinar os avanços e os efeitos da técnica moderna. Contudo, o que é importante frisar não são esses passos mais adiantados, mas o que está presente na passagem que vai da negação do antropomorfismo, decorrente do animismo, para a formação de uma outra posição do homem que não seja necessariamente aquela esvaziada pelo

materialismo mecanicista. Entre os dois caminhos, do esvaziamento do “sentido” do homem e da percepção de que o universo pode ser determinado pelas leis racionais que a *res cogitans* formula, Hans Jonas deixa claro que, em termos de maiores repercussões, é a segunda perspectiva aquela que prevaleceu.

Contra-pondo-se às noções gerais de *psychè*, *pneuma* ou mesmo de *anima*, a Modernidade não pode simplesmente abandonar a perspectiva antropomórfica deixando em seu lugar um vazio. Assim, “o conceito diretor para o imaterial não é mais o conceito transcendente e normativo do ‘espírito’, mas simplesmente o do ‘eu’ em si, e o seu correlato não é mais a ‘forma’ e sim todo ‘não-eu’ como tal” (PV, p. 95). O “eu” da Modernidade, que se apresenta com os mais diversos nomes, tem como pressuposto a existência de uma racionalidade que deve orientar toda a percepção e todo o conhecimento sobre a matéria. A matéria, seja ela orgânica ou inorgânica, é regida por leis que são percebidas, analisadas e mensuradas pelo imaterial “eu”, de tal modo que a lacuna deixada pelo abandono do antropomorfismo animista no início da Modernidade é agora preenchida precisamente por este “eu”.

É um fato importante que o “eu” moderno – seja ele identificado como sujeito ou como o *ergo cogito* cartesiano – seja também identificado com a própria noção de “homem”, o *antropos* que não havia recebido um lugar novo na organização do todo. Na Modernidade, mais do que um espelhamento entre o ser humano e a matéria, há agora uma hierarquização ditada precisamente por esse lugar do homem, assim que a racionalidade, sua característica inerente e exclusiva, é a medida para todas as coisas. Em outros termos, pode-se dizer que ser compreendido como a medida de todas as coisas significa que o homem é entendido como o centro de mensuração e de conhecimento do todo. Sendo assim, temos a confirmação da posição antropocêntrica reconhecidamente moderna.

Dessa forma, o antropocentrismo passa a ser uma parte essencial do projeto ontológico moderno que, de certa maneira expandindo os pressupostos gregos e judaico-cristãos, direciona para a razão a centralidade de formulação de sentido do mundo, compreendendo que é o “eu racional”, apartado do próprio corpo em que se encontraria “encarnado”, o responsável por determinar os limites da inteligibilidade e da ação. Excluídos todos os elementos de “irracionalidade” advindos das influências da matéria e, portanto, do corpo, o eu-racional moderno procede uma depuração que visa a obter a centralidade do homem diante da natureza sob o pressuposto de que a natureza e, portanto, a matéria orgânica, é desprovida de “espírito”. Nos

termos da Modernidade, o “espírito”, como já foi mencionado, foi trancafiado dentro dessa clausura do “eu-racional”, de tal maneira que tudo aquilo que não é passível de ser submetido às determinações e leis da racionalidade, não deve ter influência ou participação na formulação da inteligibilidade.

A estreita ligação entre as ciências naturais e a pretensão de objetividade se dá justamente porque o conhecimento moderno da natureza, determinado pelo “eu-racional”, supostamente não receberia influência alguma de elementos advindos do campo da irracionalidade, ou seja, do campo do corpo, dos sentimentos, das percepções sensoriais e afins, uma vez que, no processo de conhecimento objetivo, todos esses elementos estariam suspensos em prol de uma abstração que os anularia. Contudo, Hans Jonas percebe que esse antropocentrismo moderno, para além de todas as consequências que lhes são inerentes, encontra na própria experiência humana um ponto de contradição indissolúvel:

Os fenômenos subjetivos escapam à quantificação, e com isto mesmo à atribuição de “equivalentes externos”. Não se pode, por exemplo, substituir o apetite, como causa motriz de comportamentos, pelo impulso físico, nem o instinto de autoconservação pela força da inércia, e os primeiros não podem ser medidos em termos dos segundos. O medo da morte é uma grandeza absoluta que pode ser sentida de maneira mais ou menos aguda (de acordo com o nível geral da capacidade sensitiva), mas nos diferentes casos ele não está presente em quantidades maiores ou menores de uma quantidade mensurável, mesmo que as forças de ação de que este temor dispõe possam ser mensuravelmente maiores ou menores (PV, p. 58).

A posição antropocêntrica, propriamente moderna e, portanto, propriamente estruturada pelos pressupostos dualistas já mencionados, não pode evitar o aparecimento de termos contraditórios em si. O “homem” que supostamente ocupa a centralidade do universo, não é explicado nem mesmo em seus fenômenos mais elementares, tais como o apetite, o instinto de autoconservação e o medo da morte, salvo que a explicação se dê pela atribuição de um elemento que reduz o homem a um terceiro termo, como na tentativa de se vincular o apetite com uma causa motriz. O que essa passagem de Hans Jonas revela é o fato de que o antropocentrismo põe uma ideia de “homem” na centralidade, mas essa ideia não corresponde nem à existência do ser humano no sentido singularizado – como uma espécie particular – nem tampouco à existência da vida que se manifesta através dele. O *antropos* que se encontra presente no antropocentrismo não é o ser humano de carne e osso, mas é a ideia racional de homem, uma ideia que, pondo-se ao lado do “espírito”

como uma abstração, não vê, em princípio, a necessidade de confrontar-se com questões tão elementares como a própria vida e, precisamente por isso, acaba revelando suas contradições.

Se o animismo, partindo de uma posição antropomórfica, expandiu a noção de “espírito” de tal maneira que a compreensão sobre a matéria restava prejudicada<sup>11</sup>, a metafísica moderna, partindo de uma posição antropocêntrica estritamente racional e abstrata, enclausurou o espírito a um campo de acontecimento (o “eu”) limitado por condições de possibilidade previamente determinadas (a “razão”), de tal forma que, no mundo, todos os fenômenos devem ser explicados pelo caráter objetivo e, portanto, estritamente material. O pressuposto “operacional” da metafísica moderna é a abrupta separação entre espírito e matéria, o dualismo que permite justamente a estipulação desse condicionamento do espírito a um campo racional e da presunção de que todos os fenômenos sejam explicados pelo viés da matéria. Esse pressuposto, conforme pondera Hans Jonas, encontra um forte termo de contradição no problema apresentado pelo fenômeno da vida. Uma vez que essa contradição é perceptível aos homens na imediatidade de suas próprias existências, o fenômeno da vida, com sua parcela material e sua parcela espiritual, revela que a vida não pode ser limitada apenas a um dos termos dessa dualidade, mas deve ser entendida pela presença simultânea desses dois termos.

A “diferença antropológica”, reforçada por diferentes comentadores<sup>12</sup> da obra de Hans Jonas, parte do reconhecimento ou da “primazia” “ao mesmo tempo

---

<sup>11</sup> O antropomorfismo, é preciso ressaltar, aparecerá como um importante problema para Hans Jonas nos momentos de suas próprias formulações e considerações acerca do fenômeno da vida. Isso, porque a sua intenção de unir um âmbito material e um âmbito espiritual como uma evidência do fenômeno da vida, conjuntamente com a percepção de que o homem seria o “dado imediato” para o início dessa reflexão e, ao fim, seria também o “mais complexo dos organismos”, fez com que Jonas percebe-se o potencial de acusação que ele poderia sofrer com relação ao antropomorfismo. A “centralidade” do homem nesta reflexão, sobretudo pelo caráter ético daí derivado, poderia fazer com que se percebessem suas posições teóricas como um refinado antropomorfismo. Atentando para esse problema, Marie-Geneviève Pinsart (2002, p. 91) indica como o filósofo se endereça a esse problema: “Jonas responde à acusação de antropomorfismo que nós acabamos de evocar modificando o conteúdo deste conceito. Em sua análise interpretativa do fenômeno da vida, ele estende as lições aprendidas com a experiência do corpo próprio para a compreensão de todas as formas de vida. Ele põe a questão da justificação racional de uma tal extensão não em termos epistemológicos, mas ontológicos”. Nesse sentido, o “antropomorfismo” de que Jonas é acusado não guarda relação alguma com o antropomorfismo decorrente do animismo; isso porque trata-se, como mal compreenderam alguns críticos, de uma nova posição ontológica, posição essa que altera as perspectivas sobre o fenômeno da vida.

<sup>12</sup> A interpretação de que Hans Jonas apresente uma “diferença antropológica” é um traço compartilhado por muitos comentadores, entre os quais constam Eric Pommier (2013, p. 75 ss.) e Wendell E. S. Lopes (2017). Outros comentadores, embora não utilizem pontualmente o termo



ontológica e antropológica da razão”, sendo que ele coloca essa razão “no ponto abissal da origem da filosofia”, mas “com a distinção fundamental que agora se tratará antes de uma ‘razão’ encarnada, vital” (LOPES, 2017, p. 84-85). Significa dizer que:

A inflexão jonasiana repensa justamente esse primado do *anthropos*, que sob uma nova perspectiva, não mais racionalista-grega, parte da compreensão do homem como ser vivo, corporal – mudança decisiva que altera mais uma vez a compreensão daquela relação entre ser e pensar e marca a renovação jonasiana do progresso da filosofia em seu constante retorno ao mesmo ponto mesmo nos momentos decisivos de autorrenovação (LOPES, 2017, p. 85).

Com sua crítica ao antropocentrismo da metafísica moderna, Hans Jonas não tem a intenção de abandonar de forma completa a racionalidade, nem tampouco visa a deixar de lado a posição do homem frente aos problemas enfrentados, ou seja, a questão da vida. Ao contrário, trata-se de reformular essa posição de tal maneira que a crítica à tradição filosófica acaba por revelar o fato de que, ao impor certas condições conceituais para a posição do homem, enquanto uma centralidade abstrata e exclusivamente racional, essa mesma tradição sobrepujou a possibilidade de uma análise do fenômeno da vida. As palavras de Hans Jonas são precisas para explicar os motivos e os fundamentos de seu projeto e de suas questões:

Nossa tradição filosófica ocidental, com seu olhar fixo apenas no sujeito humano, habitualmente atribuiu a ele como uma distinção única muito do eu é atualmente arraigado na existência orgânica enquanto tal. A filosofia, assim, recusa-se a permitir que essas intuições proporcionadas pela auto-percepção humana lancem luz sobre nossa compreensão do mundo orgânico. Por sua parte, a ciência da biologia – sendo limitada por seus próprios métodos aos fatos físicos externos – deve ignorar a dimensão de interioridade que é uma parte da vida. Ao fazê-lo, ela deixa a vida material, que ela afirma ser totalmente explicada, mais misteriosa do que quando era inexplicada. As duas abordagens, da filosofia e da ciência, artificialmente separadas desde Descartes, são em verdade complementárias e jogam em mãos uma da outra – em detrimento de seus objetos, que são enganados

---

“diferença antropológica”, não deixam de abordar o tema, como é o caso de Natalie Frogneux (2001) e Marie-Geneviève Pinsart (2002). De qualquer modo, trata-se de compreender o movimento que Jonas faz entre sua análise do problema antropológico em correlação com o problema da estrutura metafísica moderna, com os impedimentos e entraves para a análise do fenômeno da vida e, de igual maneira, sobre as consequências concretas e muitas vezes práticas (éticas) para a vida ela mesma. Nesse sentido, o que parece ser um tom geral entre os comentadores é a percepção de que a questão da “diferença antropológica” não ocorre de forma isolada, mas é um elemento dentro do projeto de análise do fenômeno da vida e, por essa razão, encontra-se condicionado, seja na parte crítica (ao antropocentrismo e ao antropomorfismo), seja na parte construtiva (de uma nova visão sobre o homem).

como resultado. Nosso entendimento do homem sofre com essa separação tanto quanto nosso entendimento da vida não-humana. Uma nova leitura filosófica do texto biológico pode tornar possível reivindicar a dimensão interior – a mais familiar para nós – para nos ajudar a entender as entidades orgânicas e, portanto, recuperar a unidade psicofísica da vida ao seu lugar na totalidade teórica, perdida em função do divórcio do mental e do material desde o tempo de Descartes. O ganho resultante para nosso entendimento do campo orgânico será, então, também um ganho para nosso entendimento do campo humano (MM, p. 59).

A crítica ao antropocentrismo é um dos pontos elementares para se desenvolver a crítica da tradição filosófica ocidental que impossibilitou ou negligenciou o fenômeno da vida. O movimento de Hans Jonas, no entanto, é marcado por uma espécie de heurística que não cessa de encontrar-se com os traços fundamentais, isto é, com o fenômeno da vida e com a posição do homem em seu meio.

Uma vez feita a crítica ao antropocentrismo, é possível então apontar os contornos e conceitos concernentes ao fenômeno da vida, porém tendo em vista, sobretudo em função dos objetivos do presente trabalho, que a análise do fenômeno da vida levará também a uma reformulação da posição do homem. O que se critica é o antropocentrismo próprio da metafísica moderna, o que faz com que Hans Jonas não possa abandonar a necessidade de analisar o problema antropológico.

## 1.2 DO DUALISMO AO MONISMO INTEGRAL: DA DESCONSTRUÇÃO À RECONSTRUÇÃO

Em uma espécie de resumo sobre as intenções filosóficas de Jonas, Nathalie Frogneux (2001, p. 16) aponta que estas tratam de uma “*démarche* filosófica inteiramente consagrada à resolução do dualismo, para pensar a dignidade do homem agindo no interior do mundo onde ele se encontra”. Trata-se de um andar consagrado à resolução do dualismo em um duplo sentido: de um lado, Hans Jonas quer analisar todos os elementos que compuseram o pensamento dualista, bem como quais as falhas, os problemas e os impasses que se encontram implícitos na própria estrutura do dualismo; de outro lado, ele quer, como já foi pontuado, promover uma “destruição” do dualismo como uma forma de superação dos obstáculos que impedem a possibilidade de uma análise do fenômeno da vida.

Há nesse movimento jonasiano um importante recurso metodológico, uma vez que boa parte de seu percurso filosófico é realizado pelos apontamentos reflexivos com relação aos impasses do dualismo, como quando se volta para considerações acerca de autores tais como Kant, Hume, Descartes e Bacon, buscando apontar ali as fundações e origens do pensamento dualista. Ainda que o faça por uma via crítica, é inegável o fato de que a reapropriação que faz Hans Jonas da tradição filosófica é um dos elementos característicos de seu pensamento. Dessa forma, a parte crítica, até aqui já evidenciada, é sempre acompanhada por uma intenção “construtiva”. Ao longo de todo seu percurso filosófico, seja em suas considerações sobre o fenômeno da vida, seja sobre a questão da técnica moderna ou quanto ao problema das éticas tradicionais, Hans Jonas procede sempre de modo a promover uma destruição que é, simultaneamente, a preparação para uma reconstrução<sup>13</sup>.

Um ponto essencial de sua crítica é a identificação de uma origem discursivo-filosófica para a tese da separação psicofísica do dualismo moderno. Este ponto será tanto a centralidade de um âmbito crítico ao qual Hans Jonas voltará em diferentes momentos de sua reflexão – ético, ontológico, técnico –, como também um lugar de partida para a construção opositiva do monismo integral. “Sem jamais consagrar uma análise aos textos de Descartes”, aponta Nathalie Frogneux (2001, p. 121), “Jonas fixa o cartesianismo como o iniciador do dualismo moderno clássico com a separação entre *res cogitans* e *res extensa*”. Isso ocorre sobretudo porque, para Hans Jonas, o cartesianismo postularia o dualismo da “maneira mais intelectualmente consciente” (POMMIER, 2013, p. 34), partindo de uma seara geral do pensamento para um âmbito mais específico de fundação e estrutura filosófica.

O que o cartesianismo lega, no entanto, não é a mera separação clássica entre corpo e alma, entre o âmbito interno concebido como espírito e o âmbito externo concebido como matéria. O legado do cartesianismo também se encontra

---

<sup>13</sup> Seguimos aqui uma leitura que é sugerida por Éric Pommier em seu livro *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*. Neste texto, ao considerar o projeto jonasiano da ontologia da vida, Pommier começa apontando que muitos filósofos – dentre eles Paul Ricoeur – identificaram a dificuldade de se alcançar uma unificação entre campos tão distintos como o âmbito físico e o âmbito psíquico/espiritual. Esse impasse dualista, indica Pommier, estaria posto como uma espécie de muro intransponível, razão pela qual seria necessário mobilizar uma destruição – à maneira heideggeriana –, uma redução – à maneira fenomenológica – e, finalmente, uma construção agora ontológica não só do problema psicofísico, mas do fenômeno da vida como um todo. Tomamos esse trajeto sugerido por Pommier aqui em uma chave específica, ou seja, na passagem da crítica ao dualismo em direção à construção propositiva de um monismo integral.

presente, para além da separação dualista, na tentativa de reunificação desses dois âmbitos; uma tentativa que, como posteriormente notará Hans Jonas, condicionou os dois caminhos extremos do pensamento moderno com relação ao problema psicofísico, ou seja, o idealismo e o materialismo.

No último escrito publicado em vida por Descartes, *As paixões da alma*, de 1649, o filósofo francês deparou-se com a questão que havia suscitado por parte de seu percurso filosófico, ou seja, o problema da separação psicofísica e da interação entre o corpo e o espírito. Buscando demonstrar de que maneira as causas produzidas no âmbito do espírito eram capazes de determinar os efeitos obtidos no âmbito do corpo, Descartes visa a encontrar a base para uma análise que seja capaz de evidenciar essa vinculação. Para ele, isso ocorreria por uma consideração sobre as “paixões da alma”, partindo do pressuposto de que essas teriam de ser distinguidas das funções referentes a essas paixões e aquelas próprias do corpo. Esse é o ponto que consta no art. 2 do tratado:

Depois, também considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação; de modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes entre nós (DESCARTES, 1983, p. 217).

Sem abandonar sua posição teórica dualista, Descartes busca identificar quais os traços essenciais de cada âmbito. Enquanto o calor e o movimento pertencem ao corpo, pontua o filósofo, os pensamentos pertencem à alma (art. 4), de tal forma que seria um erro considerar, dada a separação abissal entre esses âmbitos, que a alma seria capaz de dar movimento e calor ao corpo (art. 5). A separação, assim considera Descartes, é melhor compreendida quando se percebe que o movimento dos músculos e os desígnios do corpo ocorrem de forma independente da influência direta da alma; isso porque, no âmbito do corpo, a mecanicidade parece um traço evidente. Ocorre que, contudo, quando considera o âmbito da alma, Descartes não pode evitar os problemas de sua separação dualista, a tal ponto que mesmo funções como a vontade e a percepção acabam sendo categorizadas como tendo duas espécies, umas tendo a alma como causa e outras tendo o corpo como causa (1983, p. 224). A definição que Descartes dá para as

paixões da alma em sua suposta exclusividade opera por força de uma exclusão daquilo que fora associado ao corpo:

Depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos (DESCARTES, 1983, p. 227).

O esforço, como fica evidente, é por encontrar uma independência causal, pois, uma vez que se estruture a tese sob um pressuposto dualista, é necessário que aquilo que seja correspondente a apenas um dos âmbitos não possa ser permeado por causas externas a si. Este é o ponto em que o impasse cartesiano chega ao seu ponto crítico, o qual será identificado por toda a tradição subsequente e, por conseguinte, também estará presente nas reflexões de Hans Jonas. Descartes, ao tentar dar conta do dualismo que, simultaneamente, quer apresentar a distinção entre polos independentes (corpo e alma) e quer justificar um meio de relação, tem então de sair do dualismo clássico em direção a uma tese que daria conta do solipsismo de que foi acusado o filósofo francês. A tese de que “a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente” é assim explicada:

Mas, para compreender mais perfeitamente todas essas coisas, é necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível, em virtude da disposição de seus órgãos, que se relacionam de tal modo uns com os outros que, quando algum deles é retirado, isso torna o corpo todo defeituoso; e porque ela é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo se compõe, mas apenas com o conjunto dos seus órgãos, como transparece pelo fato de não podermos de maneira alguma conceber a metade ou um terço de uma alma, nem qual a extensão ocupa, e por não se tornar ela menor ao se cortar qualquer parte do corpo, mas separar-se inteiramente dele quando se dissolve o conjunto dos órgãos (DESCARTES, 1983, p. 228).

A unidade da alma seria prova suficiente de sua independência com relação ao corpo; porém, é preciso pontuar, Descartes inicia afirmando que a alma está posta em verdadeira união com todo o corpo. Trata-se de uma unificação, não de uma redução, ou seja, a alma está unida ao corpo, mas não reduzida a ele. A sua independência, além de ser sustentada pelo argumento de que o que afeta ao corpo não necessariamente afeta à alma é então expandido para a noção de “que há uma

pequena glândula no cérebro, na qual a alma exerce sua função mais particularmente do que nas outras partes” (DESCARTES, 1983, p. 228). A glândula pineal, à qual o filósofo se refere, seria a prova física de uma vinculação psicofísica que, no entanto, não implicaria a redução do físico ao psíquico e nem tampouco do psíquico ao físico, mantendo as independências e as “razões causais” de cada âmbito em uma esfera de separação<sup>14</sup>. Ao comentar a tese cartesiana, Éric Pommier tenta evidenciar essa problemática:

A extensão do corpo não é um argumento contra a sua união com o princípio espiritual, por um lado, porque a divisibilidade do corpo vivo é relativa à da matéria pura – há uma certa indivisibilidade do corpo, distinta portanto daquela da alma, que se deve a estreita solidariedade dos órgãos entre si –, por outro lado, porque a alma não está ligada a uma ou outra parte do corpo, o que significaria uma extensão, mas está ligada ao corpo como um todo. Parece haver uma afinidade entre o corpo humano e a alma, o que explicaria sua união. Descartes alegará ser capaz de localizar mais precisamente a sede da união na glândula pineal sem contradizer, no entanto, a ideia de indivisibilidade a alma. A união do corpo e do espírito não será, de qualquer maneira, necessariamente a prerrogativa do homem. Os animais também possuem uma glândula pineal e Descartes reconhece que foi neles que ele observou tal glândula. É certo que a presença da glândula não é uma condição suficiente para a presença de uma alma, mas é obviamente uma condição necessária. A tese do animal máquina é apresentada antes como uma exigência metodológica do que como uma verdade ontológica. Deve ser reconhecido, no entanto, que essas indicações não podem nos satisfazer (POMMIER, 2013, p. 35-36).

Uma vez que o argumento da glândula pineal não é dado em uma chave ontológica, mas apenas metodológica, a pretensão de uma união entre os opostos dualistas, como demonstra Pommier, não alcança a validade almejada. A saída de Descartes é apelar para o argumento de que o traço ontológico dessa união não seria nem a alma e nem o corpo, mas Deus. Contudo esse não passaria de um recurso para um terceiro elemento que, ao ser incluído na relação, não soluciona o dualismo existente. A solução pretendida por Descartes, entretanto, lega traços essenciais para a tradição filosófica.

Descartes aprofunda os termos da separação dualista que já vinham inscritos na própria tradição ocidental, mas o faz de tal maneira que agora os termos são

---

<sup>14</sup> A questão sobre a união entre alma e corpo desenvolvida no tratado sobre as paixões da alma já havia sido apontada pelo filósofo na sexta *meditação metafísica* empreendida anteriormente. Os elementos centrais já haviam naquele escrito sido expostos, até mesmo com menção à glândula pineal. A escolha por abordar o último escrito publicado por Descartes se deve ao fato de que aqui, mais evidentemente, o filósofo tenta dar conta do ponto problemático que havia sido apenas suscitado na última de suas meditações.

convertidos para a extremidade da “existência” do indivíduo, isto é, tudo fica circunscrito entre a alma e o corpo. Nathalie Frogneux apresenta como esta passagem é reconhecida não apenas na Modernidade, mas sobretudo por força do pensamento de Descartes:

Na oposição do eu e do mundo, oposição fundadora da Modernidade e herdada da cosmologia transcendental judaico-cristã, acrescenta-se a oposição, em realidade mais gnóstica que judaico-cristã, da alma e do corpo. Ainda, dando consistência a este dualismo de uma parte, está a explicação mecanicista da natureza e de outra parte a redução do eu à substância pensante, que são duas aquisições cartesianas (FORGNEUX, 2001, p. 120).

O dualismo cartesiano não só funda uma tradição moderna que se baseia nesta separação abissal entre o eu e o mundo, o corpo e a alma, a matéria e o espírito, mas que também estabelece duas linhas a serem seguidas por este dualismo, duas linhas extremas que acabam formando uma espécie de monoteísmo e que, no entanto, encontram suas origens nas “soluções” que Descartes tentou fornecer para o problema da separação entre corpo e alma. Como indica Pommier, quando Descartes “opera uma cisão do monismo primitivo, e dá um sentido à morte, ele ao mesmo tempo torna incompreensível a vida”, isso porque “sua instabilidade ontológica prepara a voz para dois novos monismos”: o idealismo e o materialismo (POMMIER, 2013, p. 38).

O que deve ser novamente destacado aqui é que os dois monismos modernos, o idealismo e o materialismo, não são simples decorrências do dualismo apresentado por Descartes, sobretudo porque este dualismo, como já foi indicado, estava presente na própria fundação do pensamento ocidental. Os monismos modernos, é esse o ponto que tentamos aqui indicar, são a consequência da tentativa de Descartes de buscar solucionar o problema do dualismo, uma solução que não teve a disposição ontológica para promover uma união entre os dois âmbitos – do corpo e da alma, do espírito e da matéria. E, por essa razão, acabou permitindo formulações que ora avançavam em direção à predominância absoluta da *res extensa* (materialismo) e ora em direção à predominância absoluta da *res cogitans* (idealismo).

### 1.2.1 Do dualismo cartesiano à metafísica spinozana

Muito embora Hans Jonas nunca tenha dedicado um texto inteiramente à análise do pensamento de Descartes, é no ensaio dedicado ao pensamento de Spinoza sobre o organismo, que essa reflexão aparece de forma evidente. Isso, porque Hans Jonas compreende que só é possível falar sobre a posição de Spinoza quando se leva em consideração a influência do cartesianismo. É neste ponto que fica claro que, não só o dualismo moderno, mas a tentativa de sua resolução é o ponto que porta grande carga conceitual e consequencial:

O dualismo cartesiano levou a especulação sobre a natureza da vida a um impasse: quanto mais inteligível, de acordo com os princípios da mecânica, tornou-se, no que se refere à *res extensa*, a correlação entre estrutura e função, tanto mais se perdeu, na bifurcação, a correlação entre estrutura-mais-função e sentimento ou experiência (modos da *res cogitans*), e com isso o próprio fato da vida se tornou incompreensível no exato momento em que a explicação de seu funcionamento corporal parecia estar assegurada. O impasse tornou-se manifesto com o ocasionalismo: seu apelo a uma estranha “sincronização” divina entre mundo exterior e interior (este último negado aos animais) sofria não apenas de uma extrema artificialidade – fraqueza comum a todas as construções *ad hoc*, como esta –, mas que mesmo a um custo tão elevado não conseguia atingir os objetivos teóricos estabelecidos segundo seus próprios critérios. Pois a máquina animal, como qualquer outra máquina, levanta, além da questão do “como”, aquela do “para quê” de seu funcionamento – isto é, da finalidade para a qual seu construtor a construiu (EF, p. 325).

A crítica de Hans Jonas ao dualismo cartesiano e sua pretensão de solução deste mesmo dualismo está posta em ao menos dois sentidos. De um lado, trata-se das já apontadas consequências legadas por esta solução, isto é, o fato de que ao tentar solucionar o impasse dualista que Jonas chama de construção *ad hoc*, ou seja, uma construção posterior que vise a manter intactos os pressupostos que a compõem, este acaba produzindo a fuga para dois extremos opostos: ou se explica tudo de uma maneira unicamente material, ou se explica tudo de uma maneira unicamente espiritual. De outro lado, Hans Jonas aponta aqui uma questão sobremaneira importante e que diz respeito ao fato de que, tanto o dualismo de Descartes quanto a sua tentativa de solução são incapazes de responder o “para quê” da relação entre corpo e alma, de modo que toda a construção teórica subsequente se encontra presa de explicar o “como”, sem poder explicar a finalidade e o sentido. Em outras palavras, não se alcança um sentido ontológico (“para quê”) e, ao não alcançá-lo, restringe-se a um âmbito epistemológico (“como”) que, por



mais que tome rumos estranhos – como nos casos dos monismos materialistas ou idealistas –, ainda não se perde de vista a base fundamental que é ditada pelo próprio dualismo. O dualismo moderno, portanto, postularia aquilo que Hans Jonas identifica como duas saídas habituais e uma saída excepcional:

Por isso, a princípio três caminhos se abriram, cada um sendo, com efeito, escolhido em um momento ou outro: concedendo primazia preferencialmente à matéria ou ao espírito, ou transcendendo tal alternativa com um novo conceito de substância. A terceira escolha foi a de Spinoza, e resultou em uma das aventuras mais audaciosas da história da metafísica. Suas importantes implicações para a filosofia do organismo, apenas parcialmente explicadas pelo próprio Spinoza, são raramente observadas (EF, p. 328).

Os dois primeiros caminhos, do idealismo e do materialismo, encontraram uma série de participantes e de enunciadores, enquanto o terceiro, Hans Jonas apresenta de forma pontual, foi traçado quase que exclusivamente por Spinoza. O que interessa pontuar aqui não é a admiração de Hans Jonas pelo filósofo da *Ética*, mas evidenciar que, em sua análise da filosofia de Spinoza, este apresenta a abertura para o terceiro caminho que ele próprio pretendeu desenvolver. Para além do materialismo e do idealismo e, portanto, para além dos impasses de resolução dualistas deixados pela Modernidade, um caminho precisava ser trilhado para ser possível endereçar-se ao fenômeno da vida. Spinoza assim o fez:

Recordemos 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. Assim, o que quer que seja finito não é uma substância, mas uma modificação ou afecção da substância infinita – um “modo”. Isso é o mesmo que dizer que um ser individual não é autossuficiente, mas pertence ao autossuficiente enquanto determinação transitória. Por outro lado, a infinitude da substância única implica um número infinito de “atributos” que, como tais, expressam sua natureza – de forma adequada, na medida em que o próprio atributo é infinito e nisso está em conformidade com a substância infinita (como, por exemplo, a infinitude do espaço está em relação ao atributo da extensão), mas inadequadamente, a saber, incompletamente, na medida em que ele a expressa apenas sob essa forma. A totalidade dos atributos é a essência da própria substância, por isso cada atributo é “parte” da essência (ou, a essência sob certo aspecto) e, como tal, complementar a todo o resto (EF, p. 329).

Este trecho, que apresenta de forma sucinta e precisa o sistema de Spinoza, revela o ponto central do interesse de Hans Jonas, isto é, o fato de que ao negar a

separação cartesiana entre extensão e pensamento, integrando-as sob a tutela de um conceito mais amplo e ao mesmo integrador, como ocorre com a noção de substância, Spinoza permite pensar agora em uma espécie de monismo que não nega absolutamente a existência de âmbitos independentes; ao contrário, faz com que estes âmbitos diferentes estejam dispostos em uma relação em razão do pertencimento a uma totalidade. Spinoza denomina de “atributos” aos dois âmbitos, isto é, à extensão e ao pensamento, sendo que considera que a substância se atualiza e se manifesta por meio destes atributos. O grande passo de Spinoza, no entendimento de Hans Jonas, foi permitir pensar tanto a noção de corpo quanto a noção de alma/mente sem uma exclusão mútua ou sem um reducionismo. Ao contrário, “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 interrelação entre os dois domínios, desapareceu” (EF, p. 330). Isso significa dizer, de forma muito pontual, que o próprio dualismo desapareceu, com ele desaparecendo também os impasses (os argumentos *ad hoc*) que tentavam dar conta de um problema insolúvel.

As reflexões de Spinoza confrontam o ponto crucial do impasse cartesiano, isto é, a incongruência entre a vontade, própria do espírito, e a ação do corpo, própria do mundo extenso. Considerando os atributos como pertencentes ao campo conjuntivo da substância – em uma franca reinterpretação da noção de “substância –, Spinoza encontra uma concatenação que afasta qualquer possibilidade de separação entre âmbitos que, até então, eram assumidos como absolutamente distintos. As consequências para o projeto jonasiano são então esclarecidas pelo filósofo alemão:

O interesse central de Spinoza, é verdade, não era uma doutrina do organismo, mas uma fundamentação metafísica para a psicologia e a ética; mas, acidentalmente, seu fundamento metafísico permitiu pensar as características da existência orgânica muito além do que poderiam permitir o dualismo cartesiano e o mecanicismo. Em primeiro lugar, Spinoza não estava mais impulsionado a ver aquelas complexas entidades materiais que chamamos de organismos como os produtos de um modelo mecânico. A ideia de um propósito, em analogia com as máquinas feitas pelo homem, foi substituída pela necessidade eterna de autoexplicação da infinita natureza de Deus, isto é, da substância, isto é, da realidade. Portanto, o que contava para a compreensão de um organismo não era mais sua menor ou maior perfeição enquanto um pedaço independente do funcionamento do mecanismo, mas sua menor ou maior perfeição enquanto um “modo” finito, perfeição esta medida pela capacidade que o organismo tem de existir e interagir (comunicar) com o resto da existência, ou de ser uma parte menos

ou mais autodeterminada do todo: independentemente do nível de perfeição, ele [o organismo] é a realização de uma das possibilidades intrínsecas da substância original em termos de matéria e espírito ao mesmo tempo, e em função disso compartilha da autoafirmação do Ser como tal (EF, p. 331-332).

A interação com o resto da existência se faz possível apenas quando se considera o organismo enquanto fundamentado na natureza formal do indivíduo. A relação, portanto, deve ser realizada de tal forma que o indivíduo se mantenha enquanto tal e não se perca nos termos da própria relação. Como indica Hans Jonas, “o que importa agora é a nova possibilidade de ‘identidade’ aberta pelo conceito de indivíduo aqui exposto”, isso porque uma vez que o organismo é o “padrão” de “composição e função no qual a individualidade de composto consiste, então sua identidade não está ligada à identidade dos corpos mais simples das quais ele é composto”. Ao mesmo tempo, deve ser assumido que “a conservação dessa identidade durante o passar do tempo repousa antes na conservação do padrão do que no ajuntamento particular incorporado em um dado instante” (EF, p. 335-336).

Hans Jonas reconhece essa explicação sobre a manutenção da individualidade pela via da relação identitária como uma clara evidência da noção de metabolismo, isto é, como a capacidade do corpo orgânico de interagir com a exterioridade em uma troca de matéria que, no entanto, em nada afeta na identidade do indivíduo. O metabolismo exprime a dinâmica basilar do indivíduo orgânico, manifestando claramente como o sentido do ser orgânico se revela por meio de uma polaridade de ser e não ser, de si e do mundo, de liberdade e necessidade. Muito além de uma concepção de mecanicidade, que dependia fortemente de uma unidade impossível de intercambiar-se com a matéria sem ver-se aniquilada, a concepção “orgânica” de Spinoza seria um primeiro ponto revolucionário com relação aos impasses dualistas modernos. Porém, até este ponto, o organismo teria sido explicado apenas pela perspectiva da extensão, isto é, do corpo e da materialidade. A maior contribuição de Spinoza, segundo Hans Jonas, estaria na ideia de que o vir-a-ser reconhecido na extensão teria que ter um correspondente relacional também no atributo do pensamento:

A extensão como um todo, como vimos, representa apenas um atributo através do 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. Isso 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 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. Esse princípio descarta duas teses cartesianas interdependentes de uma só vez: a de que a “vida” é um fato da física apenas, e a de que a “alma” é um fato próprio ao homem apenas (EF, p. 340-341).

Ao retirar o âmbito da “vida” de uma exclusividade físico-material e ao atribuir o âmbito da alma para além do homem, Spinoza teria reorganizado a relação entre os dois polos extremos do dualismo, permitindo, com isso, uma compreensão da noção da relação matéria/espírito para além do abismo moderno. Como pontua Hans Jonas com relação à teoria de Spinoza, “a simultaneidade entre exterioridade e interioridade não é aqui mais um arranjo exclusivo ao caso do homem, nem muito menos uma marca distintiva de toda a espécie de coisas que normalmente são chamadas de ‘animadas’”, isso porque a noção de substância englobaria tanto a interioridade quanto a exterioridade em uma disposição relacional (EF, p. 341).

O passo importante dado por Spinoza foi a formulação de uma teoria que permitia realizar a diferença entre o que se considera como animado e o que se considera como inanimado, sem que isso dependesse de uma separação absoluta, uma vez que “pela primeira vez na teoria moderna, um meio especulativo é oferecido para relacionar o grau de organização de um corpo com o grau de consciência que lhe pertence” (EF, p. 341). Mais do que simplesmente fornecer um instrumento conceitual para compreender as relações e o devir do corpo orgânico, Spinoza teria fornecido uma reinterpretação para a alma, não mais restrita ao campo humano (ao antropocentrismo moderno), mas agora também presente nos animais e nas plantas. Como interpreta Hans Jonas acerca dessa questão em Spinoza:

A alma, sendo o equivalente do corpo em um diferente atributo, ou a expressão do mesmo modo (determinação) de uma substância da qual o corpo é a expressão em termos de extensão, deve estar em completa conformidade com o tipo de corpo de que ela é alma, e existem tantos tipos e graus de alma quanto existem tipos e graus de organização vital. Os dois são em cada caso apenas dois aspectos equivalentes de uma única e mesma realidade fundamental, que nem é matéria nem espírito, mas é igualmente expressa por ambos (EF, p. 345).

Associar a alma com uma variedade de modos da mesma maneira com que a organização da matéria é associada com uma variedade de modos é assumir que em todos os âmbitos de organização da matéria já está disposto algum tipo de apresentação da alma. Para Hans Jonas, a metafísica de Spinoza não é singular apenas por indicar esse caminho, tão valoroso para a compreensão do fenômeno da vida assumida pelo filósofo alemão, mas é singular, sobretudo, porque a metafísica spinozana se estabelece em confronto com os impasses deixados pelo dualismo cartesiano. Além disso, ao resolver o problema da identidade da individualidade, com base em uma relação intrínseca entre corpo e alma, ou seja, por uma relação determinada pelos “modos” de organização e manifestação, Spinoza passa de um campo puramente “metafísico” para o campo biológico e até mesmo antropológico, que tanto interessava a Hans Jonas. Como indica Éric Pommier:

Se Spinoza parte de uma teoria da substância que torna a unidade do homem inteligível, é apenas ao definir a identidade biológica, a partir de uma reflexão sobre a individualidade, que podemos entender completamente o sentido dessa unidade, a passagem da teoria da substância para a antropologia, com o requerido desvio pela biologia (POMMIER, 2013, p. 89).

A passagem indicada pelo comentário de Pommier, isso deve ser frisado, depende mais da interpretação e da condução reflexiva promovida por Hans Jonas do que um próprio intento de Spinoza. Como o próprio filósofo alemão observa, Spinoza não estava interessado, com sua construção metafísica, em fornecer os aparatos teóricos para uma biologia filosófica; estava interessado em construir uma perspectiva ética e psicológica. Contudo, é preciso observar que essa restrição metodológica da metafísica de Spinoza não é tomada ao acaso por Hans Jonas, uma vez que – e isto fica evidente no ensaio dedicado ao autor – são as categorias e conceitos spinozianos que tornam possível a Hans Jonas pensar em uma biologia filosófica que não seja excludente do homem, ou seja, que não deixe de levar em conta o aspecto antropológico. Ao contrário, Spinoza conduz o seu pensamento por um ponto que muito interessa a Hans Jonas, ou seja, o fato de que a análise sobre os “modos” de manifestação dos atributos pode ser percebido a partir de um exame do próprio indivíduo que reflete sobre esse problema, isto é, a partir do próprio corpo e da própria alma do filósofo. Esse traço, central para Spinoza, diz respeito à noção

de “afecção”, sendo essa compreendida tanto por um traço ativo quanto por um traço passivo dos indivíduos.

O interesse de Hans Jonas não poderia encontrar em outro filósofo uma conceituação de afecção mais distante do dualismo – tanto mecanicista quanto idealista – que reinava na Modernidade. Diferentemente das conceituações típicas atribuídas à noção de “afecção”, Spinoza não vê esse “afetar e ser afetado” como uma mera reação mecânica exclusiva do corpo, mas como uma conjunção entre os atributos de alma e corpo, de modo que a afecção é correlativa ao “modo” de um ou outro indivíduo. Partindo do homem – partindo de si mesmo – Spinoza nota que ali a afecção estava em uma disposição que correspondia aos atributos do homem, ou seja, à alma e ao corpo humanos enquanto vinculados; mas algo muito diverso aconteceria com outros “indivíduos”, como no caso dos animais ou das plantas. Por se tratar de uma diferença de *grau* e não ontológica – já que a “ontologia” de Spinoza, muito presa à noção metafísica, é a ontologia da substância – a concepção de afecção também deve ser vista como determinada pelas diferentes organizações dos atributos. Hans Jonas sintetiza a teoria de Spinoza, no final de seu ensaio, voltando-se precisamente para este ponto:

A frase “aptidão para atuar e sofrer muitas coisas” expressa o *insight* de Spinoza quanto ao caráter essencialmente dual do organismo: sua própria *autonomia* e sua *abertura* ao mundo: espontaneidade equipara-se a receptividade. Seu aumento conjunto, e, de fato interdependente, é um paradoxo apenas aparente, uma vez que a abertura na percepção significa exposição à afecção e, portanto, significa também determinação desde fora, contrária à autodeterminação que a autonomia da ação implicaria e todo *conatus* necessariamente busca. Todavia, de forma simultânea ao aumento da potência ativa, o aumento da potência *passiva* é afirmado por Spinoza como devendo ser a marca da mais elevada aptidão de um organismo e, por conseguinte, de sua perfeição. Aqui está a prova de sua profundidade. Pois essa dialética é precisamente a natureza da vida em seu sentido orgânico fundamental. Sua clausura enquanto um todo funcional dentro do organismo individual é, ao mesmo tempo, uma abertura em que há correlação com o mundo; sua própria separação exige a capacidade da comunicação; sua separação do todo é a condição de sua integração com o todo. A afetividade de todas as coisas vivas complementa sua espontaneidade; e, embora ela pareça indicar primariamente o aspecto passivo da existência orgânica, ela ainda assim oferece, a partir de um sutil equilíbrio entre liberdade e necessidade, os próprios meios através dos quais o organismo exerce seu intercâmbio vital com o ambiente, isto é, com as condições de sua existência continuada. Apenas ao ser sensitiva pode a vida ser ativa, e apenas ao se expor pode ela ser autônoma. E isso de forma diretamente proporcional: quanto mais a individualidade é focalizada em um Eu, maior é sua zona de comunicação com outras coisas; quanto mais isolada, mais associada a outros ela está (EF, p. 350).

Este longo trecho merece ser citado em sua integralidade por denotar um aspecto crucial sobre a relação e interpretação de Hans Jonas acerca de Spinoza. Inicialmente, falando da especificidade do conceito de “afecção” e indicando a sua dinâmica na teoria spinozana, Hans Jonas passa a avançar em considerações sobre a biologia filosófica que são claramente importantes para a sua própria reflexão sobre o problema do fenômeno da vida. Ao fim deste trecho, pode-se ter a impressão de que Hans Jonas não está mais abordando o pensamento do filósofo holandês, mas, por outra parte, está avançando sua própria consideração filosófica. Para além da evidenciação de que Spinoza é um autor sobremaneira importante para a crítica ao dualismo e para a superação deste impasse moderno, há que se perguntar também sobre a extensão dessa relação: se Spinoza fornece tantos elementos conceituais precisos e valorosos para a biologia filosófica, por que Hans Jonas não subscreve totalmente às reflexões deste filósofo e por que, em *The phenomenon of life*, faz uma espécie de ressalva ou crítica ao pensamento de Spinoza, associando-o ao pensamento moderno de autores como Leibniz e Descartes?

### **1.2.2 Do antropocentrismo spinozano à tentativa de superação do dualismo a partir de Whitehead**

No ensaio *Aspectos filosóficos do darwinismo*, incluído em *The phenomenon of life*, Hans Jonas argumenta que o dualismo cartesiano foi fortemente contraditado pela teoria evolucionista, uma vez que esta teoria retira o ser humano de sua absoluta separação do reino animal e volta a incluí-lo no âmbito do organismo sob o conceito de continuidade. Esta continuidade, posteriormente ressignificada pela teoria evolucionista, contudo, já teria sido apontada no âmbito filosófico-metafísico por autores anteriores a Darwin – e é neste ponto que a relação de Hans Jonas com Spinoza se torna obscura. Ao falar sobre esta mudança na perspectiva produzida pelo evolucionismo, afirmando que este “minou a construção de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica seria capaz de fazê-lo”, Hans Jonas segue:

Na grande indignação pelo ultraje que a doutrina da descendência animal teria feito à dignidade da metafísica do ser humano, deixou-se de ver que, segundo o mesmo princípio, devolvia-se ao reino universal da vida um pouco de dignidade. Se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e em diferentes graus portadores daquela interioridade de que, como o mais avançado de seu gênero, o ser humano tem consciência. Após a contração, forçada pelo cristianismo na transcendência e pelo dualismo cartesiano no reino da “alma”, com seus atributos do sentir, tender, sofrer e gozar, voltava, graças ao princípio da gradação constante, a estender-se, a partir do ser humano, a todo o reino da vida. O que por Spinoza e Leibniz fora estabelecido como postulado ontológico da continuidade qualitativa, que admite na “percepção” infinitas gradações de claridade e sombra, passou, através do evolucionismo, a ser um complemento lógico à genealogia científica da vida (PV, p. 67-68).

Nessa passagem, há dois pontos que devem ser considerados: de um lado, Jonas associa Spinoza a Leibniz e, portanto, a certo cartesianismo, de tal modo que mesmo a teoria de Spinoza tenha sido tomada como diferenciada, embora não estivesse totalmente liberta das influências dualistas próprias da Modernidade; de outro lado, o que poderia inclusive parecer contraditório, Hans Jonas faz referência em uma nota de rodapé ao seu ensaio sobre Spinoza, um ensaio que, como foi demonstrado, esforça-se em pontuar de que maneira o filósofo da *Ética* teria proposto uma saída para as habituais oposições extremas dos polos dualistas. Essa questão pode ser respondida em conjunto e deve orientar precisamente a passagem feita por Hans Jonas do dualismo ao seu monismo integral.

O ponto que interessa a Hans Jonas com relação à filosofia de Spinoza, como já foi demonstrado, diz respeito à exceção que o filósofo holandês representa no que diz respeito à tradição dualista que levaria aos dois extremos opostos (mente e corpo) e que mostraria ser incapaz de encontrar uma resolução para o problema da unificação desses termos. Mais do que isso, Spinoza desenvolve uma dinâmica do pensamento em que as gradações da manifestação dos organismos é determinada por sua complexidade e, portanto, encontraria não apenas uma hierarquia evidente, mas, sobretudo, uma *continuidade* nos processos orgânicos, além de permitir que a dinâmica desses processos fosse compreendida pela constante troca de relações entre a interioridade e a exterioridade. Em suma, a filosofia de Spinoza que Hans Jonas observa trata “de pensar sobre a unidade da vida a partir de uma concepção de vida que a morte anima e não que a morte termina” (POMMIER, 2013, p. 100).

O problema é que Spinoza não o faz partindo de uma ontologia ou de uma biologia filosófica, mas de uma pretensão – como o próprio Jonas pontua –



circunscrita em uma espécie de antropocentrismo, já que esta é centrada na ética e na psicologia<sup>15</sup>. Spinoza alcança, neste sentido, importantes resultados para a biologia filosófica e para a análise do fenômeno da vida, mas a estrutura de seu pensamento, mesmo quando apresenta importantes conceitos como o *conatus*, a ideia de *continuação* ou de *afecção*, fica ainda adstrita a um pensamento antropocêntrico. Esta problemática é percebida por Éric Pommier:

Pode-se perguntar, no entanto, se a abordagem do autor da *Ética* não é mais capaz de minimizar os riscos do antropomorfismo na explicação do fenômeno da vida. Em vez de partir, como faz Hans Jonas, da experiência que este vivente privilegiado que é o homem faz de sua vida na relação com sua morte possível, a fim de compreender, descendendo dessa experiência supostamente completa, às formas mais elementares de vida, sob o risco de projetar características humanas para essas formas inferiores, Spinoza não prejudica o que o homem é e escapa à tentação da projeção. O homem é, em verdade, suscetível a um duplo registro de descrição, psíquica e física. Mas é a partir da descrição dos corpos para eles mesmos que se pode, ao ascender, compreender as experiências humanas a partir da estrutura de seus corpos, ela mesma compreendida a partir da estrutura de corpos mais simples. Em vez de passar do corpo humano para o corpo em geral, passamos do corpo em geral para o corpo humano. Deixando aberta a questão da unidade do corpo e do espírito, o filósofo holandês possibilita a exploração das leis psicológicas e físicas para melhor compreender a realidade da vida, sem confiscar essa questão por prejudicar o caráter fundamental desta ou daquela experiência humana. Sua tendência a relativizar o “mal da morte” seria, portanto, o efeito de uma sabedoria e não o sintoma de um abandono da lógica fatal da história da filosofia (POMMIER, 2013, p. 101).

Por não assumir uma tese ontologicamente orientada, Spinoza teria mantido, ainda que de uma forma diferenciada e com consequências inovadoras, os termos gerais da lógica dualista. Isso porque, ao partir de uma espécie de abstração da experiência imediata do corpo e por não reconhecer criticamente as bases de seu pensamento, Spinoza reproduziria os elementos antropocêntricos – e, de certa forma, antropomórficos – em sua análise dos organismos não-humanos. Muito embora o filósofo holandês tenha sido capaz de apresentar traços conceituais

---

<sup>15</sup> Sobre essa apropriação interpretativa feita por Hans Jonas, escreve Juan Alberto Lecaros Urzúa (2015, p. 93): “Na *Ética*, o interesse de Spinoza não se orienta por uma filosofia do organismo, mas pela fundação de uma metafísica necessária para o governo dos desejos pela vontade humana. Os fenômenos orgânicos são compreendidos dentro deste esquema metafísico, mediante o conceito de “indivíduo” (todo ser organizado animado e inanimado), um *modo* da substância universal, e não diretamente sob o título de seres vivos. Não obstante, esta ordem metafísica permite, segundo a leitura de Jonas, compreender a existência orgânica mais além da concepção do mecanismo dos autômatos naturais de Descartes e, por conseguinte, uma leitura mais apropriada do fenômeno da vida, em termos de *processo* de uma *forma* que se *autoafirma no ser*, interagindo com um exterior composto de outras formas”.

importantes para a compreensão da dinâmica do organismo, restaria sem resolução o problema psicofísico, de modo que o seu paralelismo entre corpo e alma não produziria uma verdadeira unificação, mas manteria, apesar de seus esforços, um princípio de não interação entre os dois polos do dualismo. O apego de Spinoza à fundamentação de uma ciência da natureza fez com que ele não pudesse superar totalmente os preceitos modernos, de tal modo que Hans Jonas fundamenta sua crítica pelos seguintes termos: “o argumento real deveria ser assim: se existisse uma interação entre corpo e espírito, não poderia haver nenhuma ciência da natureza; mas tem que haver uma ciência da natureza: *ergo* não pode haver nenhuma interação entre corpo e espírito” (PV, p. 72).

O principal ponto da crítica jonasiana à filosofia de Spinoza é por esta não ter conseguido superar os ditames ontológicos que regiam a filosofia moderna<sup>16</sup>. A noção de substância formulada por Spinoza, muito embora fornecesse novos caminhos para a reflexão sobre o estatuto do organismo, não teria conseguido isentar-se da separação entre a existência e a essência, de modo que não foi capaz de solucionar o problema tanto no âmbito metodológico quanto no âmbito do fundamento com relação ao fenômeno da vida. A solução para o dualismo, portanto, deveria partir de uma postulação ontológica<sup>17</sup>.

Esse caminho ontológico, contudo, é traçado de forma a contrabalancear influências distintas. A fenomenologia existencial de Heidegger fornece uma instrumentalidade com relação à percepção dos elementos basilares de um pensamento, ou seja, à ideia de que uma análise essencial sobre um fenômeno – como é o caso do fenômeno da vida – deve passar simultaneamente por uma desconstrução e por uma reconsideração dos termos elementares. Neste sentido, Hans Jonas segue Heidegger em diversos modos, como no caso da percepção de que a *finitude* é um componente essencial para a compreensão da existência.

---

<sup>16</sup> A filosofia imanentista de Spinoza, além de não resolver a questão dualista, também apresentaria um problema central que Hans Jonas tenta resolver com seu projeto, ou seja, a relação entre a imanência e a transcendência. Jonas não pretende basear seu pensamento em uma pressuposição transcendental, mas também não pode negá-la, já que esta se encontra ontologicamente presente no próprio fenômeno da vida, de tal modo que a restrição à pura imanência, como aconteceria no caso de Spinoza, segundo a leitura de Hans Jonas, impediria que o pensamento se orientasse para uma análise do fenômeno da vida em sua mobilidade, dinamicidade e, portanto, em seu devir.

<sup>17</sup> Uma análise pormenorizada das críticas e ressalvas apontadas por Hans Jonas com relação à filosofia de Spinoza é elencada por Juan Alberto Lecaros Urzúa em sua tese doutoral intitulada *A fundamentação ontológica da ética da responsabilidade de Hans Jonas: O vínculo entre bíos, télos e éthos* (2015).

Contudo, Heidegger é também o filósofo de um “existencialismo” que Hans Jonas associa à forma moderna de gnosticismo e, por conseguinte, de niilismo, de tal maneira que a compreensão heideggeriana da existência manteria o ser humano como o ponto central de toda reflexão ôntica, uma reflexão que partiria de um *Dasein* identificado com o próprio homem que chegaria ao resultado de um privilégio ontológico que já fora anunciado desde o ponto de partida. Heidegger seria, aos olhos de Hans Jonas, uma espécie de idealista contemporâneo que privilegiaria o “espírito” em detrimento de todo o corpo e materialidade.

Era preciso, então, utilizar-se dos instrumentos fenomenológicos e ontológicos fornecidos por Heidegger, mas sem permanecer restrito às estruturas e consequências da reflexão heideggeriana. Mais do que isso, era preciso mobilizar a “destruição” conceitual heideggeriana contra o próprio filósofo, ponto esse que permite a Hans Jonas uma abertura e, por conseguinte, uma saída. Heidegger então é associado aos modernos que Hans Jonas já criticara, ou seja, ao próprio Spinoza e sua noção, ainda profundamente dualista, de substância. É essa a passagem que se realiza quando o filósofo do fenômeno da vida indica que não é Heidegger o seu mestre, mas Whitehead, o filósofo britânico, quem fornece um importante subsídio conceitual para a superação do dualismo moderno:

Não nos intimidemos então com a cara feia da “diferença ontológica” e reconheçamos que, claro, o “ser” é hipostasiado em Heidegger, como era o caso com “o bem” em Platão e a “*causa sui*” em Spinoza, embora, claro, não na categoria de substância. Que *existam* alternativas ao ser da substância *deste* lado da diferença ontológica, Whitehead o mostrou de forma esplêndida (HT, p. 351).

Quando Hans Jonas indica que há alternativas ao ser “*deste* lado da diferença ontológica”, fazendo então referência a Whitehead, está indicando o lado *ôntico*, uma vez que a tendência a hipostasiar, ou seja, a produzir uma abstração como uma falseabilidade da realidade, já fora produzida pelos aspectos “ontológicos” do pensamento de Platão, Spinoza e Heidegger. Como o próprio autor pontua em suas *Memórias*, Whitehead foi uma descoberta que aconteceu nos Estados Unidos e que representou um importante acréscimo às reflexões sobre a natureza e sobre os impasses presentes na análise do fenômeno da vida (2005, p. 337 ss.). O que interessava a Hans Jonas com relação ao pensamento de Whitehead era o fato de que o filósofo inglês reconheceu na tradição filosófica, a começar pela filosofia

grega, uma tendência a separar o pensamento e a natureza ou, mais precisamente, a separar a natureza real e a natureza percebida. Como pontua Tibaldeo sobre o pensamento de Whitehead:

Segue-se que a entidade como substância – isto é, que compõe a natureza real – assume as características de um sistema fechado e independente em relação ao pensamento e ao conhecimento, cujo campo de ação e validade coincide com o perceptivo, que, no entanto, passou por um estreitamento acentuado, um redimensionamento e uma limitação de prerrogativas. (...) O pensamento ocidental no seu desenvolvimento busca, assim, tutelar a autossuficiência da natureza e estabelece que isto é realizado separando-a do espírito que pretende conhecê-la. Compreende-se, portanto, como Whitehead protesta contra a duplicação da natureza em dois sistemas da realidade: os elétrons na matéria, por um lado, e a ação do espírito, por outro; e ainda, a natureza *causa de* sensação, por um lado, e a natureza *na* sensação, por outro; e finalmente, a natureza causal, por um lado, e a natureza aparente, por outro (TIBALDEO, 2009, p. 189).

A crítica feita por Whitehead em muitos pontos se aproxima daquela feita por Hans Jonas, sendo que, ao contrário de Spinoza, o filósofo inglês não só identifica a problematidade presente no dualismo moderno, mas também reconhece que o fundamento ontológico é um dos pontos cruciais para a superação de tal questão. Em um apêndice ao ensaio *Deus é um matemático?*, Hans Jonas dedica-se a explicitar alguns apontamentos sobre a filosofia do organismo do filósofo britânico, iniciando pela afirmação de que “Whitehead, que significativamente denominou sua teoria geral da realidade de “filosofia do organismo”, transformou a diferença entre vida e não-vida, de uma diferença de essência para uma diferença de grau” (PV, p. 120).

Para além do reconhecimento do problema do dualismo, Whitehead teria, segundo Hans Jonas, partido de um ponto imprescindível, ou seja, a percepção de que uma parcela central do problema com relação ao fenômeno da vida estava presente na diferenciação/identificação entre vida e não-vida. Enquanto Spinoza não apresentara nenhuma solução contundente para esta questão, justamente por partir de uma imanência que não intensificava essa oposição, Whitehead teria indicado que o traço vida e não-vida não poderia ser oposto em um dualismo, mas deveria estar integrado em uma relação. O filósofo britânico, contudo, endereçou esse problema pela via da identidade física com a identidade orgânica, de tal modo que “a identidade biológica passa a ser um caso particular de um princípio universal da continuidade do ser, que em cada caso é dinamicamente transmitida” (PV, p. 120).

Contrariamente às pretensões de Spinoza, que partiam de uma perspectiva “espiritual” para tentar resolver o problema do dualismo – recaindo, portanto, no hipostasiar já apontado –, Whitehead partiria do outro ponto, ou seja, de uma perspectiva “ôntica” em um sentido concreto, iniciando suas reflexões pela via física. Hans Jonas, no entanto, não parece tão interessado nos resultados do projeto filosófico de Whitehead, porém, demonstra concentrar-se na opção que o filósofo britânico fornece às tendências da filosofia contemporânea, sobretudo à ontologia heideggeriana:

O estudo de Whitehead é urgentemente recomendado aos heideggerianos. *Inter alia*, ele introduz um pouco de restrição à tese inquestionavelmente aceita do “fim da metafísica”. Por outro lado, eles encontrariam aí, sob o rigor do conceito, muito das bem-vindas inovações de Heidegger: a ruptura com a “substância”, o caráter de evento do ser, a redução da entidade à ocasião atual, a interioridade da ocasião como experiência, o contexto das ocasiões como apreensões, e assim por diante. Mas em Whitehead tudo isso está no nível ôntico, e objetivante. O livro *Process and Reality* é “um Ensaio de Cosmologia”. Ao contrário, nenhuma filosofia da natureza pode resultar do pensamento de Heidegger (HT, p. 351).

Parece evidente, pelo comentário de Hans Jonas, que Whitehead serviria como uma espécie de corretivo para os desajustes da ontologia à maneira heideggeriana. Uma vez que nenhuma filosofia da natureza poderia resultar do pensamento de Heidegger e, portanto, esta não poderia fornecer os substratos para a superação do problema dualista que impossibilita essa “filosofia da natureza”, então poderia se considerar que Whitehead ajustaria os pontos e encaminharia a trilha para a análise do fenômeno da vida. Este, no entanto, não é o caso.

É certo que “o pensamento de Whitehead permite a Hans Jonas acelerar o processo de emancipação da influência heideggeriana” (TIBALDEO, 2009, p. 1963), contudo, tal emancipação não ocorre pela substituição de uma por outra influência, isto é, Hans Jonas não adere à filosofia cosmológica do filósofo inglês. Trata-se de uma teoria que permite ajustar os termos e dimensionar de forma balanceada os elementos que abririam o caminho para a superação do dualismo:

Na nova cosmologia whitehediana Jonas vê exemplificada, em verdade, embora com limites que não hesitará em evidenciar, a possibilidade de desenvolver uma fenomenologia do vivente que realize alguns objetivos: ultrapassar a pureza da consciência husserliana que, enquanto tal, parece repetir o sujeito contemplativo da *theoria* antiga; acolher o apelo à eficácia do ser-no-mundo heideggeriano, ultrapassando o seu principal limite, ou seja, uma certa abstração no que diz respeito à corporeidade-vivida do

sujeito; enfim, tentar reconduzir a ontologia e mesmo a metafísica a uma dimensão tomada pelo ôntico e manifesta por este. Em suma, Jonas encontrou, portanto, uma convergência com Whitehead a propósito de uma fenomenologia que não reduza a realidade à arbitrária abstração (TIBALDEO, 2009, p. 193-194).

Trata-se, portanto, de manter uma análise ôntico-ontológica, tal como ensinada por Heidegger que, contudo, não enfoque o traço ontológico idealisticamente ou que não o faça pela via de um ente privilegiado, mas que assuma o fato de que a ontologia não possa perder de vista o ôntico. O “ente” que Hans Jonas tem em vista como ponto de partida e como ponto de chegada é o organismo, ponto esse que começa a proporcionar o distanciamento para com Whitehead. Ainda que o filósofo britânico nomeie seu pensamento de uma “filosofia do organismo”, Hans Jonas nota que os desenvolvimentos desse pensamento não produzem um discernimento ontológico específico. Hans Jonas, assim, resume a filosofia do organismo apresentada por Whitehead:

A “localização simples” (*simple location*) é substituída por uma gradativa onipresença, a substância permanente por “ocasiões atuais” do sentir (*actual occasions*), como as únicas identidades últimas, a duração da existência pelos caracteres que são transmitidos de uma ocasião para a seguinte: esta última, ao assumir seletivamente em sua interioridade a produção da anterior, recebe em herança um passado, e ao mesmo tempo dá início a um futuro, ao tornar-se ela própria herdável com a contemplação de sua própria atualização. Entre um e outro encontra-se aquilo que constitui sua contribuição própria para a herança: a posse e apropriação de “objetos eternos” (*eternal objects*). O que aparece, visto de fora como continuidade da existência, é na realidade uma sequência de “ocorrências atomares” que em cada novo presente formam uma conexão (*nexus*) com base na inclusão cumulativa do passado. Desta maneira é produzida “identidade” no único sentido capaz de se harmonizar com o sistema. É uma ideia de criação permanente, de que as leis de conservação na física são apenas os resumos fenomênicos (PV, p. 120).

Whitehead pretende, com sua teoria, apresentar uma cosmologia baseada em um princípio universal de continuidade do ser, de tal modo que a sua filosofia do organismo é assim identificada porque seria ali, na “localização simples”, ou seja, no organismo real e efetivo, que se encontraria o ponto de partida de tal análise. O que o filósofo do processo identifica no organismo concreto é a sua constante relação e modificação, um devir relacional que define a “identidade” com base na forma com que estes organismos se transformam continuamente, sem perder o seu vínculo ontológico, isto é, sem deixar de ser o que são. Não mais regida por uma física mecanicista e exterior, a filosofia de Whitehead apresenta o caso biológico como

fundador de uma perspectiva ontológica em que o devir do organismo “deixa de ser o enigma que costuma ser de acordo com as categorias físicas normais” (PV, p. 121).

Contudo, por mais que Whitehead nomeie seu projeto de “filosofia do organismo”, esta não é uma fenomenologia da vida no sentido estrito e sua ontologia não alcança o ponto essencial almejado por Hans Jonas. Além disso, o projeto filosófico de Whitehead é de uma cosmologia, ponto esse que acarreta importantes consequências para os rumos de seu pensamento: por não entender o Ser como restritivo ao fenômeno da vida, Whitehead acaba recaindo na necessidade, para salvar a estrutura de seu projeto, de expandir os traços conceituais encontrados no organismo também para todos os aspectos da existência material, produzindo com isso uma espécie de pan-organicismo, em que não se encontra diferenciação entre o material e o imaterial, de modo que ocorre, como aponta Hans Jonas, “a obliteração da diferença entre natureza animada e inanimada” (PV, p. 121).

Em seu esforço filosófico, Whitehead reconhece o problema do dualismo e busca superá-lo partindo não pelo caminho de se hipostasear o ente em uma ontologia idealista, mas busca ater-se à realidade e, com isso, à percepção de que é na relação dinâmica entre interioridade e exterioridade, eu e mundo, subjetividade e objetividade, que se estabelece uma explicação plausível para o orgânico. Contudo, tal explicação sobre o devir do orgânico perde sua sustentação porque Whitehead não assegura um ponto sólido para limitar esse devir unicamente ao fenômeno de onde ele partiu, tendo, portanto, que expandí-lo para além de suas fronteiras e, com isso, fazendo com que o organismo se transforme em absolutamente tudo, exceto si mesmo. Em outras palavras, como pontua Hans Jonas, a filosofia de Whitehead apresenta seus problemas e limitações por não reconhecer o caráter essencialmente ontológico que está presente no fenômeno da vida:

Enquanto a polaridade entre eu e mundo, como também entre liberdade e necessidade, encontram lugar no sistema de Whitehead, isto decididamente não ocorre com a polaridade entre ser e não-ser – e portanto também não com o fenômeno da morte (e ainda, de passagem, com o fenômeno do mal): mas poderá existir uma compreensão da vida sem uma compreensão da morte? A profunda angústia da existência biológica não encontra lugar neste grandioso esquema. Em sua metafísica, Whitehead, que sob este aspecto não difere de Hegel, escreveu uma história de êxito essencialmente garantido: todo vir-a-ser é autorrealização, todo acontecer é em si mesmo completo (do contrário não seria atual), todo perecer é um selo colocado sobre o fato de uma contemplação haver sido alcançada: “Morte, onde está o teu aguilhão?” (PV, p. 121).

Ao mesmo tempo em que Hans Jonas reconhece em Whitehead o enfrentamento do problema do dualismo, ele censura o filósofo britânico por não reconhecer o ponto fundamental do fenômeno da vida, ou seja, a percepção de que é através da oposição entre vida e morte, entre ser e não-ser que se torna possível refletir e analisar a questão aqui posta. A filosofia de Whitehead, contudo, fornece um importante caminho para a superação do dualismo: por voltar-se ao ôntico e por tentar dar conta da vinculação entre os dois polos opostos, buscando com isso ultrapassar a separação, Whitehead nota que tal superação não deve ser feita por um retorno ao monismo antigo, mas deve ser realizada considerando o co-pertencimento das duas instâncias. Como afirma Tibaldeo (2009, p. 197), “a solução whiteheadiana busca ultrapassar a estéril e unilateral contraposição das posições contrárias para mostrar, ao inverso, seu mútuo pertencimento”<sup>18</sup>. Esse é o ponto em que, segundo Hans Jonas, a influência de Whitehead alcança seu ponto mais alto, ponto este que é limitado pela não percepção da importância de formulação de uma ontologia que não esteja localizada apenas no ôntico, mas que se volte para o ente que é o organismo e, portanto, que reconheça a tensão entre vida e morte.

Spinoza permitiu a Hans Jonas pensar uma forma de relação entre os atributos corpo e espírito pela via de uma relação de identidade/individualidade que apresentava uma dinâmica da continuidade. Contudo, por não postular uma estrutura ontológica, o filósofo holandês continuou circunscrito pelo dualismo moderno, ainda que tenha sugerido uma saída para o dualismo que não recaía, à primeira vista, nos extremos monistas da Modernidade, ou seja, materialismo e idealismo. O “pan-individualismo” de Spinoza fazia expandir o que se aplicava aos organismos também para os entes inanimados, não produzindo com isso uma diferenciação que fosse suficiente para dar conta da singularidade do fenômeno da vida. Além disso, o esforço de Spinoza partia da postulação de um ponto fundamental que resultava em um hipostasiar da realidade concreta dos entes, de tal

---

<sup>18</sup> Tibaldeo segue em sua explanação sobre a tentativa de superação do dualismo apresentada por Whitehead: “Assim, ele vem a afirmar que a realidade é tanto descontínua quanto relacional, e que o processo de transformação é bipolar, enquanto o pólo de determinação é representado pelo trabalho de qualificação do mundo real dado, o polo oposto é garantido pela indeterminação com a qual as proposições conceituais se referem a “objetos eternos”. O devir é assim interpretado por Whitehead como um desenvolvimento em que se entrelaçam e se relacionam *potencialidade* (processo) e o *dado* (realidade)” (TIBALDEO, 2009, p. 197).



modo que a substância, à maneira do filósofo holandês, sugeria uma solução para a dualidade, mas recaía, ainda assim, no impasse ontológico das abstrações dos fenômenos concretos e, mais especificamente, do fenômeno da vida.

De outro lado, Whitehead fornecia a Hans Jonas um pensamento filosófico que partia claramente da crítica ao dualismo, este com a diferença de que se movia tanto em um âmbito pretensamente ontológico, quanto em um âmbito que não incorria em um hipostasiar da realidade, já que se apegava à determinação ôntica. Contudo, tal como Spinoza, Whitehead, para manter a estrutura e coerência de seu pensamento, também tinha que estender seus conceitos, categorias e resultados para além dos organismos, produzindo com isso um “pan-organismo” que não permitia fundamentar uma análise do fenômeno da vida por sua singularização<sup>19</sup>. Hans Jonas, ao contrário, tinha a intenção de desenvolver um projeto filosófico que não só ultrapassasse o dualismo, mas que fosse capaz de reintegrar os dois âmbitos do dualismo (corpo e espírito) pela perspectiva do ente orgânico, com isso mantendo tanto a noção de continuidade e individualidade apresentada em Spinoza, como também mantendo a noção de devir e co-pertencimento de Whitehead. A superação do dualismo, portanto, não dependia de uma reinterpretação privilegiada de um ou outro polo, mas da determinação de um ente capaz de apresentar a relação dinâmica entre estes âmbitos, ou seja, um fenômeno que se apresentasse, desde o início, como um “monismo integral”. Em suas *Memórias* Hans Jonas reflete sobre como esse projeto se apresentou para ele:

Minha tese era que a essência da realidade se expressa do modo mais acabado na existência física do organismo, não no átomo, não na molécula, não no cristal, tampouco nos planetas nem nos astros, etc., mas no organismo vivo, que sem dúvida é corpo, mas que esconde em seu seio algo que vai mais além do mero ser mudo da matéria. Só se partimos deste ponto é possível formular uma teoria do ser. Tinha claro que a partir daí devia seguir investigando e rastrear as consequências. Daí que o livro termine com um epílogo sobre por que uma filosofia do orgânico deve conduzir forçosamente para uma ética (M, p. 341).

O que precisa ser pontuado com relação a esse trecho é o fato de que Hans Jonas parece indicar um duplo movimento. De um lado, é apenas pelo reconhecimento do impasse gerado pelo dualismo em seu confronto com o

---

<sup>19</sup> Os termos “pan-individualismo”, atribuído à filosofia de Spinoza, e “pan-organicismo”, atribuídos à filosofia de Whitehead, são utilizados por Nathalie Frogneux nos momentos em que a autora comenta a relação de Hans Jonas com estes filósofos (2001).

fenômeno da vida que se pode “formular uma teoria do ser”; de outro, conforme o que foi demonstrado até aqui, é precisamente com esta estrutura ontológica singular que se torna possível ultrapassar o dualismo em direção a um monismo integral. Na obra *Matéria, Espírito e Criação*, Jonas deixa claro que:

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

O enfrentamento do niilismo por meio de uma nova ontologia da vida, “leva Jonas a formular uma tese sobre o monismo integral como parte de um processo pós-dualista cujo sucesso estaria na capacidade de reunir os dois polos (espírito e matéria) que permaneceram separados nos outros dois movimentos pós-dualistas, o monismo materialista e o idealista” (OLIVEIRA, 2018, p. 381). Se com Spinoza, Hans Jonas havia percebido que a manifestação individual dos entes deve ser relacionada e tratada sob o viés de uma continuidade, de tal maneira que os diferentes entes apresentem diferentes “modos” de ser<sup>20</sup>, e, com Whitehead, ele demarca a necessidade de se começar a análise pelo ente, evitando com isso o hipostasiar da análise e indicando um aspecto dinâmico e de autorrealização (processual) do devir, o monismo integral jonasiano, ao mesmo tempo em que é um reflexo das influências e inovações legadas por estes filósofos, é também um ponto de mudança em que o autor de *The phenomenon of life* restringe o campo de realização do Ser e, portanto, da conjunção entre corpo e espírito, para o âmbito específico da vida. Como bem explica Oliveira (2014, p. 69):

O corpo vivo é o símbolo de que as teorias pós-dualistas não obtiveram sucesso e que uma nova ontologia se faz necessária. Nele espírito e matéria se integram na forma da vida e da consciência da vida – algo que pertence, em medidas diferentes, a todos os seres vivos de forma correlativa ao que ocorre no corpo humano.

---

<sup>20</sup> A questão sobre os “modos” de ser, já ontologicamente dimensionada por Hans Jonas, será trabalhada no próximo capítulo, onde se analisará essa questão com relação à diferença entre o ser humano e os animais e plantas.

A experiência do corpo vivo é, portanto, a evidência ontológica para a fundamentação do monismo integral. Neste âmbito, a filosofia de Jonas se apropria, então, de uma linguagem fenomenológica para reconhecer que:

O corpo que vive e que pode morrer, que pode possuir o mundo e a ele pertencer como um pedaço do mundo, o corpo que sente e que pode ser sentido, cuja forma exterior é organismo e causalidade, e cuja forma interior é o ser-ele-mesmo e a finalidade – é ele que a pergunta ainda sem resposta da ontologia lembra o que é o ser, é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta de sua unidade, e que por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em um nível mais elevado (PV, p. 28).

É o corpo, então, que oferece as primeiras evidências sobre a integralidade da vida. Além disso, o que está no corpo humano pode ser também presumido como presente nos demais corpos vivos: “porque vive e tem um corpo vivente, o homem compreende que os demais seres que partilham a vida e possuem um corpo vivente, também são detentores das mesmas características” (OLIVEIRA, 2018, p. 283). Note-se que, para o intérprete, a experiência do corpo vivo é a evidência ontológica para a fundamentação do monismo integral.

Sendo assim, concluímos este capítulo, afirmando que o esforço de Hans Jonas, foi formular uma teoria a respeito da vida que levasse em conta a sua integralidade psicofísica, derivada do rompimento, tanto com o dualismo quanto com os monismos materialista e idealista, em benefício da proposta de um monismo integral<sup>21</sup>. Monista, porque reconhece que o ser da vida é concomitantemente espírito e matéria; e integral, porque não exige que um dos termos seja subsumido ou aniquilado pela predominância do outro, mas porque entende que é na subsistência relacional dos dois polos que se torna possível iniciar a análise do fenômeno da vida.

---

<sup>21</sup> Para melhor compreensão dessa temática, indicamos a tese *Do agir ao ser: sobre o conceito de liberdade na biologia filosófica de Hans Jonas*, de Paulo Sérgio Guimarães Pinto (2018). O referido trabalho apresenta a proposta de um Monismo Integral numa 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. Outro importante trabalho que indicamos é o artigo *O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo*, de Wellistony Carvalho Viana, em: *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 26, n. 38, p. 391-403, jan./jun. 2014. No texto, o autor explicita a tese jonasiana, segundo a qual matéria e espírito expressam duas dimensões irreduzíveis do ser como um todo.



## 2 DIFERENÇA E IDENTIDADE: A “RECONSTRUÇÃO” ANTROPOLÓGICA JONASIANA

Como vimos, a realização de uma crítica ao antropocentrismo se deu, para Hans Jonas, em meio à sua análise e à sua crítica da própria tradição filosófica. Uma vez efetivada essa crítica, resta aberta a possibilidade de se desenvolver com maior clareza aquilo que fora enunciado no início de *The phenomenon of life*, quando o filósofo indica que seu interesse é de dar conta, ontologicamente, do Ser que se encontra manifesto no fenômeno da vida. Como decorrência da crítica à metafísica moderna e ao animismo, Hans Jonas pode agora considerar a vida não como uma interregno da matéria, mas como o próprio ser que, ao invés de ser considerado como um mero “estado”, “passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que inevitavelmente terminará por devorá-lo” (PV, p. 15).

A questão presente neste ponto diz respeito ao confronto identificado por Hans Jonas como fundamental para a compreensão do fenômeno da vida, ou seja, o embate entre a vida (ser) e a morte (não-ser), um embate marcado por uma constante dialética que então permite a formulação de conceitos tais como organismo, metabolismo e liberdade. A tese com relação a esse embate é exposta por Hans Jonas nas seguintes palavras:

Suspensão, assim, na possibilidade, o ser é sob todos os aspectos um fato polar, e a vida manifesta sem cessar esta polaridade nas antíteses básicas que determinam sua existência: a antítese do ser e não-ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade. Todas essas dualidades, como é fácil perceber, são formas de relação: viver é essencialmente estar relacionado com algo; e relação, como tal, implica “transcendência”, implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação. Se conseguirmos mostrar a presença de uma tal transcendência e das polaridades que a articulam já na própria base da vida, por mais rudimentar e pré-espiritual que seja sua forma, teremos tornado verdadeira a afirmação de que o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica como tal (PV, p. 15).

Neste trecho há dois movimentos sendo realizados por Hans Jonas de forma simultânea: de um lado, trata-se de uma posição sobre a própria perspectiva do fenômeno da vida, não mais entendido como restrito a um campo antropocentricamente definido, ou seja, não se vinculando de maneira identitária o

conceito de “vida” com o conceito de “homem”, de tal modo que vida e suas características (liberdade, ser, etc.) são algo associado com a existência orgânica; e, de outro lado, trata-se de uma questão metodológica em que o filósofo indica ser necessário encontrar um ponto de apoio ontológico em que se alcance uma explicação para o fenômeno da vida que dê conta desde os traços mais simples até os traços mais complexos.

Com relação ao primeiro ponto, aqui está evidenciado todo o confronto de Hans Jonas com a posição existencialista por ele considerada como expressa, sobretudo, no pensamento heideggeriano, uma posição existencialista que determinaria o conceito de morte como unicamente vinculado ao conceito de *Dasein*. Partindo de um pressuposto de que a morte, ou seja, o não-ser, é uma oposição à vida em geral e não apenas à vida do homem, isto é, do *Dasein*, Hans Jonas encontra no metabolismo o conceito que mobilizará essa oposição. Como afirma Eric Pommier, “o metabolismo jonasiano será a alternativa ao *Dasein* heideggeriano”, uma alternativa que é então reforçada pelos termos da filosofia da vida:

O morrer não pode ser reservado somente ao *Dasein*: ele nos habita porque somos um corpo e é através dele que o corpo existe, o que significa que ele é integrado à vida. O *Dasein* deve ter, portanto, uma origem vital. Ele é uma questão para si mesmo porque a vida é originariamente posta em questão pela possibilidade de sua morte (POMMIER, 2013, p. 69-70).

A expansão do Ser a toda a vida como uma oposição ao não-ser e, portanto, à morte, não só resolve a questão da limitação existencial posta pela identificação da morte apenas com o *Dasein*, mas também permite a Hans Jonas encontrar o seu ponto metodológico (*Stoffwechsel*, literalmente em alemão *troca de matéria*). O metabolismo é mais do que uma simples alternativa ao *Dasein* heideggeriano, mas é a manifestação do fenômeno da vida que permite compreender o embate entre Ser e não-ser em toda a sua extensão, desde os mais simples organismos até os organismos mais complexos.

Para Jonas, esse foi o primeiro ato de transcendência, de liberdade, de afirmação e de teleologia da vida: ela projetou-se para fora de si mesma como forma de angariar as condições capazes de garantir sua existência provisória. Esse acontecimento é reconhecido como o conjunto de transformações ocorridas no interior de sistemas vivos que definem a troca de substâncias químicas entre esse organismo e o meio ambiente, por meio de síntese (anabolismo) e apropriação de nutrientes (catabolismo) no

âmbito celular, em vista do crescimento e da reprodução das células. O metabolismo, assim, ocorre de várias formas como, por exemplo, a fotossíntese das plantas, a digestão nos animais e a oxidação de compostos orgânicos. Esses processos fazem dos organismos sistemas abertos que trocam matéria e energia com seu exterior como forma de sobrevivência, mantendo equilíbrio e permitindo adaptações, quando necessário. Como sistemas abertos, os organismos são capazes de manter níveis de regulação e controle metabólico que Jonas identifica como parte da liberdade afirmativa da vida, entendida a partir de agora, como uma complexa rede de interações metabólicas, cujo estudo leva hoje às engenharias metabólicas que interferem geneticamente em bactérias, plantas ou leveduras, com o fim de orientar essas interações (OLIVEIRA, 2018, p. 366-367).

Percebe-se, então, que todo ser vivo carrega a marca do metabolismo, que é a abertura para a vida como uma escolha, portanto já é liberdade. E vivo é tudo o que metaboliza, ou seja, troca com o meio suas condições de sua permanência no estado de vivo (ser) e por consequência, na luta contra a morte (não-ser). Nesse sentido, o metabolismo é o elemento dinâmico que permite a Hans Jonas explicar a vida e suas características essenciais, as quais, para Roberto Franzini Tibaldeo, poderiam ser reduzidas a duas, sendo que a primeira seria marcada pelo fato de que a vida, primeiramente, “apresenta um caráter agônico (ou polar), consistente no fato que as formas viventes encontram-se no dever de engajarem-se em uma tenaz luta por sobrevivência”, isto é, a luta entre ser e não-ser; e, em segundo lugar, a vida “se manifesta nos viventes segundo modalidades progressivamente articuladas e complexas (...), não apenas do ponto de vista dos resultados alcançados, mas também no que diz respeito aos riscos e perigos enfrentados e superados” (TIBALDEO, 2009, p. 87). Essas duas características essenciais estão presentes no metabolismo, conceito que, segundo Nathalie Frogneux, Hans Jonas apresenta de forma clara pela primeira vez no ensaio *Deus é um matemático?*, o qual foi incluído no livro *The phenomenon of life*. Para Frogneux, este ensaio “insiste no aparecimento de um modo de existência não mecânico que não pode ser compreendido pelo método puramente físico-matemático” (FROGNEUX, 2001, p. 154).

Trata-se, neste ensaio, da passagem da crítica para a análise do fenômeno da vida por meio do traço essencial e manifestamente ontológico do metabolismo, um conceito que permite compreender de que maneira a vida se diferencia da matéria, ao mesmo tempo em que guarda sua participação neste âmbito. Contrariamente ao corpo físico, o organismo não pode ser interpretado e apreendido

apenas nos termos físicos e matemáticos, pois “tanto dentro quanto fora dele poderiam ser percebidos processos especiais que fazem sua unidade fenomenal aparecer mais questionável ainda do que a dos corpos comuns” (PV, p. 98). O metabolismo, esse processo de troca de matéria com o ambiente, revela a dinâmica essencial da vida:

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 espacial. Ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste como um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria. Quando realmente se torna uno com a mesmidade de seu todo de matéria existente – quando dois “cortes temporais” seus passam a ser idênticos em seu conteúdo individual, e idênticos também com os cortes intermediários entre eles – então ele deixou de viver: está morto (PV, p. 98).

Muito além da aparente contradição inerente à vida expressa pelo metabolismo, o que se encontra evidente é o fato de que o fenômeno da vida não se restringe à matéria, mas participa do reino da matéria de forma singular. Contrariamente às disposições inorgânicas, os organismos apresentam uma “ação” que os caracteriza. A vida é uma atividade marcada pelo “fio condutor da liberdade para a interpretação do que chamamos ‘vida’” (PSD, p. 17) e o metabolismo é a expressão dessa atividade. Aqui é preciso, como pondera Wendell Lopes, fazer uma distinção: “A primeira informação de uma filosofia do orgânico deve partir, pois, da distinção entre vida e organismo”, de tal forma que “a vida é um modo de ser”, enquanto “o ente específico que apresenta esse modo de ser é o organismo, já que, até onde se sabe, é a única forma física em que existe a vida” (LOPES, 2017, p. 226).

## 2.1 ORGANISMO E LIBERDADE

Na busca por analisar o fenômeno da vida, ou seja, uma instância ontológica, Hans Jonas se depara com a necessidade de endereçar tal análise por meio de um



ente específico que permita a apreensão ontológica. Este ente, que é o organismo<sup>22</sup>, evidencia sua singularidade diante de toda matéria, pois, diferentemente dos corpos inanimados, os organismos possuem uma particular disposição com a própria matéria. A identidade dos corpos físicos inanimados depende de uma “relativa constância da agregação”, de modo que esta identidade é emprestada e mediata e, por conseguinte, esta identidade desaparece quando as relações imediatas se separam. O organismo, no entanto, guarda uma diferença essencial:

Mas então acontece que no ser vivo a natureza espera-nos com uma surpresa ontológica, onde o acaso das condições terrenas traz à luz uma possibilidade de ser inteiramente nova: a possibilidade dos sistemas materiais de serem unidades do múltiplo não graças a uma contemplação sintética de que elas justamente são objeto, nem graças ao mero encontro das forças que unem suas partes umas às outras, mas sim graças a elas mesmas, por causa delas mesmas e sustentadas continuamente por elas mesmas (PV, p. 101).

A interdependência da vida é percebida nos organismos por meio de uma manifestação particular, o metabolismo, mas, ao mesmo tempo, o metabolismo expressa o caráter ontológico em que a vida se diferencia do não-ser pela constante afirmação e esforço por manutenção de seu ser. Em comparação com a matéria inanimada, que tem o seu “ser” dependente de uma relação que lhe é exterior e sobre a qual nada pode realizar, a vida tem o seu ser em uma interioridade

---

<sup>22</sup> O trabalho de pesquisa de Hans Jonas sobre a teoria do organismo teve início nos anos pós-guerra, com suas famosas *Lehrbriefe* (*Cartas Formativas*) dirigidas à sua esposa Lore. É em 1949, contudo, quando o filósofo se transfere para o Canadá, como professor na McGill University de Montreal, que este tema passa ao primeiro plano de suas preocupações filosóficas. O primeiro fruto dessa pesquisa surge em novembro de 1954, quando Jonas termina um volume em língua inglesa, intitulado *Organism and Freedom. An Essay in Philosophical Biology*. Ainda referente *Lehrbriefe* (*Cartas Formativas*) são dignas de nota algumas informações, entre elas, as que foram escritas no campo de batalha entre 1944 e 1945, para sua esposa Lore. No prólogo das *Memórias*, ele 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. [...] Os resultados dessas reflexões se concretizaram inicialmente 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*" (ME, p. 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" (ME, p. 228). Essas cartas se encontram no último capítulo do livro *Memórias*.

manifesta precisamente pelo fato de que ela é uma atividade, uma ação de auto-posicionamento, ou seja, um produto do ato de liberdade de cada organismo em sua atividade autoafirmativa.

Há na metodologia de Hans Jonas um importante movimento em que aquilo que é almejado – a análise do fenômeno da vida – em termos universais, só pode ser percebido e alcançado com base na análise de um ente específico – o organismo – de tal modo que o universal aqui é dependente daquilo que pode ser encontrado no particular<sup>23</sup>. Mais do que isso, o organismo revela que sua particularidade possui uma forma de relação singular com a matéria que o compõe:

Este indivíduo ontológico, sua existência em cada momento, sua duração e sua mesmidade no durar são, pois, essencialmente função dele próprio, interesse dele próprio, realização contínua dele próprio. Neste processo de ser que se autoconserva, 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 à 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, p. 101).

A partir de uma análise ontológica direcionada para o ente orgânico por uma via inicialmente marcada pelo confronto com a matéria inanimada, Hans Jonas alcança o ponto em que o organismo não se diferencia da simples matéria, por meio do metabolismo, apenas por uma distinção singular, mas porque tal diferença revela um caráter essencial da vida, isto é, um elemento de “liberdade” que se encontra presente desde o metabolismo. O metabolismo, “o substrato básico de toda existência orgânica, já exhibe liberdade – em verdade, ele é a primeira forma que a liberdade assume” (MM, p. 60).

---

<sup>23</sup> Não se pode ignorar aqui a influência legada pela fenomenologia sobre o pensamento e a metodologia filosófica de Hans Jonas, sobretudo com relação à fenomenologia apresentada por Martin Heidegger. O primado ontológico, indicado por Heidegger como o traço essencial da filosofia, não pode ser encontrado, segundo o filósofo da Floresta Negra, em outro lugar que por meio de um ente “privilegiado” que manifeste (fenomenalize) de modo particular e singular esse primado ontológico. Para Heidegger, como já foi apontado, este ente é o *Dasein*, de modo que sua fenomenologia, ao menos na fase que circunda *Ser e Tempo*, é caracterizada pela análise do *Dasein*. Hans Jonas distancia-se de seu mestre, mas mantém o instrumental metodológico, a tal ponto que o organismo, de certa forma, preenche, no percurso fenomenológico, a relação de “ente privilegiado” para a compreensão do primado do Ser/Vida.

Essa liberdade não é identificada, ao menos nas apresentações mais elementares de organismos, como uma atividade consciente ou algo equivalente, mas como o fazer que se sustenta pela manutenção do que Hans Jonas conceituará como “forma”. A forma orgânica, ao contrário da ideia de forma dominada pela física e, portanto, pela matéria tomada como inanimada, tem uma disposição ontológica em que sua individualidade marca um ponto de distinção:

E, de fato, é só essa forma livre, entendida como individualidade ontológica, que pode oferecer a peça que faltava para o quebra-cabeça da identidade orgânica, pois, se a forma orgânica permanece para além da matéria atual que compõe o organismo, é justamente porque ela coincide com seu próprio fazer, isto é, seu ser reside em sua própria função. O que está em jogo com essa ideia de um “indivíduo ontológico”, portanto, é o fato de uma identidade funcional que não coincide com uma identidade substancial (LOPES, 2017, p. 241).

Em uma inversão dos conceitos clássicos, Hans Jonas afirma que, no caso dos organismos, não é mais a substância (matéria) que define a essência daquele ente analisado, mas é a forma o essencial, no limite de que essa forma agora é assumida como a função e, portanto, como o fato de o ente se colocar a si mesmo enquanto ente e, portanto, como a manifestação específica do Ser em questão, ou seja, da vida. A liberdade, neste sentido, estaria evidenciada precisamente em razão da identidade que os organismos apresentam com relação à manutenção de sua forma e não de sua substância. “A independência da forma viva”, afirma Hans Jonas, “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 ambiente em um constante receber e eliminar – e nisto permanecendo ela mesma” (PV, p. 103).

Por decorrência dessa consideração, a liberdade não é tomada como uma característica de um sujeito independente que se encontra preso na matéria<sup>24</sup>, é, todavia, parte do próprio fazer da vida, um fazer que se identifica, por sua independência, com sua própria finalidade. Para Hans Jonas, “a liberdade básica do

---

<sup>24</sup> É válido mencionar aqui a ponderação que faz Wendell Lopes no que diz respeito à relação entre a ideia de identidade da forma consigo própria e a interioridade aí apresentada: “Essa mesmidade formal interna, a ipseidade orgânica, é o que individualiza, pois, a matéria. Ela é autônoma porque dá a si mesma, por assim dizer, sua própria lei dinâmica. Entretanto, é importante ficar claro que, embora se fale aí de uma interioridade ou de um *self/Selbst*, isso não significa que exista algo como um sujeito separado atuando internamente; trata-se apenas de um princípio de ordenação ou organização do todo orgânico em seu ato metabólico” (LOPES, 2017, p. 242).

organismo consiste, como vimos, em uma certa interdependência da forma com relação à sua própria matéria” (PV, p. 104), uma interdependência que deve ser entendida como a manifestação do caráter ontológico de embate entre Ser e não-ser.

O conceito de liberdade, assim, é fundamental para o desenvolvimento da análise, pois, como indica o próprio filósofo, este é “um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida” (PV, p. 106). Compreendendo a vida como uma atividade relacional da interioridade com a exterioridade do meio, Jonas trata a liberdade como uma “liberdade dialética” marcada por aquilo que ele entende por manifestação da atividade vital no âmbito do organismo, algo que, afinal, permite perceber os traços essenciais do próprio organismo (ente) e, por decorrência, da própria vida (Ser).

A compreensão sobre a liberdade dialética começa por vislumbrar o fato de que, na vida, a liberdade está constantemente posta em relação com a necessidade, uma “necessidade correlativa que lhe adere inseparavelmente como a própria sombra, e que por isso em cada degrau de sua ascensão para graus mais elevados de independência retorna como uma sombra mais acentuada” (PV, p. 107). Isto significa que a liberdade orgânica não pode deixar de manifestar seu traço ontológico essencial de uma atividade de autossustentação, de tal forma que o metabolismo, “a capacidade que distingue o organismo, sua soberana primazia no mundo da matéria, é ao mesmo tempo sua forçosa obrigação” (PV, p. 107).

A liberdade dialética do organismo que se intensifica conforme o grau de ascensão da própria liberdade passa a manifestar com mais clareza, nos organismos mais complexos, o fato de que a manutenção da vida depende de uma contínua autopostulação, isto é, os organismos, ao confrontarem suas próprias identidades (o si-mesmo) com o mundo, incorrem também em um embate de transcendência da necessidade. Como explica Oliveira:

em todas as formas vivas existe uma tensão entre autonomia e dependência, relação e isolamento, criatividade e mortalidade, sendo que, para sobreviver, a vida deve decidir ultrapassar os limites impostos pelo ambiente externo que a faz contida pela dependência dos recursos, pela fuga das ameaças e pela busca dos nutrientes indispensáveis à sua continuidade. Essa “decisão” constitui-se também como uma “escolha” da vida por si mesma, pela sua preservação. Livre, ela busca a sua transcendência: quer ultrapassar os próprios limites e abrir-se para o mundo. Tal gesto, assim, está marcado tanto pela liberdade (a vida decide viver) quanto pela necessidade (caso não o faça, a vida escolhe morrer;

portanto, ela necessita, para continuar viva, dar esse passo) (OLIVEIRA, 2015, p. 22-23).

Dessa forma, Hans Jonas compreende que todo ser vivo se distingue por uma liberdade que necessita da matéria. Esta exigência é a necessidade que se apresenta somente onde a existência é incerta e a identidade uma tarefa contínua, o que significa que o ser do indivíduo, suspenso na possibilidade, deve se realizar mediante o uso do mundo. O traço fundamental que manifesta a liberdade é também o traço que manifesta uma carência da vida, ou seja, a sua dependência da matéria<sup>25</sup>:

O ter-o-mundo, portanto a transcendência da vida, com que necessariamente alcança para além de si e amplia seu ser para um horizonte, já é dado tendencialmente com sua necessidade orgânica de matéria, que por sua vez se fundamenta em sua liberdade formal da matéria. Assim, a dialética do fato da vida leva da positividade básica da liberdade ontológica (forma-matéria) para o negativo da necessidade biológica (dependência da matéria), e através dela mais uma vez para o positivo mais elevado da transcendência que une as duas, e onde a liberdade apossou-se da necessidade e a superou pela capacidade de ter o mundo. Noutras palavras, o autotranscender da vida em direção ao mundo, que na sensibilidade o leva ao ter-presente-o-mundo, surge, com toda a sua promessa de estágios mais elevados e mais amplos, de antinomia entre liberdade e necessidade, radicada no ser do organismo como tal (PV, p. 108).

A explicação de Hans Jonas sobre a liberdade dialética dá conta de demonstrar de que maneira a evolução dos organismos pode ser compreendida, não como uma tendência mecânica ou simplesmente física da matéria, mas como uma atividade de transcendência posta pela própria condição ontológica do organismo. A liberdade, que se encontra presente mesmo nos organismos mais simples, confronta-se com a necessidade de tal maneira que a evolução desses organismos serve como uma evidência deste elemento de transcendência. A afirmação de si,

---

<sup>25</sup> Hans Jonas trabalha com os conceitos de necessidade e de carência de forma a apresentar a dinâmica que é própria do orgânico. Porém, como esclarece Wendell Lopes, esses conceitos não são intercambiáveis e resguardam uma importante diferença: “É importante distinguir estes dois termos: ‘necessidade’ e ‘carência’. Necessidade é a qualidade do que é necessário. Leis universais, se é que existem, são necessárias, isto é, atendem a uma estrita necessidade. O processo metabolizante de troca de matéria deve ser para o organismo deste tipo: algo necessário. Carência ou ‘falta’ (o que também poderia ser traduzido por ‘necessidade’, termo que evitamos para não apagar a diferença de significação que a palavra carrega no português e que está bem discriminada no inglês e no alemão) é a condição sob a qual um ente se encontra quando precisa de algo outro que não ele mesmo. Que necessidade e carência sejam coisas distintas não significa que estejam apartadas uma da outra. Assim, aquilo que Jonas diz ser a ‘liberdade necessitada’ da vida recobre este duplo sentido: ela é algo necessário e é carência” (LOPES, 2017, p. 245-246).

que é inerente à vida, faz com que a questão da identidade deixe claro também o que para Hans Jonas é entendido como uma “dimensão de interioridade” ou de subjetividade, porém uma interioridade que pode ser chamada de “sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência” (PV, p. 109).

Mais do que uma simples oposição à exterioridade, mas, precisamente por ser dialética, como uma relação com esta exterioridade, a interioridade é uma abertura de horizonte em que o organismo, em sua evolução, com mais complexidade e na ascensão de sua liberdade, põe-se cada vez mais em relação com o que lhe é estranho e com a alteridade, isto é, com a própria matéria. Entendida como uma “afetabilidade” ou como uma “espontaneidade”, essa interioridade é a exposição do organismo ao exterior, de tal maneira que, compreende Hans Jonas, “é só pelo fato de a vida ser sensitiva que ela pode ser ativa” (PV, p. 109). A interioridade, portanto, não é isolada ou posta em uma espécie de solipsismo do organismo, mas, ao contrário, é a dimensão que se abre e se reforça justamente pelo contato com a exterioridade, um contato que é “afetado” porque é “sensitivo”. Nas palavras de Hans Jonas:

No ser-afetado por um estranho, o afetado sente-se a si próprio; sua mesmidade é estimulada e como que iluminada pela outriedade do fora, desta maneira destacando-se em seu isolamento. Mas ao mesmo tempo, ultrapassando o estado de excitação meramente exterior, e através dele, é sentida a presença do afetante, sua mensagem, por mais obscura que seja, é assumida na interioridade como a mensagem do outro. Com o primeiro despertar do estímulo subjetivo, com a mais rudimentar de todas as experiências, a do toque, abre-se uma fenda na taciturnidade do ser dividido e liberta-se uma dimensão onde as coisas ganham um ser novo e multiplicado no modo do objeto: é a dimensão da interioridade representativa (PV, p. 109).

A dinâmica da afetabilidade nos organismos é a afirmação da interioridade/subjetividade na medida em que demarca a existência de dois campos distintos: o que se passa no interior do organismo e aquilo que está no exterior com o qual o organismo se relaciona. Hans Jonas é cuidadoso ao apontar que o ser-afetado por um estranho, isto é, a relação que parte desde uma exterioridade é um estímulo para que o próprio organismo manifeste, para si e em relação a si mesmo inicialmente, os primeiros esboços dessa interioridade. Trata-se, portanto, de uma sensibilidade no sentido de que o organismo não pode ser indiferente ao exterior/mundo no qual está inserido e do qual depende para a troca metabólica que garante a sua continuidade vital, uma sensibilidade que se apresenta, como a

liberdade, em uma ascensão dos níveis mais elementares para os níveis mais complexos.

A tese da afetabilidade/sensibilidade dos organismos, no entanto, lega um problema central para o projeto jonasiano. Se o aparato ontológico está devidamente montado e encontra em conceitos como liberdade e metabolismo as expressões de seu fundamento, então é preciso, no que diz respeito à parte dinâmica, encontrar também elementos conceituais de cunho epistemológico que permitam ao filósofo explicar de que maneira podem ser atestadas essas reflexões com relação à “interioridade”, “afetabilidade” e “sensibilidade” dos organismos. É nesse ponto que Hans Jonas retorna paulatinamente e de forma cuidadosa para a questão antropológica, porém, o faz já tendo pressupostas as críticas endereçadas ao dualismo e ao antropocentrismo dele derivado.

## 2.2 AUTOEXPERIÊNCIA E A NOVA ANTROPOLOGIA JONASIANA

A percepção da interioridade (a partir dos vários graus de liberdade que marcam a história evolutiva da vida), afirma Hans Jonas, não precisa de dados empíricos mais contundentes do que a própria autoexperiência que os homens possuem. Já libertos dos dogmas do dualismo moderno que impunham aos corpos uma razão física, mecanicista e inanimada, os homens podem então notar sua participação no reino orgânico como uma demonstração clara e imediata dos traços essenciais do fenômeno da vida. Para Hans Jonas:

O testemunho de nossa autoexperiência é parte integrante do patrimônio experiencial referente à vida que nossa participação no ser nos põe à disposição. Que tenhamos que empregá-la criticamente para evitar as armadilhas do antropomorfismo, entende-se por si mesmo. Mas ela tem que ser usada, e precisamos usá-la constantemente, por mais que biólogos e behavioristas façam objeções. Pois do contrário a vida que existe em torno deles haveria de escapar-lhes inteiramente, e com isto o próprio objeto que desejam abstrair (PV, p. 116).

O aporte epistemológico determinado pela autoexperiência não poderia acontecer em outro âmbito que não no corpo, uma vez que o corpo enuncia constante e continuamente os fenômenos próprios da vida, dando conta de apresentar não apenas a relação entre interioridade e exterioridade, mas também

evidenciar o embate mais essencial entre liberdade e necessidade. Hans Jonas faz uma importante distinção quando, ao abordar a questão do movimento e da sensação, demonstra que a existência animal, dentro do âmbito dos organismos, possui uma abertura de horizonte singular em função da maneira em que a evolução fez com os corpos se engendrassem. Para o filósofo, “três características distinguem a vida do animal da vida da planta: mobilidade, percepção, sensação” (PV, p. 123). E esses são três âmbitos da liberdade ascendente que leva do metabolismo até a racionalidade.

A vida do animal não é descontinuada com relação à vida da planta, porque ambos participam do mesmo âmbito dos termos gerais e essenciais do fenômeno da vida. Contudo, precisamente porque a vida se manifesta pela multiplicidade e como uma contínua ascensão com relação aos embates entre liberdade e necessidade, a vida do animal possui um traço particular manifesto por essas três características. Mobilidade, percepção e movimento são, para os animais, o resultado de um esforço de liberdade no âmbito da vida que quer transcender o campo da necessidade; porém, são também, simultaneamente, um resultado que abre um horizonte novo, da referência espacial e do maior nível de transcendência sobre as determinações da exterioridade. É importante pontuar que essas três características se tornam possíveis em função do corpo, isto é, dos órgãos locomotores e dos órgãos dos sentidos, o que reforça aqui a ideia de autoexperiência já indicada anteriormente. Mobilidade, percepção e sensação são características que se relacionam entre si e que põem aos animais uma nova disposição:

A referência real do mundo só surge com o desenvolvimento de sentidos específicos, de estruturas motoras definidas e de um sistema nervoso central. A diferenciação da sensibilidade, ligada à integração central de seus múltiplos dados, fornece os indícios de um verdadeiro mundo objetivo; o intercâmbio ativo com este no exercício da capacidade de movimento (que por sua vez pressupõe a centralização dos controles) submete à liberdade que se vai estabelecendo o mundo que se oferece aos sentidos, e que desta forma responde em nível mais elevado à necessidade fundamental do organismo (PV, p. 124).

A articulação entre as três características identificadas com a vida dos animais e a nova abertura de horizonte para o mundo e para a realidade não deixam de acompanhar a necessidade de reflexão sobre o corpo, pois este é o âmbito do acontecimento dessas três características. Os animais se movem, percebem e sentem conforme as próprias disposições, alcances e limitações de seus corpos, de



tal maneira que, embora o fenômeno da vida esteja ali presente como um dado para a autoexperiência, parece evidente que é com os organismos cada vez mais complexos e mais apurados nessas três características que essa autoexperiência se evidencia com mais força.

Com esse argumento que trabalha, de forma dinâmica e dialética, tanto uma diferenciação (animal/planta) quanto uma continuidade (na perspectiva da vida), Hans Jonas pode então apontar um traço elementar para a análise da evolução dos organismos. Ou seja, que o homem ocupa uma posição singular, pois as três características da vida do animal encontram, nos seres humanos, um elemento acentuado de autorreflexão, ou seja, a capacidade que o homem tem de expressar o fenômeno da vida pela autotranscendência com relação à necessidade do ambiente em que vive e, portanto, com relação ao exterior.

O caminho trilhado por Hans Jonas vislumbra uma antropologia que sustenta o aspecto epistemológico da autoexperiência realizada por meio do corpo, ao mesmo tempo em que mantém a continuidade e a unidade do âmbito ontológico identificado no fenômeno da vida. Neste sentido, o homem não se singulariza perante o reino da vida pelo modo de uma separação ou de uma abstração, mas ele é diferenciado nos termos de uma identificação, isto é, aquilo que se analisa com relação à antropologia não pode, em instância alguma, servir como um ponto de contradição frente ao mais essencial fenômeno da vida; ao contrário, a antropologia que Hans Jonas tem em vista é precisamente vinculada a esse conceito de vida que sustenta todo o seu projeto filosófico.

Partindo de pontos distintos em diversos momentos de sua obra, Hans Jonas buscou indicar os contornos principais dessa nova antropologia, pontuando em um texto como *Ferramenta, Imagem e Túmulo*, sobre o que está além do animal no homem os elementos “funcionais” que permitiriam a concepção de homem em conformidade com sua teoria. Jelson Oliveira esclarece que:

no capítulo três d' *The phenomenon of life*, que lhe permitem acompanhar o processo evolutivo do ser vivo, em sua diferenciação inicial da matéria inerte, através do metabolismo, considerado como a primeira forma de liberdade, passando pelo ultrapassamento da imediaticidade do mundo vegetal pelas necessidades e capacidades desenvolvidas pelo animal (percepção à distância, sensação, motricidade) até as capacidades humanas, traduzidas por Jonas pelos símbolos da ferramenta (o âmbito do *fazer*, que não é prerrogativa do homem mas é o primeiro passo na sua diferenciação em relação aos animais), do desenho/imagem (o âmbito da *imaginação artística*) e do túmulo (o domínio da reflexão sobre a morte e a

finitude, que leva à autorreflexão e à percepção do mundo suprassensível da metafísica). Tal evolução, entretanto, não pode ser entendida como um progresso utópico ou um melhoramento constante. Não há em Jonas nenhuma ilusão quanto a isso. Para ele, se é verdade que o homem representa o ápice do desenvolvimento ontológico (que é cumulativo) da vida, é também nele que os riscos e os perigos cresceram de forma prodigiosa<sup>26</sup> (OLIVEIRA, 2015, p. 23).

Em outros textos inseridos em *The phenomenon of life*, tais como *A nobreza da visão e homo pictor: da liberdade da imagem*, Hans Jonas dá um enfoque pontuado pela explanação antropológica com relação às manifestações biológico-culturais do ser humano, como é o caso do privilégio da visão em detrimento dos outros sentidos.

Em todos os casos, a “diferença antropológica” que Hans Jonas tem em vista permite a criação de uma representação do ser humano e, portanto, da formulação de um conceito de homem que orienta a sua antropologia. Em decorrência dessa escolha metodológica, optou-se aqui por apresentar a antropologia jonasiana por meio de três conceitos centrais: autenticidade, dignidade e imagem. A intenção é fornecer uma espécie de estrutura geral da perspectiva antropológica observada por Hans Jonas e, com isso, indicar de que modo a questão da imagem acarreta uma série de consequências não só para essa conceituação antropológica jonasiana, mas também para as questões atinentes à técnica e à ética posteriormente desenvolvidas.

### 2.3 O “MODO DE SER” HUMANO E A DIFERENÇA ANTROPOLÓGICA

Um dos problemas centrais que Hans Jonas enfrenta na formulação de sua “diferença antropológica” diz respeito à questão da delimitação entre o âmbito do *ser* humano e da animalidade ou, para manter o traço paralelo, o *ser* animal. De início, há que se considerar que este problema não deve ser conduzido de tal maneira que os “seres” aqui em questão venham a produzir uma diferença ontológica, pois isto implicaria uma aniquilação de toda a análise do fenômeno da vida enquanto uma consideração sobre o *Ser*. De igual maneira, para que o antropológico possa

---

<sup>26</sup> Na mesma passagem, Jelson Oliveira (2015, p. 23) afirma que o maior desses riscos é trazido pelo poder da técnica, que passa a exigir uma ética também ela poderosa – um “poder sobre o poder”, temática que será abordada no próximo capítulo.

afirmar-se enquanto tal, ou seja, como algo essencialmente humano, é preciso que tal essencialidade encontre uma correspondência em todo o Ser da vida; porém, não como uma contraposição, mas como uma espécie de especificação qualificativa. O humano é um ente da mesma forma que o animal e as plantas o são, porém, como Hans Jonas indica, os entes representam diferentes formas de manifestação dos traços essenciais que compõem o ser da vida. Liberdade, necessidade, carência, materialidade e espírito são elementos que se encontram presentes em toda a extensão do fenômeno da vida, contudo, estes se relacionam e se arranjam de uma maneira específica a depender do ente em questão.

Uma importante chave de leitura para este aparente impasse é fornecida por Hans Jonas em seu ensaio *Os Fundamentos Biológicos da Individualidade*, trabalho o qual o filósofo inicia indicando um problema que permeia toda a história do pensamento ocidental: “Na tradição filosófica, o conceito de indivíduo foi por muito tempo regido pelo conceito de singularidade numérica. A questão era esta: o que faz com que duas coisas sejam diferentes em número, embora em tudo o mais sejam as mesmas?” (EF, p. 295). Ao ser orientado pelo problema filosófico da determinação da individualidade, caminhava para um campo de delimitação que tinha de contar sempre com um suporte físico. Não é por outra razão, como aponta Hans Jonas, que em Aristóteles se encontram os primeiros esboços de solução deste ponto, em que o privilégio do *principium individuationis* é totalmente condicionado à existência da matéria (EF, p. 295). Seguindo a tradição aristotélica, Tomás de Aquino postularia que é a matéria pré-determinada pela quantidade que torna possível a identificação da individualidade. Conforme escreve Hans Jonas, nesta tradição filosófica, “a matéria individua a forma através de suas próprias determinações *espaciais*. Em certo sentido, então, a própria matéria é individuada como um todo pela estrutura quantitativa (*quantitas dimensiva*), antes de individual qualquer forma particular” (EF, p. 295-296). A consequência primeira desta forma de reflexão sobre o conceito de individuação é o fato de que a determinação do “indivíduo” seria dada por uma referência externa, de tal modo que “uma coisa é individual, não em virtude do que ela é, mas em consequência de onde e quando ela está” (EF, p. 296).

De outro lado, uma diferente corrente filosófica postulou que a “individualidade deve possuir algo da própria entidade à qual ela é atribuída” (EF, p. 296), ou seja, que a individualidade não pode ser determinada por uma representação externa, mas que deve ser determinada por uma representação

interna e essencial ao ente que se apresenta enquanto indivíduo. Esta tradição, que tem na relação entre *hecceidade* (referente à coisa) e *quididade* (referente ao que é) formulada por Duns Escoto um importante ponto, chega, sobretudo com Leibniz, ao ponto de afirmar que a essência é totalmente individualizada pelo conceito de mônadas, sendo estas, essências individuais em que cada uma é “a lei de um único modo de ser implícito na mônada que representa aquela única essência” (EF, p. 196). Até aqui, Jonas se defronta com dois caminhos totalmente distintos e que, é preciso notar, não diferiam dos caminhos dualistas presentes na tradição filosófica; isto é, as soluções ou partem de uma total exterioridade determinada pela matéria, ou partem de uma total interioridade determinada pelo espírito<sup>27</sup>.

Estas duas correntes não são suficientes para lidarem com o problema da individualidade no que diz respeito ao fenômeno biológico, de tal modo que Jonas pretende “tomar uma posição desde ‘dentro’, perguntando o que é *ser* um indivíduo – para o indivíduo ele mesmo”. Ele tentará, com isso, “expor um conceito que faz da individualidade uma prerrogativa de um modo específico de existência e, portanto, a peculiaridade de entes dotados com esse modo de existência” (EF, p. 297). Isto significa que Hans Jonas buscará analisar o problema por uma via ontológica que privilegie as manifestações dos *entes* de tal modo que os próprios *entes* revelem de que forma “fenomenalizam” a sua individualidade em relação com sua inscrição em um *ser*. Para tanto, Hans Jonas parte de um critério pressuposto inicial:

Só são indivíduos aqueles entes cujo ser é seu próprio fazer (e assim, em certo sentido, sua tarefa): entes, em outras palavras, que estão entregues a seu ser por seu ser, para que seu ser esteja comprometido com eles, e eles comprometidos com a conservação deste ser através de seus atos sempre renovados. Entes, portanto, que em seu ser estão expostos à alternativa do não-ser enquanto potencialmente iminente, e conseguem ser em resposta a essa constante iminência; entes, portanto, que são temporais em sua mais íntima natureza, que têm ser apenas pelo eterno vir a ser, com cada momento apresentando um novo desfecho em sua história; cuja *identidade* ao longo do tempo é, portanto, não uma identidade inerte, própria de um substrato permanente, mas aquela autocriada, própria de uma realização contínua; entes, finalmente, cuja *diferença* em relação a *outrem*, em relação ao resto das coisas, não é provisória e indiferente a elas, mas um atributo dinâmico de seu ser, em que a tensão dessa diferença é o próprio meio com

---

<sup>27</sup> Ao justificar as razões de sua crítica, Hans Jonas escreve: “Estamos insatisfeitos com ambas as descrições tradicionais da individualidade. Uma a torna muito extrínseca, relacional e provisória; a outra, muito imanente, autocontida e absoluta; e ambas a tornam uma posse universal de todas entidades concretas coextensiva com a existência partícula como tal. No todo, a teoria tradicional vê a individualidade desde fora, como um objeto do conhecimento, tomando nota das características através das quais, para o observador, ela ultrapassa seu conceito geral” (EF, p. 297).

que cada uma mantém a si mesma em sua ipseidade (*selfhood*) pelo afastar-se e identificar-se com ela ao mesmo tempo (EF, p. 297-298).

O critério de Hans Jonas é, claramente, marcado pelo interesse de encontrar uma noção conceitual de individualidade que corresponda ou que ao menos venha a servir para a análise do problema do fenômeno biológico. Desta forma, o ente de que fala Hans Jonas coincide com o “ente biológico”, ou seja, aquele que tem a capacidade de autocriação, que se apresenta como uma realização contínua e em que a diferença em relação às coisas não é provisória ou indiferente a elas, mas é um traço essencial de ser correspondente, sem dúvidas, ao ente biológico que está posto em relação ao ser da vida. Hans Jonas não esconde que se trata de uma análise do conceito de indivíduo com relação ao organismo<sup>28</sup>, de tal forma que isto revela os dois principais pontos que estarão implicitamente presentes em suas reflexões: diferença e identidade.

Hans Jonas deixa claro esse caminho ao afirmar que “devemos levantar a questão da individualidade a partir daquela da identidade, de modo que a pergunta então seria esta: de que maneira um ente possui identidade?” (EF, p. 299). A questão da identidade aqui é enfrentada desde um problema clássico, ou seja, da necessidade de reconhecimento ontológico de um ente com ele mesmo ou, como o próprio Hans Jonas já indicou, de um ente com o seu ser<sup>29</sup>. A teoria clássica da

---

<sup>28</sup> De forma clara, o filósofo escreve: “Meu argumento será que, conforme a evidência que nos é própria, as condições propostas são exibidas por organismos e apenas por organismos, embora em alguma medida por todos os organismos: que essas condições são constitutivas do ser orgânico como tal; e que, portanto, o domínio da individualidade, em que todos os seus níveis, é coextensivo com o domínio biológico como um todo. O argumento é, em suma, que a individualidade, em qualquer sentido que seja sério, e não meramente num sentido formal de singularidade numérica – isto é, individualidade enquanto uma qualidade substancial –, é um fenômeno orgânico e orgânico apenas, e que para o organismo ela é um fenômeno essencial” (EF, p. 298-299).

<sup>29</sup> Juan Alberto Lecaros Urzúa, em sua tese de doutoramento intitulada *La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas* (2015, p. 162 ss.), observa que embora Hans Jonas não mencione Heidegger em meio às suas reflexões sobre a questão da identidade e da diferença, seria possível relacionar tais reflexões como tendo sofrido a influência da análise heideggeriana sobre esse problema. No ensaio *Identidade e Diferença*, Heidegger demonstra de que maneira o problema da determinação da identidade é sobremaneira importante para a construção do pensamento ocidental e para a formulação da ciência, tal qual a conhecemos. Para o autor de *Ser e Tempo*, o esquecimento do reenvio da questão ao âmbito ontológico é o que teria produzido uma noção restritiva de identidade, uma noção que limitaria esse conceito ao âmbito da quantidade e da mensuração objetiva: “O que o princípio da identidade, quando ouvido em seu teor fundamental, expressa é exatamente aquilo que todo o pensamento ocidental-europeu pensa, a saber isto: a unidade da identidade constitui um traço fundamental no seio do ser do ente. Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade. Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também não haveria nenhuma ciência. Pois, se não lhe fosse garantida previamente e em cada caso a mesmidade de seu objeto, a ciência não poderia ser o que

individualidade, como já foi pontuado, determinava este conceito pela via de uma consideração exterior ao objeto ou, então, por uma determinação física. Em se tratando do organismo, isto tornar-se-ia ainda mais evidente e problemático, pois, uma vez que os entes orgânicos seriam tomados por sua “materialidade”, logo se perceberia que estes deixariam de ser o que são continuamente e, portanto, perderiam a sua identidade. A individualidade do ente orgânico não pode, assim, ser determinada pela identidade meramente material, mas deve ser medida por sua atividade de troca. Neste sentido, a identidade não poderia ser definidora de uma individualidade pela via de uma redução às particulares elementares ou à composição estrutural atomisticamente orientada, como era usual da teoria clássica. Como reflete Hans Jonas:

Por um lado, o ser vivo é um composto de matéria, e a cada momento sua realidade coincide totalmente com seu material contemporâneo – isto é, com uma multiplicidade definida de componentes individuais. Por outro lado, o vivente não é simultaneamente idêntico com este ou qualquer outro total de componentes, e sua realidade não está ligada ao agrupamento que o constitui agora, já que este sempre desaparece no fluxo torrencial da troca; a esse respeito ele é diferente de seu material, e não a soma desse material. Temos assim o caso de um ente substancial desfrutando de uma espécie de *liberdade* em relação a sua própria substância, uma independência daquela mesma matéria da qual ele, no entanto, consiste inteiramente. Entretanto, embora independente da mesmidade dessa matéria, esse ente é dependente da troca dessa matéria, em sua permanente e suficiente progressão, e não há liberdade alguma nisso. Assim, o exercício da liberdade da qual a coisa viva desfruta é antes uma rígida *necessidade*. Essa necessidade nós chamamos de “carência”, a qual prevalece apenas onde a existência não está assegurada e a identidade é uma tarefa contínua. (EF, p. 303-304).

Em se tratando da perspectiva material, portanto, o ente orgânico demonstra que sua identidade não é uma relação de permanência; ao contrário, é um constante embate com a diferença que a compõe. Identidade e diferença, neste sentido, não expressões dinâmicas do Ser da vida ao qual o ente orgânico se encontra vinculado, de tal modo que a liberdade e a necessidade/carência são correspondentes conceituais desta relação. O organismo precisa diferenciar-se em função da

---

ela é. Através desta garantia, a pesquisa se assegura a possibilidade de seu trabalho. Contudo, a representação-guia da identidade do objeto da ciência jamais traz utilidade palpável. Por conseguinte, o elemento de sucesso e fecundo do conhecimento científico repousa em toda parte sobre algo inútil. O apelo da identidade do objeto *fala*, pouco importando que a ciência ouça ou não este apelo, que não o leve a sério ou que por ele se deixe consternar” (HEIDEGGER, 2006, p. 40). Hans Jonas, por sua vez, tomará essa tarefa como voltada para a relação do ente com o ser da vida, não recaindo no hipostasiar heideggeriano já apontado anteriormente.

necessidade/carência de sua composição material e é este contínuo diferenciar-se que constitui a sua identidade.

Por esta razão, se a teoria clássica da identidade não serviria para explicar o ente orgânico em função de sua determinação exterior e estática, também a posição contrária não daria conta do problema, ou seja, aquela que Hans Jonas havia indicado como fazendo parte de uma tradição da qual constavam Duns Escoto e Leibniz e que, ao fim, basearia a sua argumentação em uma ideia de identidade na “alma”. Isto porque esta posição, simbolizada no ensaio pelo conceito de “mônada” leibniziana, não permitia uma compreensão dos elementos relacionais e interativos do ente orgânico, pois, embora a “mônada” demonstrasse, em seu isolamento, uma espécie de autossuficiência, “tal autossuficiência só se aplica, se é que se aplica a alguma coisa, a coisas sem vida” (EF, p. 310).

A individualidade do organismo deve ser entendida como dinâmica para poder dar conta do próprio fenômeno da vida, sendo que a identidade/diferença servem como aspectos constitutivos da relação entre liberdade e necessidade/carência. Esta estrutura permite a Hans Jonas dar conta da distinção entre as formas de apresentação dos entes orgânicos, uma vez que os organismos se manifestam em graus com relação à essencialidade de sua composição. Uma ameba é um ente orgânico da mesma forma que uma planta, um animal ou mesmo o homem o são, mas a forma com que a relação entre liberdade e necessidade/carência se manifesta nos diferentes entes é correlativa à própria forma de organização destes indivíduos. A identidade, neste sentido, não é prejudicada, uma vez que a relação do ente e do ser é mantida. É isto o que Hans Jonas insistentemente afirma sobre o fenômeno da vida:

Uma profunda singularidade e heterogeneidade dentro de um universo de existência homogeneamente interrelacionada marcam a ipseidade (*selfhood*) do organismo. Uma identidade que, de momento em momento, reafirma a si mesma, realiza a si mesma, e desafia as forças igualizadoras da mesmidade física ao seu redor é verdadeiramente oposta ao resto das coisas. Na perigosa polarização em que assim se arriscou a vida emergente, aquilo que não é o organismo “ele mesmo” e limita o domínio da identidade interna desde fora assume de uma só vez, para o indivíduo vivente, o caráter de alteridade absoluta. O desafio da “ipseidade” qualifica tudo que se encontra além dos limites do organismo como estranho e de algum modo oposto: como “mundo”, dentro do qual, pelo qual, e contra o qual ele está comprometido a se manter. Sem essa contrapartida universal do “outro”, não existiria o “eu” (EF, p. 311-312).

É o conceito de individualidade e, com ele, as questões pertinentes à identidade/diferença e liberdade/necessidade, que leva a uma consideração mais específica sobre a maneira com que deve ser endereçado o problema sobre a distinção entre o âmbito da animalidade e o âmbito antropológico. Se todos os entes orgânicos estão, por essência, vinculados ao ser da vida, como seria possível considerar alguma forma de “separação” ou “distinção” sem que isso incorresse em uma distinção para com toda a estrutura do projeto filosófico jonasiano?

O caminho para esta questão foi indicado por Hans Jonas quando analisava, de maneira concomitantemente crítica e elogiosa, a exceção que representava a filosofia de Spinoza<sup>30</sup>. Em Spinoza, como já foi demonstrado anteriormente, a relação entre os atributos opostos do dualismo é encaminhada para uma tentativa de solução em que a manifestação de um ente sempre reenvia para duas instâncias: a do pertencimento comum à substância e a da “atualidade” ou da “manifestação” individual de cada ente. Em função de sua tese imanentista, Spinoza tem que criar o conceito de “modos” para solucionar as multiplicidades de relação entre alma e corpo. Hans Jonas, apesar de todas as suas críticas ao pensamento de Spinoza, parece ver aqui uma espécie de solução filosófica que será então reinterpretada, reapropriada e reintroduzida em meio à análise do fenômeno da vida e dos entes orgânicos.

A oposição entre Ser e não-ser, entre vida e morte, é o traço ontológico essencial da compreensão sobre o fenômeno da vida, contudo, daí não se segue que todos os entes devem comportar-se de forma unívoca com relação a esse aspecto ontológico. Ao contrário, a multiplicidade de formas e a variação de manifestações da vida – demonstrada pela evolução – é precisamente o que sustenta o argumento do constante embate do Ser e não-ser no âmbito da vida. Assim que, os diferentes entes biológicos, pela evolução, organizam-se e dispõem de formas novas e singulares de lidar com este embate ontológico constitutivo. Por essa razão, a “liberdade”, enquanto a presença do “espírito”, se realiza (atualiza) de formas distintas e inovadoras com relação à necessidade/matéria. É isso o que

---

<sup>30</sup> É preciso pontuar que, embora Hans Jonas, ao organizar seu livro *Ensaio Filosófico*, tenha posto o ensaio *Os fundamentos biológicos da individualidade* precedentemente ao ensaio sobre Spinoza, a publicação do ensaio sobre o filósofo holandês ocorreu alguns anos antes daquele outro, de modo que poderia aqui ser indicado que foi a reflexão sobre conceitos como individualidade, continuação e “modo” na filosofia de Spinoza o que permitiu a Hans Jonas, depois, expandir a temática para o que seriam os fundamentos biológicos da individualidade.



ocorre, por exemplo, na noção de *motilidade* que surge exclusivamente com os animais e que se apresenta como um salto em relação às plantas. Hans Jonas, de forma significativa, indica que a capacidade de mover-se é consequência de uma necessidade, pois os animais, diferentemente das plantas, possuem um *modo* singular de nutrição, modo esse que os impulsiona a um diferente atuar em prol da autoafirmação da vida:

O modo animal de nutrição enquanto determinado pela falta de fotossíntese – a entrada de comida sólida, ao invés de mera absorção osmótica de nutrientes dissolvidos pelas plantas – implica uma modificação na dinâmica daquela relação dentro-fora que está presente em todas as coisas vivas: ele interpõe um estágio auxiliar, “mecânico”, antes do estágio direto, químico, de apropriação metabólica (EF, p. 315).

O “modo de ser” do animal representa uma distinção, no ente, com relação ao “modo de ser” da planta. Isso ocorre, evidentemente, apenas na forma de apresentação e organização do ente biológico, mantendo com isso a essencial relação com o ser da vida. É importante pontuar que tal traço “modal” não é fruto de um salto evolutivo que parte de um ou outro polo da relação constitutiva do ente orgânico, ou seja, não é uma questão isolada da matéria ou do espírito, mas é pela relação entre os dois que tal fenômeno se realiza. A alteração da constituição da matéria faz com que o elemento espiritual, isto é, a “liberdade”, seja posta à prova para que o próprio ser se efetive. A evolução não ocorre apenas no âmbito material, mas acontece porque há uma correspondência efetuada/atualizada também no âmbito do espírito, sendo que tal dinâmica é percebida pela manifestação do que Hans Jonas entende por liberdade. O conceito de liberdade é, desta forma, o que permite compreender de que maneira se dá a distinção entre o âmbito da animalidade e o âmbito antropológico. Sobre este ponto, escreve Hans Jonas:

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

evolução pode ser interpretado de uma maneira convincente (...); e a tarefa da biologia filosófica seria acompanhar o desenvolvimento deste germe da liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico (PV, p. 106-107).

No que diz respeito ao âmbito antropológico, portanto, todos os pontos em que o “modo de ser” humano se apresenta em distinção para com o âmbito da animalidade, este o faz pela via de uma manifestação de um grau diferenciado da liberdade. Esta liberdade, que condiz no humano com uma percepção e uma auto-percepção e, assim, com uma ciência da própria ciência, acaba por acarretar o aparecimento de um “modo de ser” específico que, acompanhando a completa transcendência da materialidade por meio de certos elementos (ferramenta, imagem, túmulo), faz surgir a noção de responsabilidade e, vinculativamente, de ética. Tanto a responsabilidade quanto a ética – estas pensadas em termos relacionais por Hans Jonas – são a consequência do “salto evolutivo” que ocorre no modo de ser do humano, de tal maneira que o fundamento da ética, a rigor, encontra seu caminho pela via do espírito e, ao fim, pelo reenvio ao fundamento ontológico. Este ponto, que será abordado com mais detalhes no avançar do presente trabalho, tem suas primeiras formulações teóricas na maneira pela qual Hans Jonas se esmera para construir um discurso sobre a antropologia, que permita não apenas indicar uma coerência com o seu projeto filosófico de análise do fenômeno da vida, mas que possibilite reinterpretar o papel do homem em relação ao ser da vida.

### **2.3.1 Autenticidade: o que é genuinamente humano**

A pretensão de uma apresentação dos principais contornos da antropologia jonasiana não pode deixar de confrontar-se continuamente com questões críticas e problemáticas da tradição. Ainda que Hans Jonas tenha se diferenciado de seus mestres (Husserl e Heidegger) ao inserir novos horizontes e novos aspectos em sua filosofia, não se pode negar a influência exercida sobre o seu pensamento pelos filósofos da fenomenologia e do existencialismo. Essa influência se manifesta tanto em um ponto que pode ser considerado como negativo – nos casos em que Hans Jonas demonstra as limitações e as questões críticas da tradição –, quanto em outro que pode ser considerado como positivo, sobretudo quando essa positividade se dá

não por uma mera passividade, mas pela maneira com que o filósofo do fenômeno da vida recepcionou e posicionou-se frente a problemas filosóficos tão ricos na tradição ocidental.

O caso da autenticidade é, sem dúvida, um desses elementos, uma vez que tal conceito, fortemente marcado no século XX pelo existencialismo, não deixa de trazer à tona uma questão muito anterior à filosofia existencial, ou seja, a tentativa de se produzir uma diferenciação essencial entre o humano e o animal. Alternando entre teses de uma estrita continuidade entre o animal e o homem e teses de uma absoluta ruptura entre esses dois âmbitos, a filosofia ocidental posicionou-se, desde suas primeiras manifestações, de modo a sanar um problema identificado como fundamental: dizer o que é o homem. Remontando aos filósofos gregos, a filosofia muitas vezes teve que dizer o que é o homem, em oposição ao que é a vida, o orgânico e, portanto, o animal. Hans Jonas estava ciente do problema que havia se iniciado, sobretudo, com Aristóteles e que legava uma dupla padronização, segundo a qual o ser humano era por vezes cotado como um animal (*zoon*), ou por vezes tomado, em sua diferenciação, pela apresentação de uma específica forma de vida, como no caso da já famosa ideia de uma “vida contemplativa” (*bios theoretikos*) singular ao ser humano.

A primeira consequência da formulação de uma autenticidade humana se deu por meio da vinculação entre a filosofia grega e as tradições judaico-cristãs<sup>31</sup>, como a determinação de que o homem não era apenas apartado de toda a natureza, mas que sua autenticidade não encontrava correspondente algum com o reino orgânico e, por decorrência, com os animais. O que Hans Jonas identificou como uma oposição absoluta entre o “humano” e o “mundo” nos movimentos gnósticos foi então realocado e reconsiderado com relação ao existencialismo moderno,

---

<sup>31</sup> Em razão de seus estudos sobre os movimentos gnósticos, Hans Jonas desenvolveu uma vasta análise sobre os primeiros anos da era cristã, quando pode perceber tanto as razões quanto as consequências dos movimentos sincréticos que deram origem ao núcleo central do pensamento ocidental, isto é, a relação de mútua influência e sintetização ocorrida entre a filosofia grega e a tradição judaico-cristã. Esse elemento, que aparece como pressuposto em diversos ensaios sobre o problema do fenômeno da vida, da técnica e da questão antropológica, é histórica e conceitualmente bem delimitado por Hans Jonas nos primeiros capítulos de seu livro sobre a religião gnóstica (cf. Introdução ao *The Gnostic Religion*). Nesse sentido, é importante considerar que não haveria uma separação entre o Hans Jonas estudioso da gnose e o Hans Jonas estudioso do fenômeno da vida, uma vez que sua percepção sobre os problemas inerentes ao fenômeno da vida passa por sua preparação e seu posicionamento frente ao pensamento da tradição ocidental.

igualmente visto como um movimento filosófico que produzia uma plena cisão entre a “existência humana” e a “existência do mundo”<sup>32</sup>.

Da mesma maneira que os gnósticos negavam ao ser humano toda forma de relação essencial com o mundo, uma vez que o homem seria definido por sua alma, por seu espírito ou por sua *psyche* em uma relação de negação do mundo corpóreo, também os movimentos “existencialistas”, segundo Hans Jonas, buscavam retirar o homem de sua pertença ao reino da natureza e da animalidade. Ainda que Hans Jonas mencione Sartre em seu ensaio *Gnose, existencialismo e niilismo*, o autor que parece estar no centro da crítica é Martin Heidegger, sobretudo em função de sua tese “existencial” em que se impõe uma separação absoluta entre a essência do homem e a essência dos animais:

Seja-me permitido aqui fazer uma comparação com um argumento de Heidegger. Em seu escrito “Sobre o humanismo” Heidegger objeta, contra a clássica definição do ser humano como animal *rationale*, que esta definição situa o ser humano na *animalitas*, na animalidade, especificando-o apenas por uma diferença que, como qualidade determinante, cai no gênero animal. Isto, diz Heidegger, significa situar o ser humano baixo demais. Seja observado, apenas de passagem, o abuso verbal que se faz aqui com a palavra animal. Importante para nós é que se rejeite toda “natureza” definível do ser humano que submeta sua existência a uma essência predeterminada, com isto fazendo dele parte de uma ordem objetiva de essências no todo da natureza (PV, p. 247).

A crítica de Hans Jonas à posição existencial do *Dasein* heideggeriano encontra na questão da relação do homem com a animalidade um ponto de repercussão na filosofia contemporânea. É conhecida a posição e a diferenciação que faz Heidegger entre os animais e humanos, atribuindo aos animais uma “pobreza” de mundo enquanto ao ser humano caberia uma abertura singular de

---

<sup>32</sup> O testemunho dessa passagem se dá no ensaio *Gnose, existencialismo e niilismo*, no qual Hans Jonas primeiramente indica que seu estudo sobre a gnose fora influenciado pela filosofia existencialista heideggeriana: “Quando, há muitos anos, voltei-me para o estudo da gnose, observei que os pontos de vista, de certo modo a ‘ótica’ que eu havia adquirido na escola de Heidegger, colocavam-me em condições de ver aspectos do pensamento gnóstico que ainda não haviam sido vistos até então. E fiquei cada vez mais impressionado com o aspecto familiar daquilo que parecia tão estranho. Olhando para trás, inclino-me a crer que foi a força de atração desta confusamente pressentida proximidade que primeiro me atraiu para o labirinto gnóstico. Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que o que eu havia aprendido lá fora fez-me entender melhor as plagas de onde havia partido. O haver-me ocupado amplamente com o niilismo antigo demonstrou-se – pelo menos a mim – como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno, da mesma e exata maneira como este de início me havia equipado para a descoberta de seu obscuro primo no passado distante” (PV, p. 233).

mundo e, por conseguinte, de relação com o Ser. Para Heidegger, a animalidade seria marcada por uma impossibilidade de acesso para certas características ontológicas que estariam reservadas exclusivamente ao *Dasein* e, de tal modo que o ser humano, como o ente privilegiado da análise do Ser, se diferenciaria de forma absoluta em relação ao animal. Heidegger é incisivo em sua tese:

O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com o que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano. As abelhas, por exemplo, possuem sua colmeia, os favos dos quais elas retiram o alimento, as outras abelhas de sua colônia. O mundo das abelhas é limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência. No que concerne ao mundo dos sapos, ao mundo dos pintassilgos existe uma correspondência. Porém, o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal (HEIDEGGER, 2003, p. 224).

A oposição entre a “pobreza” do animal e a “riqueza” do ser-aí humano se dá, para Heidegger, pela dimensão de uma abertura do mundo que revela um além da limitação. Enquanto os animais seriam identificados por uma limitação da qual não podem transcender, os seres humanos seriam marcados por apresentarem a possibilidade de transcender tal limitação.

As consequências do pensamento heideggeriano têm uma relação íntima com o conceito de autenticidade, pois é com base nessa diferenciação entre o âmbito do animal e o âmbito do humano, ou seja, na diferenciação entre a “pobreza” e a “riqueza”, que o filósofo de *Ser e Tempo* pode basear sua vinculação estrita entre o ser humano e a autenticidade. Contudo, essa autenticidade é, desde o início, mobilizada por uma separação entre o ser humano e o mundo, de modo que o animal é considerado “pobre” justamente porque não conseguiria escapar das determinações e das limitações impostas por sua pertença ao mundo, enquanto ao ser humano caberia a autenticidade (ou a “riqueza”, por oposição) em razão de sua possibilidade de independência frente ao mundo.

A crítica de Hans Jonas ao existencialismo heideggeriano – crítica que visa a demonstrar a proximidade entre este movimento e o gnosticismo – não pode deixar de vislumbrar o problema da autenticidade. Contudo, Hans Jonas considera pertinente demonstrar de que forma a separação do mundo se dá nos termos estruturais da ontologia heideggeriana, pontuando de que modo a análise do tempo

evidencia esse traço. Segundo o filósofo da fenomenologia da vida, o projeto filosófico de Heidegger, diferentemente da pretensão de objetividade kantiana, se caracteriza pela articulação de “estruturas de mobilidade do tempo interior” em um âmbito existencial (PV, p. 249).

Nessa estrutura existencial do tempo interior, evidenciam-se os três horizontes do tempo já conhecidos – passado, presente e futuro –, mas de tal maneira que “quando tentamos organizar as categorias de Heidegger sob estes três títulos, nós descobrimos uma coisa que chama atenção”: “a descoberta de que a coluna sob o título ‘presente’ permanece praticamente vazia” (PV, p. 249). Enquanto muitos dos conceitos e categorias heideggerianas, aponta Hans Jonas, versam sobre o passado e o futuro, pouco se apresenta sobre o presente, isso porque “o presente existencialmente ‘autêntico’ é o presente da ‘situação’, que é constituída inteiramente através da relação com o futuro e com o passado” (PV, p. 249).

As categorias do passado (ser-lançado, necessidade, culpa etc.), ou melhor, os modos existenciais do passado, não fazem mais do que postular uma relação com os modos existenciais do futuro (o caminhar para a morte, a preocupação, o projeto etc.), de tal maneira que ao presente cabe apenas um âmbito de transição. Isso, Hans Jonas percebe, tem uma forte razão na estrutura filosófica heideggeriana. Este se pergunta: “qual a situação metafísica que se encontra por trás disto?”:

Aqui há uma outra observação a ser feita. Pois além da “presença” existencial do momento, existe também a presença das coisas. Será que esta presença, e minha co-presença com ela, não me garante também uma presença de outra espécie? Mas Heidegger nos ensina que as coisas primariamente estão “à mão”, isto é, de modo a podermos utilizá-las ou cuidar delas, por isso referidas ao projeto da existência preocupada, e por isso envolvidas no dinamismo futuro-passado. Não obstante elas também podem ser neutralizadas, transformadas em objetos indiferentes, e o modo do estar-aí é um paralelo objetivo ao que se encontra do lado existencial, e o “haver-caído” é uma falsa presença. O meramente existente, o “aí” das meras coisas naturais, se encontra aí somente para não nos deixarmos levar pela relevância da situação existencial e do trato preocupado com as coisas. É ser, desnudado e alienado em mero objeto. É este o sentido do ser que permanece aqui para a natureza como referência para a teoria – um sentido deficiente de ser – e a referência em que ele assim é objetivado é um modo deficiente da existência, seu cair no aspecto futuro da preocupação no ocioso presente da curiosidade (PV, p. 250).

Mais do que simplesmente separar o ser humano da natureza, a estrutura ontológica heideggeriana, segundo Hans Jonas, impõe um traço de objetividade ao natural que reproduz os aspectos de neutralização próprios da Modernidade. O

conceito de “autenticidade” do existencialismo heideggeriano em nada se diferenciaria daquela mesma condição moderna de dualismo produtor de segregação. Para Hans Jonas, “o antropomorfismo foi tão radicalmente banido do conceito da natureza que mesmo o ser humano não pode mais ser entendido antropomorficamente, uma vez que ele é apenas uma casualidade da natureza” (PV, p. 252). Compreende-se aí o fundamento da diferenciação estrita feita entre o âmbito da animalidade e o âmbito da humanidade, uma diferenciação que, para Hans Jonas, não repercute apenas na estrutura ontológica por ele criticada, mas também na concepção antropológica que se apresenta com o conceito de autenticidade.

Assim, uma vez pontuada a crítica, Hans Jonas precisa indicar um conceito de autenticidade que dê conta do traço antropológico sem que essa autenticidade pressuponha uma segregação do homem em relação ao reino da vida. De um lado, Hans Jonas não pode recair em uma estrutura do pensamento própria de um materialismo ou de um cientificismo que, ao buscar relacionar o campo humano com o campo do animal, o faz por meio de uma continuidade absoluta. De outro lado, também não pode permitir que a separação entre esses campos ocorra por meio de uma cisão absoluta. A solução para tal dilema, indica Hans Jonas, está na própria compreensão do fenômeno da vida anteriormente mencionado, isto é, considerando que é a própria expressão da vida o que permite com que a evolução apresente multiplicidade, diferenciação, devir e, portanto, pontos de distinção que não excluem a sua pertença ao âmbito do metabolismo, do organismo e, assim, o âmbito da vida. Para Hans Jonas, a fim de encontrar o ponto central entre os extremos apontados, “é o tempo – e a tarefa de uma antropologia filosófica – de pensar no que há de essencialmente além do animal no homem sem negar as características comuns em ambos” (MM, p. 77). O filósofo da vida chega a afirmar, como vimos anteriormente, que a tarefa de uma nova antropologia filosófica deve ser a de “encontrar a justa medida entre as unilateralidades, chegou o tempo para a tarefa da antropologia filosófica voltar a refletir sobre o essencialmente transanimal no ser humano, mas sem negar a sua animalidade” (PSD, p. 41). Isso se torna possível quando se considera que é a própria vida que permite essa diferenciação:

Podemos ver tudo que supera a animalidade como um novo estágio de relacionamento mediado com o mundo que já está começando a tomar forma nos animais e, por sua vez, já está baseado sobre a natureza medida

de toda existência orgânica enquanto tal. Com base nisso, a mediação intensificada do homem com o mundo e com o si-mesmo (*self*) é construída – mas como algo essencialmente novo, não como algo que simplesmente emerge gradualmente (MM, p. 77).

A identificação de “algo essencialmente novo” e não simplesmente gradual no que há de “humano” com relação à animalidade poderia ser visto por traços externos ou internos. Com relação aos traços externos, afirma Hans Jonas, poderiam ser consideradas características como “o aumento do cérebro humano, sua mão e sua postura ereta” (MM, p. 77), traços esses que encontrariam uma correlação intrínseca com o desenvolvimento interno que acarretaria elementos como a razão e a imaginação. Por uma questão metodológica, Hans Jonas aponta que é preciso restringir-se às “categorias paradigmáticas do que o homem produziu desde os primeiros tempos e perguntar o que cada uma delas tem para nos dizer sobre o que é unicamente peculiar a ele” (MM, p. 77-78).

Metodologicamente, Hans Jonas elege três elementos como centrais para a compreensão antropológica: ferramenta, imagem e túmulo. Para o filósofo, a ferramenta é o primeiro dos três elementos a aparecer por meio da mão dos homens, sendo esta compreendida como um “objeto inerte artificialmente planejado interpolado como um meio entre o órgão corporal atuante (usualmente a mão) e o objeto extracorpóreo da ação” (MM, p. 78). Em outras palavras, a ferramenta é um objeto que produz uma função extensiva do corpo humano para a realização de ações específicas, de tal maneira que o homem transcende as limitações de seu próprio corpo com vistas a obter resultados ou mais precisos, ou antes impossibilitados pelas limitações naturais.

“A ferramenta”, para Hans Jonas, “é um dispositivo humano em virtude de não ter em si nada relacionado com o homem” ou, posto de outra forma, “ela não emerge de nenhuma função orgânica nem é sujeita a nenhuma programação biológica” (MM, p. 78). Contrariamente aos animais, que muitas vezes possuem um “instrumento” que lhes é auxiliar em suas funções, mas que encontra uma vinculação estrita com suas estruturas biológicas, como é o caso da teia da aranha, as ferramentas possuem um destacamento das funções biológicas, razão pela qual aparecem como um elemento de diferenciação. Mais do que isso, “a natureza não-orgânica da ferramenta artificial é a outra face da liberdade necessária para sua invenção” (MM, p. 78). Com este argumento, Hans Jonas passa a traçar os primeiros contornos de



seu conceito de “autenticidade” com relação ao antropológico, porque aqui se evidencia a relação entre o fenômeno da vida (a liberdade necessária) e o fator de diferenciação (a ferramenta), de tal maneira que, embora a ferramenta artificial seja tomada como uma caracterização humana e como uma distinção dos outros animais, esta é também tornada possível por meio do próprio pertencimento do homem ao reino da vida e do ser vivo enquanto caráter ontológico.

A ferramenta, da maneira com que Hans Jonas a apresenta, torna manifesto o que depois será compreendido pela figura do *homo faber*, isto é, o caráter humano destacado precisamente por sua capacidade de criar e manejar ferramentas com o intuito de obter uma mediação entre ele e o mundo. Jelson Roberto de Oliveira esclarece este ponto:

Na medida em que não está reduzida ao campo biológico, a técnica do *homo faber* já representa um salto em relação ao mundo animal mas por não se limitar ao fim instrumental. Porque cria o mundo dos artefatos, ou seja, o mundo das coisas usáveis pelo homem, a técnica se transforma assim num poder de mediação com o mundo e, assim, experiência da mundanidade do mundo por parte do *homo faber*. A ferramenta, em outras palavras, é uma mediação do homem com a sua mundanidade: como ser de carências, o homem satisfaz suas faltas de forma artificialmente mediada através das ferramentas que inventa no negócio com a vida exterior (OLIVEIRA, 2016, p. 340).

A autenticidade do ser humano, que começa a se formar com as primeiras manifestações de domínio dos homens sobre as ferramentas, é marcada por uma dinâmica de continuidade e de novidade frente às disposições do fenômeno da vida. O que faz com que o homem crie e trabalhe com ferramentas é sua carência; contudo, é também sua liberdade o que permite o transcender dessa carência. A criação de ferramentas e o manejo que faz o homem, no entanto, apresenta uma outra característica que é essencial para Hans Jonas na compreensão do aspecto antropológico enquanto diferenciação da animalidade, uma vez que o fazer do *homo faber* pressupõe também um elemento de composição eidética, isto é, uma composição de ideias e, como apontará Hans Jonas, de imagens. Como afirma o filósofo, “apesar dos papéis que as tentativas e as descobertas afortunadas podem desempenhar, a sua invenção”, ou seja, a ferramenta, “possui, em última análise, um elemento eidético: sua forma, presente na imaginação, é forçada na matéria” (MM, p. 78). Este ponto leva necessariamente à consideração sobre o conceito de imagem.

A autenticidade é, portanto, uma percepção continuada dos elementos de diferenciação frente à animalidade, uma diferenciação que se manifesta na criação e no uso de ferramentas, mas que não se exaure apenas com esse ponto, já que os elementos imagético e eidético são fundamentais para o aspecto autêntico da antropologia jonasiana. É importante frisar que a autenticidade, como também a imagem e a dignidade, não são elementos que aparecem de forma hierarquizada ou mesmo de maneira separada; são, ao contrário, elementos conjuntos perceptíveis no fenômeno antropológico identificado por Hans Jonas.

A opção por apresentar a questão da autenticidade, em primeiro lugar, se deveu ao caráter crítico que ela dispunha com relação à tradição filosófica ocidental, mas também como um ponto de entrada e identificação do “homem”, pois o autêntico é muitas vezes entendido como o *próprio* do homem, ou seja, o que é genuinamente humano. O que se apresenta como *autêntico* é inicialmente identificado pela questão da ferramenta, mas se alonga também para a questão da imagem e, de forma pontual, para a questão da dignidade. Contudo, esses elementos se relacionam de uma forma dinâmica, de tal maneira que a dignidade do homem, que será apontada na sequência, remonta também ao elemento de autenticidade, como também ocorre na esfera do conceito de “imagem”<sup>33</sup>.

### 2.3.2 Imagem: *Quaestio mihi factus sum*

Embora a criação, o manejo e a reprodução de ferramentas seja um importante traço para a caracterização do ser humano, Hans Jonas está ciente de que estes elementos não são suficientes para demarcar um âmbito essencialmente

---

<sup>33</sup> A relação entre esses três conceitos (ferramenta, imagem e túmulo) tem sido alvo de análise por parte dos comentadores. Em alguns casos, explica-se antes a questão da imagem e apenas posteriormente, com certos pressupostos esclarecidos, faz-se a apresentação da questão referente aos utensílios e às ferramentas. Essa é a opção, por exemplo, assumida por Wendell Lopes (2017). De forma mais incisiva, Natalie Frogneux defende que há uma relação hierárquica entre a “ferramenta” e a “imagem”, de tal maneira que a ferramenta seria um “limiar inferior” em comparação com a imagem (FROGNEUX, 2001, p. 216) Optamos aqui por apresentar a questão pertinente à ferramenta quando na discussão sobre a autenticidade motivados por duas razões: a) é dessa maneira que Hans Jonas procede em seu ensaio *Ferramenta, imagem e túmulo*; e b) porque dessa maneira é possível mostrar o que havia de mais concreto (ferramenta) antes de indicar os caracteres mais abstratos (imagem/representação). Entretanto, é preciso pontuar que esse procedimento é meramente metodológico e Hans Jonas não parece indicar em lugar algum uma predominância de um elemento sobre o outro, pontuando, ao contrário, uma espécie de simultaneidade no aparecimento desses elementos como ponto da essencialidade antropológica.

humano, uma vez que alguns animais possuem também essa capacidade. Em busca de um refinamento de sua análise, o filósofo então aprofunda uma questão que havia sido suscitada na análise do *homo faber*, isto é, o fato de que a criação de ferramentas pressupunha uma capacidade de imaginação e, portanto, a capacidade de formulação de ideias e imagens.

A capacidade de criar imagens, Hans Jonas pontua, “desde seu início em seus produtos mais primitivos e estranhos, apresenta uma total, e não só gradual, divergência com aqueles produtos dos animais”. Isso de tal maneira que, “com esta evidência intuitiva o *homo pictor*, criador e observador de imagens, nos ensina que o *homo faber*, criador e usuário de ferramentas, enquanto tal ainda não é o completo *homo sapiens*” (MM, p. 79).

A capacidade de observar e fazer imagens já estava em voga, na análise de Hans Jonas, quando considerou a relação entre os órgãos da percepção e a predominância que a visão havia assumido perante o olfato, o tato e a audição. Por sua maior amplitude e por fornecer maior precisão e objetividade, a visão, assim aponta o filósofo, é o único sentido que não depende de uma mediação de séries temporais, sendo uma presença imediata tão logo se abrem os olhos (PV, p. 165-168). As imagens são correlatas à visão e, portanto, recebem um tratamento igualmente privilegiado. O que poderia apresentar-se como um possível elemento contrastante com a imagem, em termos de relevância, seria a linguagem; porém, Hans Jonas afirma que “a linguagem é certamente o fenômeno humanamente mais constitutivo e central, mas em sua variedade é também o mais difícil de ser apreendido, e também o que tem sua interpretação filosófica bem mais discutida e onerada” (PV, p. 182).

Em outras palavras, a riqueza da linguagem é proporcional à complexidade de sua análise e, portanto, não poderia constar como algo tão elementar para a caracterização de uma essencialidade antropológica, sobretudo porque, caso pudesse ocupar essa posição, teria a linguagem um primado fenomenológico muito mais autoevidente, primado esse que se encontra presente no caso da imagem. Isso, porque o elemento linguístico seria, de alguma forma, posterior à capacidade mais elementar de produção de imagens, inclusive do ponto de vista daquilo que Jonas chama de “nobreza da visão” (PV, 159). Vale lembrar que a tradição conceitual fundante da linguagem é o conceito, ou seja, a ideia de uma coisa, expressa de forma linguística e que, desde os primórdios da filosofia, é expressa por

meio da *eidos*. Esta, na prática, remete a uma representação ou “forma”, que na tradição platônica passa a exercer lugar central, remetendo a noções relacionadas à visão e/ou à aparência das coisas. Jonas parece ter em mente essa questão ao privilegiar a visão, remetendo precisamente à raiz proto-indo-europeia de *eidos*: *weid* (ver). Isso significa que por trás da linguagem reside a capacidade de forjar imagens. Segundo afirma Marie-Geneviève Pinsart:

O interesse epistemológico pela imagem na determinação de uma diferença antropológica é que ela torna possível fazer observações e formular certas hipóteses: pode-se afirmar que o produtor de imagem é qualquer um que goza de uma liberdade mental e corporal, que é capaz de comunicar e que possui uma linguagem; pode-se também supor que tais características incluam uma propensão à racionalidade conceitual e à técnica. Mas estas são apenas possibilidades e não desenvolvimentos necessários. A “lacuna metafísica” que separa o ser humano do animal está bem à frente dessas manifestações internas da diferença antropológica. Ela se aprofunda com a liberdade que acompanha a faculdade de separar a forma do objeto e, assim, de criar um novo grau de mediação entre si mesmo e o mundo (PINSART, 2002, p. 122).

A produção de imagem é um elemento epistemologicamente importante não só porque serve como um fator de demonstração evidente de um ponto de diferenciação, mas porque serve, como aponta Hans Jonas, como um elemento de imediato reconhecimento daquilo que está implicado no próprio fazer de uma imagem. Um observador contemporâneo que se depara com uma pintura em uma caverna, imediatamente percebe do que se trata e, com isso, nota que há ali uma evidenciação da diferenciação antropológica perante o âmbito da animalidade. Para a pergunta de cunho epistemológico que seria formulada para averiguar para que serve a imagem enquanto conceito para a análise antropológica, Hans Jonas responde: a imagem “prova a natureza mais-do-que-animal de quem a produziu; e que se trata de um ser que potencialmente fala, pensa, inventa, em suma, de um ser ‘simbólico’” (PV, p. 182).

A importância de tal instância simbólica se encontra no transcender da natureza enquanto uma determinação da necessidade e, por conseguinte, uma demonstração da predominância da liberdade, uma vez que o *homo pictor*, aquele que produz imagens, não o faz com a intenção de modificar a natureza em seu entorno e nem tampouco por força da necessidade, como ocorreria, em sentido estrito, também com o *homo faber*. A transcendência com relação às determinações do ambiente, da exterioridade e, portanto, da necessidade, são um traço singular

que não se encontra manifesto em nenhum animal com exceção do ser humano, o que serve, segundo Hans Jonas, para articular um ponto central do elemento de diferença antropológica por ele analisado. Nas reflexões do filósofo:

Por isso um ser que produz imagens é um ser que ou se dedica à produção de coisas sem utilidade, ou que tem outros objetivos além dos biológicos, ou que pode perseguir estes últimos de uma outra maneira, que é diferente do emprego instrumental das coisas. Seja como for, a representação imagética apropria-se do objeto de uma nova maneira não-prática, e precisamente este fato, de o interesse nele poder ser inerente ao seu *eidos*, atesta uma relação nova com o objeto (PV, p. 183).

O caráter de “inutilidade” da produção de imagens revela, ao fim, mais do que um simples transcender, mas aponta para um aspecto criativo que se encontra presente na própria imagem. Hans Jonas conceitua imagem como “uma semelhança produzida intencionalmente com a aparência visual de uma coisa (em repouso ou em ação) no meio estático da superfície de outra coisa” (MM, p. 79). O que diferencia a imagem é o fato de que esta não pretende simplesmente repetir um objeto observado, nem tampouco agir como se aquela imagem fosse ela mesma o original, mas a marca da re-presentação no sentido de algo que é tornado presente por meio de uma produção, o que caracteriza a imagem. Hans Jonas apresenta oito propriedades que servem para compreender conceitualmente aquilo que se toma por imagem.

Em **primeiro** lugar encontra-se a ideia de “semelhança”, expressa no conceito geral, ou seja, uma relação de proximidade, mas não de sobreposição. O fato de a imagem ser uma produção que pretende ser semelhança indica a **segunda** propriedade, isto é, a “intencionalidade e artificialidade intrínseca da semelhança” (LOPES, 2017, p. 352), propriedades essas que revelam o fato de que aquele que faz a imagem, o *homo pictor*, é ciente de que se trata de uma produção sua e, mais, que se trata de algo artificial no sentido de ser re-produzido. Intencionalidade e artificialidade são importantes porque possuem já um traço reflexivo, isto é, aquele que produz a imagem sabe-se enquanto produtor da imagem, percebendo-se em sua vontade – que vai além da necessidade – e em sua capacidade de criação, para além das determinações naturais. A ferramenta, mesmo quando criada, muitas vezes encontra um ponto de retorno para as funções básicas, como no caso em que um alicate seria uma simples intensificação da capacidade de pinça dos dedos

polegares e opositores dos seres humanos. No caso da imagem, esse elemento de vinculação biológica não está posto, em consequência, de tão forte determinação.

A **terceira** propriedade seria aquela da “incompletude ontológica da semelhança”, o que significaria dizer que se trata de uma “superfície como condição básica” (PV, p. 183) para a realização da ação. Reconhecendo o caráter de duplicidade e identificando a impossibilidade de um reenvio ao “original”, a imagem é produzida sobre uma superfície como um elemento de reprodução. O *homo pictor*, segundo Hans Jonas, reconheceria que “a semelhança não é completa”, donde decorreria esse caráter de incompletude ontológica (LOPES, 2017, p. 183).

É precisamente em decorrência desse reconhecimento de incompletude ontológica que se obtém a percepção sobre a **quarta** propriedade: a idealização. Por não produzir um original, sendo então uma re-presentação, a imagem é fruto de uma seleção, de uma decisão e de uma série de contingências que constam também com pontos lacunares, como a omissão. O que soaria negativo, no caso da imagem, contudo, aparece como um traço positivo, pois mesmo os aspectos lacunares demonstram uma manifestação da liberdade. Como afirma Hans Jonas, “omissão pressupõe escolha”, de tal forma que “positivamente, portanto, a incompletude da semelhança da imagem significa a escolha de traços ‘representativos’, ou ‘característicos’, ou ‘importantes’ do objeto, isto é, de sua aparência para o sentido a que a imagem se dirige” (PV, p. 184). Essa disposição de escolha, seleção e decisão sobre o que compõe a imagem, com base em uma intencionalidade e com base nas limitações da própria superfície que impõe uma incompletude ontológica, é o que permite perceber um traço de idealização, entendida por Hans Jonas como os primeiros esboços de formação de um pensamento mais sistemático e propriamente humano.

A decorrência da idealização é a percepção de que esta serve ao propósito de operar precisamente em razão da incompletude ontológica que está presente na imagem. Por essa razão, a **quinta** propriedade, da não literalidade, não deixa de resguardar uma grande proximidade com o caráter positivo dessa incompletude ontológica. Uma vez que a semelhança não se apresenta como um novo original ou como um reenvio ao original, então a imagem pode reconhecer-se, por sua produção enquanto idealização, como uma não literalidade. Para Hans Jonas, “à ‘diferença na semelhança’, baseada na omissão e na seleção, acrescenta-se a alteração dos próprios traços selecionados como um recurso para aumentar a

semelhança simbólica” (PV, p. 185), o que significa dizer que a não literalidade, possibilitada pelas condições de realização da imagem e pela liberdade, aparece como a possibilidade de produção de unidade da própria imagem/representação em oposição a qualquer imposição de reenvio a um ou outro objeto. Conforme aponta Hans Jonas, “a representação, que processa o que está ausente, é, em verdade, uma dimensão conceitual de seu próprio na qual todos os graus de semelhança visual podem ocorrer em uma maneira representacional” (MM, p. 80).

A **sexta** propriedade seria definida pelos termos de que o “objeto da representação imagética é a forma visual”, uma espécie de movimento autorreferencial em que aquilo que torna possível a produção da imagem, ou seja, o sentido da visão, é então posto como elemento central da constituição da própria imagem, de tal modo que, afirma Hans Jonas, “o sentido da visão garante a máxima liberdade de representação, não só através da riqueza dos dados disponíveis à seleção, mas também do número das variáveis que permitem a identificação” (PV, p. 186). Essa propriedade, que poderia ser entendida como “visualidade e generalidade da imagem” (LOPES, 2017, p. 356), indica não só a variabilidade na qual os objetos podem ser representados, mas as nuances e multiplicidades de elementos presentes no próprio ato de representar, como é o caso das cores, formas, superfícies escolhidas etc. A singularidade da visão em relação aos outros sentidos é o que permite essa singularidade da imagem enquanto uma produção de diferenciação e identificação.

A **sétima** propriedade diz respeito ao caráter estático da imagem que traz consigo uma questão aparentemente paradoxal: “a imagem é inativa e em repouso”, afirma Hans Jonas, “mas pode representar movimento e ação” (PV, p. 186). Essa representação da ação e do movimento pela via de uma interrupção do aspecto dinâmico é um dos elementos essenciais da relação entre imagem, idealização e pensamento, sobretudo quando se considera o pensamento abstrato caracteristicamente reflexivo em que os objetos têm de ser retirados de sua condição de devir para serem tomados em sua permanência. Segundo Wendell Lopes: “o que é representado sob o modo de imagem é, na imagem, tirado do comércio causal das coisas e transposto para a existência não dinâmica que é a existência da imagem propriamente” (LOPES, 2017, p. 358). A interrupção do devir pela força estática da imagem é a exemplificação do caráter de transcendência presente na produção de imagens. Para Hans Jonas:

A imagem é sinal não dos movimentos do pintor, mas sim do objeto representado e da intenção a ele dirigida. Na imagem o nexos causal foi cortado. Ela está livre para representar qualquer situação causal, inclusive a de quem pintou a imagem: mesmo então ela não representa a causalidade do seu próprio vir-a-ser (PV, p. 187).

É com base nesse caráter de interrupção do devir e na pontuação estática de uma relação entre o que é representado, a representação e as condições de possibilidade de tal representação, que Hans Jonas apresenta a **última** propriedade da imagem: “a diferença entre imagem e suporte da imagem, com a autonegação da última na primeira, é completada pela diferença entre imagem e objeto reproduzido” (PV, p. 187-188), isto é, forma-se uma articulação tríplice que revela o elemento de idealidade da imagem. Isso significa dizer que a imagem é diferente de seu suporte físico ou, melhor dizendo, a imagem diferencia-se de seu suporte físico da mesma maneira que a imagem diferencia-se de seu representado. A não-identificação entre a imagem e o seu suporte físico tem sua historicidade na arte e na compreensão das funções simbólicas. Quanto à relação entre a imagem e o representado, esta apresenta uma série de consequências mais frutíferas que revelam o caráter de idealidade da imagem, ou seja, a possibilidade de perpetuar-se para além das vinculações com um ou outro objeto determinado. Como pondera Hans Jonas, “não apenas um objeto pode ser representado em um número indefinido de imagens, e sim, mais tipicamente ainda, uma imagem pode representar um número indefinido de objetos” (PV, p. 188).

Da mesma forma com que a imagem não é determinada a representar um objeto específico, ela também pode servir como manifestação de uma idealidade, ou seja, de uma concepção geral, assim que “o desenho de um organismo específico representa todos os indivíduos dessa espécie” (LOPES, 2017, p. 360). Uma vez que a imagem é realizada por meio da forma, tal imagem é, assim assume Hans Jonas, “essencialmente geral”, de modo que “na imagem a generalidade torna-se sensível, inserida entre a individualidade da coisa-imagem e das coisas reproduzidas” (PV, p. 168).

As propriedades da imagem permitem perceber quais as peculiaridades que fazem com que este fenômeno permita uma percepção sobre a essencialidade antropológica almejada por Hans Jonas. Isso porque a imagem apresenta a diferenciação central entre o homem e o âmbito da animalidade. A intencionalidade



que está presente na imagem, tanto na percepção da imagem quanto na sua produção, revela a compreensão central de que se trata de uma duplicidade lacunar em que o objeto, o suporte físico da imagem e a imagem ela mesma não se confundem. De modo contrário, é precisamente a percepção dessa separação que evidencia tanto a semelhança como uma incompletude ontológica quanto a uma intenção que permite ao *homo pictor* pôr-se a par, reflexivamente, da idealidade envolvida na imagem. Esse é um elemento essencialmente humano e que, Hans Jonas afirma, não pode ser encontrado em outros animais:

O princípio envolvido aqui da parte do sujeito é a separação intencional entre forma e matéria. Aqui, temos uma situação especificamente humana e a razão pela qual não esperamos que os animais produzam ou compreendam imagens. O animal está preocupado com o objeto presente. Se é suficientemente “parecido” com outro objeto, então é um objeto do mesmo tipo. Apenas a realidade conta e a realidade não sabe nada de representação. Por exemplo, o “sinal” que animais podem deixar para trás, o traço de seu odor, não é uma imagem do animal. Portanto, em nossa busca pelas condições do fazer-imagem, devemos ir além da habilidade meramente física de discernir semelhança para a habilidade não-material de separar *eidos* da realidade concreta ou entre forma e matéria (MM, p. 90-81).

A capacidade de separar forma e matéria como condição de possibilidade para a percepção e produção de imagens é uma característica essencial do homem que, no entanto, não deixa de encontrar seu traço de fundamento no próprio fenômeno da vida analisado por Hans Jonas. Sua teoria da imagem, que rendeu uma série de considerações críticas e tem sido utilizada muito além das determinações da biologia filosófica<sup>34</sup>, é sumamente importante porque não apenas

---

<sup>34</sup> Em uma interessante análise sobre os efeitos e influências legados pela teoria da imagem jonasiana, Roberto Rubio apresenta de que maneira tal teoria foi recepcionada pela “ciência da imagem” (*Bildwissenschaft*), estudo que se dedica aos meandros da questão referente à imagem, e de que maneira tal recepção promoveu mudanças nos rumos tomados até então. Dentre as influências deixadas pelo filósofo da vida, Rubio destaca que “um elemento da filosofia de Jonas que produziu especial interesse entre os filósofos da imagem é sua tese sobre a primazia da faculdade de imagem no que diz respeito à capacidade lógico-linguística enquanto determinação fundamental do humano” (RUBIO, 2014, p. 76). É de se considerar que o esforço de Hans Jonas para apontar um elemento essencialmente constituinte do antropológico enquanto um traço de diferenciação perante o âmbito da animalidade, como é o caso da imagem, tenha de ser confrontado com outros elementos que pretensamente ocupariam esse lugar, como ocorre com o postulado da primazia da linguagem. Ao fim, a diferença antropológica de Hans Jonas vai muito além de suas críticas à tradição do pensamento ocidental e das delimitações da biologia filosófica, como demonstra esse interesse da “ciência da imagem” por suas considerações filosóficas. Contudo, há que se ponderar que, desconstituído de seu projeto e de seu contexto filosófico, o argumento de Hans Jonas sobre a imagem pode perder muito de sua força, pois sem a compreensão do fenômeno da vida como um constante embate entre liberdade e necessidade, interioridade e exterioridade, matéria e forma, o

demonstra a diferença ontológica que assumiu um papel central no projeto filosófico de Hans Jonas, mas também porque se trata de uma forma de demonstrar o pertencimento – e não a exclusão! – do homem ao mundo da vida.

Em decorrência, a produção de imagens, entendida como um ato de liberdade em contraposição à necessidade imposta pela materialidade e pela exterioridade, é também uma afirmação do fenômeno da vida, pois o que torna possível tal produção de imagens seria uma característica essencial que está dada, enquanto potência, em toda vida, ou seja, o âmbito espiritual que divide seu espaço com o âmbito material. A evolução percebida com o *homo pictor*, afirma Eric Pommier, permitiu a Hans Jonas restituir o privilégio do espírito sobre a vida, apontando, com isso, a diferença relacional existente entre matéria e espírito. Esse traço, afirma o comentador, tem repercussões no âmbito antropológico:

Seja como for, e sem prejudicar a evolução do posterior sistema jonasiano, chegamos ao ponto em que a humanidade aparece na vida. Enquanto nova mediação entre o organismo e o mundo, a imagem constitui um novo avanço da vida, em conformidade com a lógica mesma de sua evolução, já que esta corre sempre mais riscos. O homem tem o poder de acessar o mundo pelo modo simbólico e distanciado da imagem. Esta distância oferecida pela imagem concede novas possibilidades de vida – técnicas, científicas, estéticas – ao sujeito que as têm sob controle. Mas elas são também necessidades (POMMIER, 2013, p. 83).

O poder de acessar o mundo de modo simbólico não deixa de incluir a imagem que o homem faz de si mesmo, razão pela qual o *homo pictor* já apresenta um traço de reflexividade que é central na compreensão da antropologia jonasiana. Ao ser capaz de constituir imagens, podendo com isso abrir-se às novas possibilidades da técnica, da estética e da ciência, o homem não deixa de constituir uma imagem de si mesmo. Essa imagem que o homem faz de si, como todas as outras imagens, traz consigo o caráter central do fazer-imagem identificado por Hans Jonas, ou seja, a compreensão de que aquilo que é representado não corresponde ao próprio objeto, mas corresponde a uma ideia do objeto e, portanto, é também esta imagem-de-si padecente de um elemento de incompletude ontológica. A mediação que dispõe a imagem é o ponto de virada para a *reflexão*:

---

conceito de imagem pode vir a ser tomado sob uma perspectiva bastante simplista e meramente ilustrativa, o que não corresponderia às intenções de Hans Jonas.

Na representação exterior, a imagem, além disto, tornou-se mediata, posse comum de todos os que a contemplam. É uma objetivação da percepção individual, comparável à que se realiza na descrição verbal. Como esta, ela serve à comunicação, mas ao mesmo tempo favorece a própria percepção, ou o saber. Pois no esforço de reproduzir parte por parte o que no aparecer é simultâneo, a visão, do mesmo modo que no processo de descrever, é forçada a separar e relacionar o que antes encontrava-se unido. O artista vê mais do que o não-artista – não por ter uma visão melhor, mas sim porque faz a obra do artista, isto é, porque refaz as coisas que vê: e o que alguém vê, isto ele conhece e conheceu. Como recriador das coisas “em sua imagem”, o *homo pictor* submete-se à medida da verdade (PV, p. 194).

O submeter-se à medida da verdade implica uma relação com a abstração e com a objetividade que estão presentes no próprio fazer-imagem, pois o distanciamento entre forma e matéria e a condição de produção de uma semelhança que padece de uma incompletude ontológica favorece o aparecimento da abstração e da objetividade, na medida em que favorece o aparecimento da razão e do pensamento reflexivo. Essa característica, chamada por Hans Jonas de “transanimal”, no sentido que transcende ao âmbito do animal para pontuar um âmbito antropológico, não deixa de trazer consigo tanto as vantagens quanto os perigos próprios da vida e da relação entre liberdade e risco. Conforme já exposto, quanto maior a liberdade, maior o risco decorrente das ações propiciadas por essa liberdade. A vida é um fazer e a liberdade é o motor central desse fazer. Entretanto, o fazer da vida implica sempre um risco, pois o transcender da necessidade é também um pôr-se livre das relações que mantêm a própria condição da vida.

No caso da imagem e, mais especificamente, no caso da imagem que o homem faz de si mesmo, aí também se encontram presentes tanto a liberdade quanto o risco dela decorrente. Hans Jonas trata dessa questão em um capítulo de *The phenomenon of life* intitulado *Transição: Da filosofia do organismo à filosofia do ser humano*, um capítulo que, por mais curto que possa ser em comparação com os demais, apresenta uma série de consequências e aberturas para novas questões, vindo a representar uma espécie de passagem da ontologia do organismo para os aspectos antropológicos dela derivados. Partindo do que fora postulado sobre os traços antropológicamente essenciais com base na análise do conceito de imagem, Hans Jonas afirma que “a separação entre o *eidós* e a *realidade*, com que confrontaram-nos os fenômenos da ‘imagem’ e da ‘verdade’, representa a transição para uma nova elevação crítica do caráter mediato na relação do organismo com o mundo ambiente” (PV, p. 206). A transição é o que permite a Hans Jonas responder à questão “o que é o homem?” sem com isso ter de abdicar de suas postulações e

análises acerca do fenômeno da vida. Mais do que isso, é o que permite a Hans Jonas manter sua reflexão dentro de um âmbito que percebe a diferença antropológica como uma fragilidade instável e não como uma conceituação estável, como propunha a tradição filosófica ocidental. A imagem que permite a percepção sobre a intencionalidade eidética é formativa neste sentido:

Surge o ser humano em seu pleno sentido, quando ele, que desenhou o touro e o próprio caçador, volta-se para ter sob sua mira a imagem não-representável de sua própria conduta e estado de alma. Superando a distância deste olhar de admiração, de busca e de comparação, ele se constitui o novo ser chamado “Eu”. De todas é esta a ousadia maior da mediatez e objetivação. Empregamos a palavra “imagem” deliberadamente. O ser humano configura, experimenta e julga seu próprio ser interior e seu agir exterior segundo uma imagem daquilo que convém ao ser humano. Querendo ou não, ele “vive” a ideia de ser humano: em concordância ou conflito, em submissão ou rebeldia, no reconhecimento ou na negação, com boa ou com má consciência. A imagem do ser humano jamais o abandona, por mais que algumas vezes ele volte a desejar a felicidade da condição animal (PV, p. 208).

É preciso notar que a imagem do homem tomada essencialmente como constituinte do âmbito antropológico, não é assumida por Hans Jonas como uma simples conquista ou uma determinação indubitável da verdade. Trata-se, ao contrário, de uma condição periclitante, uma ousadia que se torna um fardo ao mesmo tempo em que é signo de liberdade. Basta ver os termos opostos e, simultaneamente, relacionais com que o filósofo trata o “viver” de sua imagem imposto ao homem: concordância ou conflito, submissão ou rebeldia, reconhecimento ou negação. Este ponto, que prepara o terreno para a abordagem ética que Hans Jonas desenvolverá posteriormente, também traz consigo um elemento de reflexão antropológica, pois esta contínua contradição – presente no fenômeno da vida – acompanha o homem na obrigação de sustentação e permanente composição de sua própria imagem.

Há aqui um elemento claramente “existencial” na posição de Hans Jonas, um existencialismo que não aparta o homem do âmbito da vida, mas, ao contrário, o põe em absoluta relação com este âmbito. “A busca da essência do ser humano”, afirma ele, “tem que ser encaminhada através dos encontros do ser humano com o ser” (PV, p. 209), de tal forma que o ser aqui é compreendido como “vida”, portanto impondo à constituição da imagem do homem – o “Eu” – a necessidade de contínuo reenvio ao

ser/vida. Essa condição existencial apresentada ao homem pela constituição do fazer-imagem de si mesmo é um risco sempre presente, uma vez que:

no fosso que se abre neste confronto do eu consigo mesmo, e no exercício da relação que de uma ou de outra maneira sempre de novo tem que ser superada, encontram seu lugar as ascensões extremas e as depressões mais profundas da experiência humana. Os resultados de sua reflexão, que nisto não diferem dos dados dos sentidos externos, são apenas matéria-prima para a constante síntese e integração em uma imagem total (PV, p. 209).

Uma vez que a imagem é sempre composta por uma incompletude ontológica, a imagem que o homem faz de si mesmo não poderia deixar de compartilhar desse caráter lacunar. Por essa razão, como veremos melhor no próximo capítulo, a constituição de sua própria imagem é também a demanda pela manutenção dessa imagem, de modo que o estado antropológico é marcado por uma instabilidade constituinte, porém uma instabilidade que também torna manifesta a liberdade inerente ao homem de relacionar-se – de pôr-se em relação – com o fenômeno da vida. Esse ponto é muito importante para o projeto de Hans Jonas, uma vez que aqui se encontra prefigurada a ideia de que a perda da possibilidade de reenvio a essa relação do homem com o fenômeno da vida seria, por conseguinte, a perda da possibilidade de reformulação e de re-viver a imagem do homem. Em suma, seria essa a própria perda do homem em sua essencialidade.

O problema da perda da essencialidade caracteristicamente antropológica se agrava, como se demonstrará, com a análise da técnica moderna e com a relação desta com a ética da responsabilidade. Sem ter que avançar para este ponto, no entanto, é possível ver de que modo Hans Jonas vincula a questão da autenticidade/propriedade do ser humano com a disposição engendrada pela imagem e pelo traço reflexivo da idealidade que aí se apresenta de forma evidente. A vinculação entre antropologia e ética será dada, então, por força da relação que é dimensionada com base na autoimagem que o homem constitui para si, de tal modo que um conceito, tal como aquele de dignidade, pode permitir ver os contornos pragmáticos e concretos da extensão problemática iniciada com a autenticidade e com a imagem.

### 2.3.3 Dignidade: sobre fins e valor

A questão pertinente à dignidade é desenvolvida por Hans Jonas em uma passagem da estrita análise do fenômeno da vida e como esta ocorre, sobretudo, em *The phenomenon of life*, e a análise pertinente aos efeitos da técnica e à necessidade de reformulação de uma base ética. Esta passagem, no entanto, não pode deixar de levar em conta a própria revisão crítica desempenhada com relação à diferença antropológica. Se a autenticidade e a imagem são conceitos que recebem seu valor filosófico e significativo na própria avaliação antropológica, assim também a dignidade é tomada como um tema relevante em função dessa mesma avaliação. Em suma, só é possível falar em dignidade quando se considera que esta é voltada e direcionada para o homem em um estado *reflexivo* – o homem que pensa e produz imagens sobre si mesmo – e em um estado *relativo*, no sentido de uma disposição relacional do homem com a natureza e com o fenômeno da vida.

Hans Jonas, em *The phenomenon of life*, indica que a filosofia existencialista – com seu “gnosticismo moderno” – produziu uma separação abissal entre o homem e a natureza, afirmando que essa separação chegou ao ponto em que “nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade” (PV, p. 250). Ao usar o termo “dignidade” [*dignity*], o filósofo aponta que a filosofia existencialista teria afastado toda possibilidade de resguardar esse valor conceitual para a natureza. Porém, deve-se pontuar, essa “dignidade da natureza” é dependente, na reflexão que Hans Jonas faz sobre o existencialismo, de uma dimensão antropológica, ou seja, a dignidade retirada da natureza teria sido apropriada pelo homem e para o homem em sua própria relação com a natureza. Isso fica claro na sequência da reflexão indicada pelo filósofo:

O olhar sobre o que está aí, sobre a natureza como ela é em si, sobre o ente, foi chamado pelos antigos de *theoria*, contemplação. Mas se é conservado à contemplação apenas o existente irrelevante, ela perde a dignidade que um dia possuiu – como a perde também o presente no que mantém para o contemplador pela presença de seus objetos. A *theoria* possuía esta dignidade por causa de seu pressuposto platônico – porque nas formas das coisas apreendia objetos eternos, uma transcendência do ser imutável entrevista através da transparência do vir-a-ser. O ser imutável é presente perpétuo, e dele a contemplação pode participar na breve duração do presente temporal (PV, p. 251).

A dignidade, apreende-se por este trecho, está relacionada com a ideia de manutenção viva de uma contemplação. Uma contemplação que, Hans Jonas deixa claro ao longo do desenvolvimento de sua análise filosófica, deve manter a possibilidade de reenvio ao fenômeno da vida, de tal modo que a perda da dignidade significaria, por conseguinte, a aniquilação de tal reenvio. Uma vez que a contemplação (*theoria*) sobre o fenômeno da vida se dá por uma primazia da autoevidência fornecida pelo corpo e pela própria existência humana, pode-se depreender disso que a perda de possibilidade de reflexão sobre o homem enquanto homem seria, por decorrência, também a perda da reflexão sobre o fenômeno da vida, o que acarretaria a perda da dignidade.

Para Hans Jonas, conforme indicado, um conceito de dignidade não poderia deixar de dispor de um traço reflexivo, de tal maneira que essa reflexão deve sempre re-conduzir o homem à sua essencialidade, para que tal recondução permita a abertura para a essencialidade do próprio fenômeno da vida. A perda da dignidade no que diz respeito ao âmbito antropológico é, por conseguinte, também a perda da dignidade com relação à natureza – na medida em que a perda da dignidade humana ocorre como desligamento do homem em relação à natureza, ou seja, um erro avaliativo sobre o seu próprio lugar no âmbito da vida: “nosso estudo leva-nos mais uma vez de volta ao dualismo entre ser humano e *physis*, como fundo metafísico da situação niilista” (PV, p. 251) – um dualismo que se revela, no gnosticismo como hostilidade e no existencialismo como indiferença (baseada na ideia de neutralidade natural, ou seja, de anulação de fins e valores). Isso, não porque a natureza possua uma dignidade intrínseca e independente, uma vez que “dignidade” é um elemento claramente valorativo, mas porque a relação do homem com a natureza e, portanto, consigo próprio, guarda como um elemento essencial precisamente essa dignidade que é uma abertura contemplativa. Se a tradição do conceito de dignidade sempre esteve fechada no âmbito intra-humano, também aqui esse elemento tradicional da ética é religado a uma ontologia, na medida em que Jonas o compreende em articulação com o âmbito extra-humano da vida como um todo.

Se o *homo faber* e o *homo pictor* são composições elementares do *homo sapiens* e, assim, apresentam elementos fundamentais da essencialidade antropológica, também haveria que se considerar, para além das ferramentas e das imagens, o elemento de finitude que se encontra presente na concepção jonasiana

de ser humano. Uma finitude que é percebida *reflexivamente* pelo *homo sapiens*. A consciência sobre a própria morte é um traço antropológico central no pensamento de Hans Jonas, este, manifesto pela ideia de “túmulo” como representação do problema da morte. Como aponta o filósofo, “entre todos os seres, o homem é o único que sabe que deve morrer e, ao considerar *o após* e *o lá*, ele também considera *o agora* e *o aqui* de sua existência – isto é, ele reflete sobre si mesmo” (MM, p. 83). Ao perguntar sobre si mesmo de forma reflexiva, uma nova forma de posicionar-se perante o mundo se apresenta, uma forma que, para Hans Jonas, vai “além da ferramenta e da imagem” (MM, p. 84). O túmulo, ou seja, a representação fenomênica da consciência do homem sobre sua própria finitude, revela então um ponto essencial para a questão da dignidade em chave antropológica:

Não é apenas a relação do homem com o mundo que é indireta, mas também sua relação consigo mesmo. Ele chega ao seu próprio ser por via do desvio da ideia sobre isso. Sabendo de sua mortalidade, ele deve viver enquanto um ser humano com uma autoimagem que não é de nenhuma forma auto-evidente, mas que é o resultado hesitante do questionamento e da especulação. Essa especulação necessariamente se expande do ego individual para o todo da existência, no qual o ego encontra-se situado. Portanto, a metafísica surge do túmulo. Mas também aquela comemoração do passado que chamamos história, como o culto dos ancestrais torna claro. Preservar a ligação com nossos ancestrais funde o “agora” transitório da existência singular com a continuidade de sucessão de gerações, e a memória do temporal torna-se apenas tanto suprapessoal quanto a comemoração do eterno. Em ambos os aspectos o si-mesmo (*self*) atinge a distância de si mesmo, assim descobrindo a si mesmo – com o último sacrifício da imediatidade – pela primeira vez (MM, p. 84).

Há que se considerar, neste trecho, dois pontos importantes manifestados por Hans Jonas: em primeiro lugar, evidencia-se a relação reflexiva do ser humano com o mundo e consigo mesmo, uma relação que faz com que a mediação (pela ferramenta, imagem ou tumba) apresente o distanciamento tomado não apenas para com o mundo, mas também do homem para consigo próprio, isto é, uma consequência da “especulação” – no sentido de um espelho –; em segundo lugar, o filósofo faz um movimento que demonstra a relação entre o particular (o ego) e o universal (o todo da existência), de tal maneira que a perda do particular significaria, como fica claro, também a perda de percepção, de relação e de reenvio ao universal.

Esses dois pontos estão intrinsecamente vinculados, uma vez que Hans Jonas já alerta para o fato de que essa mediação, que surge inicialmente como uma



importante demonstração da liberdade, pode vir a se transformar, por sua força de transcendência, em uma característica perigosa. Distanciado do mundo e de si mesmo, o homem pode assumir, sobretudo na relação mediada pela ferramenta, uma posição que levaria à perda da imagem e à perda de uma característica essencial, isto é, a sua disposição singular com a percepção de sua finitude. Hans Jonas alerta, já nos últimos momentos de *The phenomenon of life*, sobre esse caráter essencialmente singular e perigoso da liberdade e da transcendência, que se tornam presentes com o surgimento do homem:

Com o aparecimento do ser humano, a transcendência desperta para si mesma, passando com a respiração suspensa a acompanhar o agir humano, esperando e torcendo, com alegria e tristeza, com satisfação e decepção – e, como eu gostaria de acreditar, fazendo-se a ele sensível, sem, no entanto, interferir no dinamismo do cenário do mundo. Pois não poderia ocorrer que pelo reflexo de seu estado, a tremular com o balanço oscilante do agir humano, o transcendente lance luzes e sombras sobre a paisagem do ser humano? (PV, p. 257).

A dignidade é, portanto, uma espécie de limite em que a imagem que o ser humano constitui de si mesmo é posta à prova, isso porque essa “imagem de si” não deixa de ter uma relação com a “imagem do mundo”, no sentido de que o particular (o ser humano) tem que inserir e reenviar-se para o fenômeno no qual está inscrito, ou seja, no fenômeno da vida. A perda da dignidade seria, portanto, não apenas da imagem do homem, mas a perda da inserção dele como parte integrante do fenômeno da vida, um particular que perigosamente tem a capacidade de inviabilizar e pôr em perigo o próprio universal. Isto porque,

seres humanos sem responsabilidade ética, que é o que define dignidade ou a autenticidade humana no sentido jonasiano, já não estariam em condições morais de exercer nenhum *direito* reivindicatório pela sua deteriorada e alterada condição, seja genética e/ou ambiental. Segundo Jonas, essa situação seria precisamente a ruína para a ética, pois o fato de que os seres humanos futuros não tenham consciência da sua dignidade e, portanto, não sejam capazes de fazer acusação alguma ao passado, seria a máxima reprovação para a humanidade atual. Por isso mesmo, Jonas conclui que o primeiro imperativo de que haja uma humanidade não pode se deduzir de um direito, mas que se deduz do *dever*, mesmo que se tenha diante de si a ideia de ser humano. Estamos obrigados a manter viva a possibilidade da *obrigação* mesma no futuro, a possibilidade de que os seres humanos futuros sejam capazes de responsabilidade (URZÚA, 2015, p. 319).

Ter dignidade, significa então, estar inserido no âmbito da vida e agir de forma responsável e autêntica, com consciência da própria finitude (como indivíduo e, sobretudo, como espécie, diante dos riscos eminentes do novo cenário tecnológico). Dignidade está vinculada, portanto, com o ser que tem a possibilidade de morrer, de não ser, e este ser é a vida. Portanto, o constitutivo da dignidade é a sua vulnerabilidade. A responsabilidade jonasiana é uma categoria ética de classificação ontológica que expressa, por sua vez, um dever e um sentimento de cuidado diante da vulnerabilidade do *ser de algo* que por essência é (a vida) e está em função da liberdade e da vontade humana, entendidas como as capacidades ontológicas de o ser humano estar aberto às suas possibilidades. Tais capacidades se materializam no mundo por meio do *poder causal* da ação, que encontra dentro de sua esfera de domínio um objeto que nos chama e nos obriga a guardar-lhe respeito (*Erfurcht*) por sua vulnerabilidade essencial e que, portanto, percebemos na sua dignidade ou valor intrínseco. Um objeto vulnerável e valioso em si nos obriga, em primeiro lugar, a *fazer algo* ou *evitar fazer algo* para garantir a sua conservação, já que, dada a sua precariedade, temos temor (*Furcht*) de perdê-lo; e, em segundo lugar, nos obriga a tomar conta das consequências que tem nosso modo de agir prejudicial para com ele (URZÚA, 2015, p. 338-339). Cabe assinalar que só se tem medo de perder algo que se estima em seu valor, portanto, que se respeita; isto é, aquilo que tem dignidade, que merece honra, conforme sugere a etimologia latina da própria palavra *dignitatis*.

O conhecimento da vulnerabilidade e o cuidado com ela desempenham um papel importante tanto em limitar os excessos da liberdade como em realçar a responsabilidade, cujo “cerne [coração] é a veneração pela imagem do homem, transformando-se em preocupação por sua vulnerabilidade” (BECCHI; TIBALDEO, 2018, p. 102). Se a liberdade do ser humano é um resultado *teleológico* do ser da vida e agora essa liberdade está em condições de pôr em risco esta mesma vida (extra-humana e humana), pois a biosfera toda está sob a ameaça do poder da técnica, então essa mesma liberdade humana está obrigada a responder ao chamado que lhe faz o ser. “Portanto, a autonegação do dever com o futuro seria a negação da dignidade atual dos seres humanos” (URZÚA, 2015, p. 321). Se o ser humano é capaz de reconhecer a finalidade intrínseca da vida como um *bem-em-si* e do qual ele é tributário, deve ser capaz de reconhecer seu dever para com ela. Assim, a resposta ética ao poder se transformará em responsabilidade pela

vulnerabilidade da vida na terra, em primeiro lugar, a vida humana; porém, cuja dignidade não se entende sem o respeito à dignidade do restante da vida.

Considera Jonas que um fundamento subjetivista (ou intersubjetivo) da ética, ou seja, antropocêntrico, não é suficiente para obrigar para com a natureza com igual força, porque não garante o pressuposto de toda comunidade moral no futuro: a existência de seres humanos responsáveis em um lugar digno de ser habitado (URZÚA, 2015, p. 332).

As questões éticas que se apresentam como que saindo do projeto ontológico e fenomenológico jonasiano não poderão deixar de levar em conta sempre esse caráter de *dignidade*, de tal modo que é bastante evidente – como se demonstrará no avançar do presente trabalho – que Hans Jonas preocupa-se em confrontar a questão da técnica moderna com as possibilidades de modificação e substituição do corpo humano e, por conseguinte, da vida humana. Reflexões sobre os limites da aplicação da técnica medicinal nos casos de eutanásia<sup>35</sup>, de intervenção do corpo humano e de suspensão da morte são exemplos caros de uma extensão do conceito de dignidade enquanto um limiar que, quando ultrapassado, acarreta a perda da *imagem do ser humano* que o caracterizava essencialmente pela via de sua finitude. Para Jonas, portanto, “a responsabilidade está clamada a velar pela dignidade humana (a imagem do ser humano que se quer perpetuar) e pela existência da humanidade futura, isto é, a liberdade, âmbitos ameaçados pelo poder tecnológico planetário” (URZÚA, 2015, p. 319).

Dignidade pode ser considerada, assim, como um conceito que guarda íntima relação com autenticidade e imagem, sendo que estes são instrumentos conceituais que se complementam de forma dialética com o intuito de melhor explicitarem o que significa a “diferença antropológica” proposta por Hans Jonas com base em seu projeto filosófico de análise da fenomenologia da vida.

A partir das referências sobre os três elementos centrais da antropologia de Jonas vistos até aqui, chegamos a pergunta a respeito das ameaças da técnica a ideia de homem e de como é éticas anos e anos se apresenta como tentativa de enfrentamento dessa questão.

---

<sup>35</sup> Uma análise pormenorizada sobre as reflexões de Jonas acerca da eutanásia e da relação com a noção de *vida e morte* é apresentada por Paolo Becchi, cf. BECCHI, Paolo. *La vulnerabilità della vita: Contributi su Hans Jonas*. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2008.

### 3 DA ANTROPOLOGIA À ÉTICA: A AMEAÇA DA TÉCNICA À IMAGEM DE HOMEM

Se as primeiras considerações filosóficas de Hans Jonas sobre o fenômeno da vida marcam um percurso inicial que encontraria sua principal expressão no livro *The phenomenon of life*, então a continuidade desse projeto avança com reflexões sobre as determinações éticas e os problemas oferecidos pela técnica, de tal modo que *Das Prinzip Verantwortung* surge como o ponto culminante desta, que poderia ser considerada como uma terceira etapa de seu pensamento<sup>36</sup>. É pertinente recordar que, no *Epílogo* de *The phenomenon of life*, Hans Jonas indica a necessidade de uma abertura de considerações sobre a relação entre a natureza, o

---

<sup>36</sup> Os estudos sobre a obra de Hans Jonas costumam pontuar, contemporaneamente, a existência de pelo menos três “etapas” ou “fases” de seu pensamento, sendo que a primeira diz respeito à pesquisa desenvolvida com relação à gnose e, por decorrência, com relação ao niilismo – tanto antigo quanto moderno; a segunda comporta a reflexão sobre o fenômeno e a ontologia da vida; e a terceira diz respeito à técnica moderna e à ética baseada no princípio responsabilidade. Inclusive, sua esposa, Lore Jonas, no prefácio escrito para o livro *Memórias* (M, p. 11), não só sugere essa divisão, como afirma que ela estaria articulada a uma questão temporal, já que a gnose representaria uma fase na qual o autor examina o *passado*; os estudos da vida estariam centrados numa preocupação com o *presente*; e os escritos sobre a ética da responsabilidade, com o *futuro*. Essa divisão traz a vantagem de lançar nova luz, sobretudo no tocante à primeira fase de seu pensamento, ou seja, traz novas considerações sobre a importância dos “estudos gnósticos” como um ponto importante para o todo de sua produção filosófica. Contudo, como alguns autores buscam indicar – Nathalie Frogneux, Roberto Tibaldeo, entre outros –, é importante atentar para o fato de que essa divisão é meramente ilustrativa e a inovação e a originalidade do pensamento de Hans Jonas se tornam mais evidentes quando se consideram os elementos que vão se constituindo ao longo de toda essa reflexão. Dito isto, é possível considerar uma questão pertinente com relação ao problema do fenômeno da vida: muito embora o estudo sobre o gnosticismo e, em decorrência, sobre o niilismo, tenha permitido a Hans Jonas avançar em alguns pontos específicos na sua crítica à técnica e à filosofia moderna com relação à ontologia da vida, parece evidente que, desde os primeiros momentos de seu aparecimento, o problema do fenômeno da vida se inscreve em uma maior proximidade com a questão da técnica e da ética tal como esta é desenvolvida a partir da década de 1970. Assim, quando Hans Jonas passa a refletir sobre o problema da vida, já engendra aí a crítica à técnica moderna e a necessidade de uma reformulação da ética com base no nosso filosofar sobre o fenômeno da vida. Desta forma, podemos pensar que, no *corpus* da obra de Hans Jonas há de fato três momentos distintos – que não deixam de estar interligados. Mas, quando consideramos a específica questão atinente ao fenômeno da vida, encaramos duas etapas pontuais: aquela da ontologia expressa no *The phenomenon of life* e aquela da técnica/ética expressa em *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Ademais, Hans Jonas, em suas *Memórias*, reconhece que foi seu trabalho sobre o fenômeno da vida aquele que, pela primeira vez, lhe rendeu o reconhecimento de seus colegas filósofos, de tal modo que, após uma conferência proferida sobre suas novas postulações acerca do problema da vida, recebeu de Leo Strauss um elogio: “isto é o mais filosófico que você disse até agora, e por certo”, acrescentou, “era tão denso e concentrado que nem eu mesmo pude acompanhar tudo. Fica evidente que deve seguir trabalhando nesta linha” (ME, 2005, p. 339-340).

pensamento moderno e a ética. O pensamento moderno será então especificamente focado na questão da técnica moderna; a ética será aquilo que realmente se oferecia como uma demanda e um chamado; e a natureza (a vida) se apresentará como o ponto de onde deveria partir essa nova análise. Neste sentido, Hans Jonas afirma que:

só uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ser de importância no universo das coisas. Ela terá esta importância se o ser humano a tiver; e se ele a tem, nós teremos que aprendê-lo a partir de uma interpretação da realidade como um todo, ou pelo menos a partir de uma interpretação da vida como um todo. Mas mesmo sem que seja feita uma exigência extra-humana para o comportamento humano, permanece de pé o fato de que uma ética que não mais se baseie sobre a autoridade divina tem que fundamentar-se em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas do relativismo. Portanto, enquanto a investigação ontológica extra-humana puder levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, ela não se terá afastado realmente da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível (PV, p. 272).

Uma vez que havia fundamentado a sua forma de análise do fenômeno da vida, propondo uma ontologia que se apresentava como uma ruptura com a tradição do pensamento ocidental, Hans Jonas se depara com uma demanda filosófica que parte do próprio problema evidenciado na crítica à Modernidade com relação ao fenômeno da vida. Em outras palavras, a crítica de Hans Jonas ao pensamento ocidental, e especialmente a crítica concernente ao pensamento filosófico moderno, indicou que havia um elemento central que ia muito além do mero âmbito teórico, ao avançar também para um nível prático que, ao fim, gerava uma ameaça real ao fenômeno da vida. Não se tratava mais de uma “ameaça teórica” que consistia em um “velamento teórico”, mas, antes, de uma ameaça factual e concreta.

A demanda de um retrabalho e de uma reconsideração ética em sentido fundamental, tal como se indicou nas últimas linhas de *The phenomenon of life*, não partia apenas de uma percepção teoricamente orientada, mas, sobretudo, de uma percepção da realidade efetiva e da concretude dos fatos: era preciso encontrar novos fundamentos para a ética a fim de que esta fosse capaz de dar conta da vulnerabilidade da vida e, com isso, fosse igualmente capaz de afastar a ameaça concreta que se delineava a partir da técnica moderna.

A percepção dessa ameaça, é importante frisar, não poderia ser sentida inicialmente senão por um âmbito antropológico, e isso por duas razões: a) como se

evidencia com o antropocentrismo moderno que formula as bases para a técnica moderna, é o homem quem constitui, de uma ou outra forma, o epicentro dessa ameaça; b) como ocorre na própria análise do fenômeno da vida, o ser humano recebe as manifestações do fenômeno a partir de uma reflexão sobre si mesmo, sobre sua constituição espiritual/corporal e sobre a sua imediatidade ontológica<sup>37</sup> ou seja, sobre o seu Ser, de tal modo que é o ser do humano que se dá conta que está ameaçado e, a partir desta percepção inicial, pode progredir na análise e notar que o ser ameaçado é, no fundo, o próprio Ser em geral, isto é, a própria vida que está sob perigo. Esse alerta para o perigo ocorre, na Modernidade, diante do avanço desmesurado dos poderes da técnica moderna, em sua magnitude e ambivalência, a qual passa a ser problematizada no pensamento do filósofo da vida a partir da década de 1970, sobretudo pela produção de uma série de ensaios<sup>38</sup> que, posteriormente, acabariam por formar o corpo central de sua obra mais conhecida, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, de 1979. Trata-se, como o próprio título indica, de pensar uma fundamentação ética para o problema de uma sociedade orientada pela determinação tecnológica.

---

<sup>37</sup> O que aqui se compreende por “imediatidade ontológica”, e que constará em diversos momentos do presente trabalho, diz respeito a uma posição importante da filosofia jonasiana com relação ao *status* e à condição própria do ser humano e, ao mesmo tempo, diz respeito a uma importante abertura metodológica que permite ao filósofo da biologia realizar todo seu percurso analítico com relação ao fenômeno da vida. Para Jonas, a percepção do homem sobre si mesmo, sobre sua própria existência e sobre sua própria condição de ser vivo é a abertura que permite avançar em considerações sobre o Ser e, portanto, sobre a Vida, não mais circunscrevendo todos os fenômenos ao antropocentrismo, como se verá, mas agora partindo dessa “imediatidade ontológica” para averiguar pormenorizadamente o Ser e não apenas o ser do homem, dado que o último é parte do que o primeiro é todo. Não se pode negar aqui, que tanto os traços ontológicos quanto marcadamente fenomenológicos do pensamento jonasiano, como restará demonstrado no presente trabalho, travam um constante embate com a herança filosófica recebida por Jonas, como também demarcam a necessidade de se estabelecer uma análise filosófica que não recaia em uma metafísica à maneira moderna, mas que permita o encaminhamento de uma “metafísica contemporânea”, mudança essa que já dispõe, de início, da facticidade e concretude do dado existente eminentemente evidente, ou seja, a própria “imediatidade ontológica”.

<sup>38</sup> Lilian Simone Godoy Fonseca em seu artigo *Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental?* (2012, p. 465-480) cita como exemplo os seguintes textos: *The Scientific and Technological Revolutions*, in: *Philosophy Today*, n. 15, 1971, . 79-101”; *Testimony Before Subcommittee on Health, United States Senate: Hearings on Health, Science, and Human Rights*, 9 nov. 1971; *The National Advisory Commission on Health Science and Society Resolution (...)*. v. 73, n.191-200, 1972, p. 119-123.; *Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics*, in: *Social Research*, n. 40, 1973, p. 31-54; *Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future*, in: *Social Research*, n. 43, 1976, p. 77-97; *Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest*, in: *The Hastings Center Report*, n. 6, 1976, p. 15-17; *The Right to Die*, in: *The Hastings Center Report*, n. 8, 1978, p. 31-36; e, por fim, *Toward a Philosophy of Technology*, in: *The Hastings Center Report*, n. 9, 1979, p. 34-43. Vários desses artigos foram escritos por meio de convite e, alguns deles, republicados em *Technik, Medizin und Ethik*.

A compreensão de que a técnica moderna transformou-se em uma ameaça dispõe, desde o início, de uma crítica e de uma revisão sobre o estatuto ético tal qual a filosofia ocidental o dimensionava. Uma vez que a ética moderna encontrava seus aparatos conceituais na filosofia de seu tempo, e que foi precisamente este pensamento que permitiu a formulação teórica da técnica moderna, então, por conseguinte, uma revisão crítica dos limites e fundamentos da técnica moderna passará, necessariamente, por uma revisão crítica dos limites e fundamentos da ética moderna. Este projeto partia eminentemente de um caráter prático e, desde sua concretude, propunha-se a voltar para o elemento teórico basilar, mas de tal maneira que não deixasse de levar em conta o caráter factual que impunha a revisão do agir humano na Modernidade.

A evidência dos efeitos do uso da técnica moderna era o ponto de partida tomado por Hans Jonas para delinear as primeiras reflexões sobre esse problema, de tal modo que deveria partir do reconhecimento de que “a técnica tornou-se uma forma de poder revestido de danos cumulativos e irreversíveis<sup>39</sup>” (TME, p. 15). Isso, contudo, não deveria caminhar para um ponto em que a técnica fosse contraposta ou refutada apenas por uma mera negatividade, isto é, “não se trata de uma visão pessimista ou simplória no sentido de uma mera satanização da técnica” (SANTOS, 2011, p. 24). Ao contrário, trata-se de compreender quais os elementos centrais que estão presentes na aplicação e na concepção teórica da técnica moderna que permitem o aparecimento de tal ameaça; porque é apenas a partir do reconhecimento destes elementos que se torna possível delinear um projeto ético que dê conta de fornecer um caminho para uma nova ética. Em outras palavras, a nova ética nascia de um diagnóstico que destacava as evidências das ameaças trazidas pela nova fase da tecnologia: para o filósofo, a história da técnica moderna começa com os avanços da mecânica, passa pela química, pela eletricidade, pela eletrônica e pela cibernética, alcançando seu ápice na biotecnologia. Esta última

---

<sup>39</sup> Os traços de irreversibilidade de grandeza global e cumulatividade do procedimento técnico são aquilo que, de um ponto de vista ético, faz a diferença com respeito às formas de agir anteriores. E poderíamos acrescentar que ter evidenciado esses próprios aspectos é o que imprime e distingue a impositação de responsabilidade jonasiana de outras reflexões do século XX sobre o mesmo tema. À luz das análises contidas em *The Phenomenon of Life*, que interpretavam a Modernidade como uma época caracterizada pelo excesso do fazer e que evidenciavam, assim, se autoalimentar na relação entre teoria e procedimento, não surpreende que Jonas, retome e amplie agora o mesmo discurso de destaque, em especial, a inadequação ética a enfrentar a questão da autorreprodução cumulativa do mutamento tecnológico do mundo.

traz consigo mudanças na essência da própria técnica<sup>40</sup>, no que diz respeito à sua relação com o objeto manipulável, a ponto de Jonas denominá-la de técnica biológica (TME, 171) em analogia a *techne*.

Uma nova forma de poder que bate à porta do reino da vida incluindo o homem entre os objetos da técnica, uma espécie de “artefato”, suscitando “questões éticas de um tipo totalmente novo para as quais nem a práxis anterior nem o pensamento precedente nos preparou” (TME, p. 171). O risco maior no emprego das biotecnologias futurísticas estaria, em particular, no prolongamento da vida, no controle de comportamento e na manipulação genética (PR, p. 57-61). Jonas recusa o prolongamento da vida “por não considerar a natalidade como propriedade essencial da condição humana, isto é, da abertura radical da humanidade aliada à natalidade” (LOPES, 2018, p. 72). Acerca do controle de comportamento, embora Jonas considere que levante “questões éticas menos profundas”, seu ponto de interrogação estaria no fato de possuir “uma relação direta com a concepção moral do homem” (PR, p. 59), sobretudo em virtude do “detrimento da autonomia” (PR, p. 60). No caso da manipulação genética, Jonas questiona se temos o direito de fazê-lo e se somos qualificados para esse papel criador (PR, p. 61). No entanto, Jonas revela o motivo de sua preocupação maior:

Existem recentemente, entretanto, tecnologias que têm *diretamente o homem* como seu objeto e que afetam o ser *das pessoas*. (...) Quando se trata de nosso próprio ser, nos é suficiente o sempre disponível conhecimento da *natureza* do homem, que nos diz o que é o *Bem* humano e, claro, o que *lhe* é contrário. Pensamos aqui principalmente em desenvolvimentos no campo da *biologia humana*, com as possibilidades práticas completamente novas que abrem para a medicina. As possibilidades que já são reais ou que pelo menos se nos acenam referem-se ao início e ao fim de nossa existência, ao nosso nascimento, à duração de nossa vida, e à nossa morte – e à nossa constituição genética. Elas

---

<sup>40</sup> Em quais sentidos se pode falar da técnica biológica em analogia e em sua diferença com o que normalmente se entende por técnica ou por “engenharia”? Jonas explica (TME, p. 171) que caso comparativo exemplar é o engenheiro mecânico, que constrói artefatos instrumentais complexos com finalidades bem definidas para o uso humano. A construção relevante e compositiva de um todo permanente e sistemático fica bem expressa aqui com “construir”. (...) O propósito final é sempre o uso desejado pelo usuário, isto é, para um suposto bem humano, seja isto inclusive a morte de alguns homens por outros homens. Até aqui, a técnica tinha a ver com materiais sem vida (mais usualmente, metais), a partir dos quais ela cria artefatos não humanos para o uso humano. A divisão era clara: o homem era o sujeito, a “natureza”, o objeto do domínio técnico (o que não excluía que o homem se tornasse de maneira não imediata o objeto de sua aplicação). O advento da técnica biológica, que, se estendendo de maneira não planejada ao “plano” das espécies vivas, e em princípio também ao plano da espécie humana, sinaliza um afastamento radical dessa clara divisão, e mesmo uma ruptura de importância potencialmente metafísica: o homem pode ser objeto direto de sua arquitetura [*Baukunst*], e da mesma forma, sua constituição física hereditária.



tocam assim em questões últimas relacionadas ao nosso ser homem: isto é, ao conceito do “*bonum humanum*”, ao sentido da vida e da morte, à dignidade da pessoa, à integridade da imagem de homem (em termos religiosos, da *imago Dei*) (FE, p. 34).

Assim, a trajetória teórica de Hans Jonas tem de ser aqui retomada, com atenção especial para o ponto central do presente trabalho, ou seja, a relação do homem – e da imagem do homem – tanto com o perigo da técnica, quanto com a necessidade de esboço de uma nova ética. Relativo à expressão a “imagem do homem”, “Jonas pensa menos no *indivíduo* e mais na espécie humana, o que dá ao seu pensamento antropológico um caráter de preocupação com a *essência* do homem futuro” (OLIVEIRA, 2018, p. 403). O próprio Jonas esclarece: “Mas quem é ‘ele’? Nem vocês nem eu: importam aqui o ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual”<sup>41</sup> (PR, p. 44). Vale ressaltar também, que Jonas sintetiza o específico humano com a expressão “a imagem do homem”, numa proposta antropológica que visa a compreender o específico humano na sua continuidade e descontinuidade com relação ao ser vivo, para, dessa maneira, enfrentar de forma crítico-reflexiva as problemáticas éticas ligadas com a ciência e com a técnica moderna. Se a técnica é uma ameaça para a vida em função do poder desmesurado e irrefletido do homem, também a ética deve ser uma solução para a vida, mas uma solução que, tal como a técnica, deve ser empreendida pelo próprio ser humano, sendo que o pano de fundo sempre presente na reflexão de Hans Jonas é, sem dúvida, a sua reflexão a respeito do fenômeno da vida. A ação ou, mais claramente, o agir humano, nunca pode apagar ou obscurecer esse pano de fundo; ao contrário, é porque atenta para o fenômeno da vida e para a inserção do ser humano no âmbito geral do Ser que é a vida, que se pode tanto desenvolver uma análise crítica sobre o perigo da técnica, quanto pretender desenvolver um

---

<sup>41</sup> Neste ponto, Jonas prossegue acrescentando uma consideração que mira a sua proposta ética no sentido político. “Isso exige imperativos do tipo novo. Se a esfera produtiva é penetrada no domínio do agir que conta, então, a moralidade deve penetrar na esfera produtiva da qual um tempo de manteve distante e deverá fazê-lo sob forma de política pública” SGANZERLA (2018, p. 93). A política pensada por Jonas tem na continuidade autêntica da vida humana e extra-humana o seu valor máximo. Trata-se de uma política do futuro em substituição à atual política imediatista. Ao retornar às antigas tradições, a proposta política de Jonas quer mostrar que a ação política é uma prática da ética e, nesse sentido, a realização humana não pode ocorrer independente dos ideais da coletividade e da própria natureza. Somente com uma política prudente, isto é, com a coragem de fazer as escolhas necessárias, mesmo que para tanto tenha que “impor limites”, é possível garantir o amanhã.

novo imperativo categórico para aquilo que Hans Jonas classificou no título de seu livro como uma *civilização tecnológica*.

Ao voltar-se para a questão da técnica como um ponto imprescindível para avançar sobre os elementos fundamentais de uma nova ética, Hans Jonas empreende um esforço analítico que já vinha sendo traçado desde suas considerações sobre o fenômeno da vida: realiza uma espécie de genealogia da técnica moderna e pré-moderna por meio de uma reconstituição da história do pensamento ocidental com referência a este tópico específico. Falar sobre a técnica moderna pressupõe, inicialmente, falar sobre a própria noção conceitual de “técnica”, uma noção que, seguindo os passos de Heidegger<sup>42</sup>, deve voltar para as origens do pensamento ocidental e deparar-se, então, com a posição assumida pelos gregos. Não é por outra razão que Hans Jonas, já no começo de *Das Prinzip Verantwortung* evoca o que chama de “o exemplo da Antiguidade”, indicando então que devemos começar “com uma antiga voz discursando sobre o poder e o fazer humanos”, pois, “em um sentido arquetípico” é este poder e fazer que fazem “soar, por assim dizer, uma nota tecnológica” (PR, p. 31).

O problema da técnica moderna, neste sentido, já se encontra engendrado no próprio conceito de técnica fornecido pela Antiguidade. Contudo, para que a tese de Hans Jonas sobre a ameaça e o perigo da técnica moderna faça sentido, é preciso produzir uma genealogia que, por sua vez, seja capaz de demonstrar como o conceito de técnica presente na Antiguidade guardava uma “potência de perigo” que será sensivelmente alterada e, em decorrência, efetivamente despertada na Modernidade.

A condição de possibilidade de tal genealogia é determinada não apenas pelo conceito de *techne*, tomado isoladamente, mas pela relação entre a técnica e a natureza, no sentido de que a técnica represente essa disposição ou capacidade humana do poder e do fazer em face da natureza. Ao evocar um trecho da *Antígona* de Sófocles, na qual se exaltam o engenho e o caráter industrioso do ser humano perante à força e ao enorme poder dos elementos naturais, Hans Jonas, no começo de sua análise da técnica na Antiguidade, ressalta claramente o que ali está posto:

---

<sup>42</sup> Aqui, mais uma vez, trata-se da apropriação de certa metodologia da *destruição* do pensamento ocidental empreendida por Heidegger e depois reavaliada e reutilizada por alguns de seus alunos, como bem demonstra Richard Wolin com relação a Hannah Arendt, Karl Löwith, Herbert Marcuse. Por certo, este é também o caso de Hans Jonas.

Essa angustiosa homenagem ao opressivo poder humano narra a sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza; ao mesmo tempo, narra o fato de que, com a faculdade autoadquirida do discurso, da reflexão e da sensibilidade social, ele constrói uma casa para sua própria existência humana – ou seja, o artefato da cidade (PR, p. 31-32).

O que está em questão não é tanto uma crítica à capacidade de organização social ou de civilização própria do ser humano. Hans Jonas aborda um *poder humano* que é violento e violentador cósmico no sentido de que a capacidade de agir em prol de sua sobrevivência é realizada nos “diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza”. A construção de artefatos e o desenvolvimento de saberes e poderes que ofereçam condições para a continuidade da vida só servem para atestar o fato de que “o homem é o criador de sua vida como vida humana” (PR, p. 32), o que significa que o homem não apenas se aparta da determinação imposta pela natureza, mas, ao separar-se – ou transcender, no sentido jonasiano – ele também tem que confrontar e opor-se à própria natureza em certo grau e em certo sentido. A técnica, aquilo que é tanto o poder (que causa irrupção violenta do homem com a ordem cósmica, PR, p. 31), quanto é a capacidade, o agir e um fazer, é disposta como o signo deste transcender e deste confrontar; um signo que, Hans Jonas deixa claro, está presente já na Antiguidade como uma vocação do ser humano na luta pela manutenção da sua vida. Sobre esta menção ao trecho de *Antígona* e sobre as questões referentes à relação entre técnica e natureza na Antiguidade, reflete Angela Michelis:

Neste admirável tributo ao poder humano, que vem a nós desde a Antiguidade, Jonas destaca, emerge claramente a possibilidade do engenho humano de voltar ou para o bem ou para o mal, de participar construtivamente com as próprias artes à vida da natureza e da sociedade, seguindo as leis, ou de empreender de forma audaz percursos desvairados que não conduzem a nenhuma pátria, mas ao desenraizamento sem ligações. O homem desde sempre buscou e construiu refúgios, casas abrigadas das forças da natureza, e gradualmente aprendeu a subjugar o ambiente às suas próprias necessidades, tornando-se o artífice de sua própria vida, exceto diante da morte, que se apresenta inexoravelmente como o último destino (MICHELIS, 2007, p. 124-126)

A técnica, portanto, surge de uma necessidade de proteção e de enfrentamento do ser humano contra os poderes da natureza. Por sua fragilidade e contando com um grau elevado de liberdade que o distancia qualitativamente dos

demais organismos, o homem vale-se da técnica como uma forma de permanecer no mundo da vida, ou seja, de sobreviver, o que, em seu esforço e sua apresentação de transcendência, não apresenta, inicialmente, nenhum traço de contrariedade com a própria ontologia da vida. É precisamente esta peculiaridade que é elogiada por Sófocles em sua peça e que é então recuperada por Hans Jonas para demonstrar que a técnica nasce como o fruto de uma necessidade que, já em seu nascimento, carrega em si a potencialidade de ultrapassar as próprias dimensões que tornaram possível seu aparecimento.

Vale ressaltar que, na última estrofe do trecho da *Antígona*, citada por Jonas, o ser humano é definido como aquele que “ora caminha em direção ao bem, ora ao mal” (PR, p. 31). O agir humano é, portanto, ambivalente, assim como o próprio ser humano que na abertura do coro é definido como “terrível e maravilhoso”. A ambivalência humana enquanto tal, por si mesma não constitui um problema; ela representa de fato uma forte característica antropológica. O que constitui um problema substancial, para Jonas, é o fato de que sobre esta ambivalência tenha sido inserida a técnica moderna, que produziu uma novidade qualitativa de algumas das nossas ações e até mesmo influenciou sobre a natureza do nosso agir, modificando-a. Contudo, nos primeiros momentos, a técnica está fortemente ligada aos elementos constituintes de seu aparecimento, ou seja, o homem da Antiguidade percebe que a técnica é o fruto de uma necessidade e tem por objetivo fornecer as condições para o enfrentamento das adversidades impostas pela natureza. Mas, este mesmo homem da Antiguidade não parece crer que a técnica é capaz de produzir uma verdadeira alteração na natureza, crendo, ao contrário, que se trata de um mero engenho que permite a sobrevivência, mas que não avança muito além deste desígnio. É esse o ponto crucial que Hans Jonas identifica com relação à presença da técnica na Antiguidade, uma vez que esta *transcende* a natureza, porém, sem nunca deixar de considerar que seus efeitos não podem ultrapassar completamente ou mesmo subjugar ou aniquilar a natureza, pois trata-se de um poder limitado do ponto de vista de seus impactos sobre o grande cenário natural. Esse seria outro ponto expresso, ainda que de forma subliminar, na mensagem de Sófocles:

O que ali não está dito, mas que estava implícito para aquela época, é a consciência de que, a despeito da grandeza ilimitada de sua engenhosidade, o homem, confrontado com os elementos, continua

pequeno: é justamente isso que torna as suas incursões naqueles elementos tão audaciosas e lhe permite tolerar a sua petulância. Todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do mar e do ar deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras. Elas não sofrem dano real quando, das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino. Elas perduram enquanto os empreendimentos humanos percorrem efêmeros trajetos. Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; ele pode e deve fiar-se na paciência perseverante da terra e deve ajustar-se a seu ciclo. Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas. E, não importa para quantas doenças o homem ache cura, a mortalidade não se dobra à sua astúcia. Tudo isso é válido, pois antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado (PR, p. 32).

O equilíbrio entre a técnica e a natureza na Antiguidade não é abalado porque a relação é disposta pela manutenção da condição de fragilidade e de pertencimento do homem ao âmbito da natureza. A mortalidade é o elemento mais evidente, pois ela recorda continuamente aos homens a sua condição de insuficiência diante das forças naturais, que não apenas compreendem um elemento exterior, mas que também está presente nos homens. Dessa forma, a técnica da Antiguidade é um subterfúgio para a sobrevivência, mas não é capaz de excluir o homem de seu pertencimento ao *natural* e, muito menos, de alterar substancialmente a natureza tal como ocorrerá na Modernidade, por exemplo.

A capacidade de razão, tão elogiada pelos gregos, é a condição de possibilidade primeira para a criação e o uso da técnica, uma capacidade que, para voltar ao já apontado, começara a se delinear com as ferramentas e com as imagens, tal como Hans Jonas havia apontado. Se Sófocles faz um elogio ao poder e ao fazer humanos, também outros pensadores da época já indicavam esse caráter, como ocorre, por exemplo, na peça *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, em que o personagem é penalizado por ter fornecido aos homens o fogo, símbolo do início da iluminação racional. Prometeu diz: “falar-vos-ei agora das misérias todas dos sofridos mortais e em que circunstâncias fiz das crianças que eles eram seres lúcidos, dotados de razão, capazes de pensar” (ÉSQUILO, 2009, p. 35)<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Deve-se notar que o fogo aqui representa o “início da técnica”, porque consequências apresentadas por Prometeu versam sobre elementos pontuais, como a domesticação de animais e a construção de casas: “Farei o meu relato, não para humilhar os seres indefesos chamados humanos, mas para vos mostrar a bondade infinita de que são testemunhas numerosas dádivas. Em seus primórdios tinham olhos mas não viam, tinham os seus ouvidos mas não escutavam, e

### 3.1 MODUS OPERANDI DA TÉCNICA MODERNA

Em *Technik, Medizin und Ethik* (1985), Hans Jonas dedica algumas páginas para pontuar a diferença entre a técnica da Antiguidade, denominada por ele de técnica pré-moderna, e a técnica moderna. Ao apresentar esta diferença, Hans Jonas indica que a técnica pré-moderna é aquela que se centraliza no “uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, junto com sua invenção originária, fabricação repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também a adição ao arsenal existente” (TME, p. 27). Sob essa perspectiva, a técnica pré-moderna é então definida, de forma clara, como um artifício útil às atividades práticas cotidianas, mas uma atividade que não tem em si um conteúdo programático de caráter teórico-progressivo. Em outras palavras, embora os homens de Antiguidade Clássica pensassem sobre a técnica de forma reflexiva e até mesmo de maneira filosófica, não elevaram, com essas reflexões, a técnica para um ponto de completa diferenciação com relação à natureza<sup>44</sup>. As “artes”, outro termo

---

como imagens dessas que vemos em sonhos viviam ao acaso em plena confusão. Eles desconheciam as casas benfeitas com tijolos endurecidos pelo sol, e não tinham noção do uso da madeira; como formigas ágeis levavam a vida no fundo de cavernas onde a luz do sol jamais chegava, e não faziam distinção entre o inverno e a florida primavera e o verão fértil; não usavam a razão em circunstância alguma até há pouco tempo, quando lhes ensinei a básica ciência da elevação e do crepúsculo dos astros. Depois chegou a vez da ciência dos números, de todas a mais importante, que criei para seu benefício, e continuando, a da reunião das letras, a memória de todos os conhecimentos nesta vida, labor do qual decorrem diversas artes. Fui também o primeiro a subjugar um dia as bestas dóceis aos arreios e aos senhores, para livrar os homens dos trabalhos árduos; em seguida atrelei os carros os cavalos submissos desde então às rédeas, ornamento de opulência” (ÉSQUILO, 2009, p. 35-36).

<sup>44</sup> É possível demonstrar esse caráter de reflexão ainda pertencente a certo âmbito da natureza pelos exemplos teóricos fornecidos por Aristóteles, o filósofo que, talvez com mais clareza e detalhamento, atentou-se para a necessidade de categorizar o fazer humano técnico. Para Aristóteles (2009, p. 46), a “natureza se concebe de duas maneiras – a forma e a matéria”. Natureza aqui é entendida como *phýsis*, conceito que fornece uma compreensão sobre um modo de ser do mundo que vislumbra uma perspectiva de totalidade, de modo que a *phýsis* é usualmente associada com a ideia de *kosmos*, que significa, literalmente, aquilo que é “bem ordenado”. As duas vias de se compreender a natureza, matéria e forma, são para Aristóteles o fundamento da abordagem da técnica, uma vez que todo fazer técnico deve relacionar-se, necessariamente, com os limites impostos por essas modalidades, ou seja, pela própria natureza. É nesse sentido que Aristóteles (2009, p. 47) afirma: “São duas as técnicas que conhecem e dominam a matéria, a que usa e a que comanda na técnica fabricante. Por isso, também a técnica que usa de certo modo comanda, mas há diferença na medida em que ela é conhecida da forma, ao passo que a outra, a que comanda como fabricante, é conhecedora da matéria. De fato, o piloto conhece e prescreve *de que qualidade* é a forma do leme, ao passo que o outro sabe *de qual madeira e de quais movimentos* há de prover um leme. Naquilo que resulta da técnica, somos nós que fazemos a matéria ser em vista da função, ao passo que, nos entes naturais, a matéria já se encontra dada em vista da função”.

apropriado para a técnica, não haviam recebido um estatuto “exacerbadamente transcendental”, como aponta Hans Jonas:

Entretanto, inclusive nos tempos de forte florescimento, não houve uma ideia proclamada de um futuro *de progresso continuado* nas artes; mais importante ainda: nunca houve um *método* intencional para produzi-lo, como a investigação, o experimento, a prova arriscada de caminhos não ortodoxos, o amplo intercâmbio de informações a respeito etc. Mas o que menos havia eram *ciências naturais* entendidas como um *corpus* crescente de teoria que houvesse podido guiar tais atividades semiteóricas, pré-práticas... para não falar de uma institucionalização social de todas as coisas. Em poucas palavras, tanto em métodos como em instrumentos, as “artes” pareciam adequadas a seus fins e eram por eles tão firmes quanto os próprios objetivos (TME, p. 29).

A técnica pré-moderna, portanto, além de sua disposição menos incisiva quanto ao domínio dos artefatos e dos utensílios construídos, é sobretudo ausente de uma condução especulativa, teórica e metodológica que a faça alçar-se para além de sua relação imediata com a natureza. Para Jonas, a não existência das *ciências naturais* enquanto um “*corpus* crescente de teoria” fazia com que a técnica pré-moderna não alçasse o homem para uma posição de indiferença, separação e isolamento frente à natureza, isso de tal maneira que “antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado” (PR, p. 32).

É preciso pontuar, de igual maneira, que a relação do homem com a técnica no tempo da Antiguidade possuía uma intrínseca relação com a formulação conceitual que o homem fazia de si mesmo, ou seja, com a “posição ideal” que o homem assumia no mundo. Partindo de um antropomorfismo que, é verdade, sofre alguma ruptura com o racionalismo grego e com as novas figuras centrais que emergiam por meio das artes e do teatro, o homem da Antiguidade via-se jogado entre um campo de independência – representado muitas vezes pela técnica – e um campo de subjugação aos ditames dos deuses, das forças exteriores e, portanto, da natureza. A independência grega, assinalada em diversos momentos, nunca chega a ser uma substituição de um *locus* ou mesmo uma usurpação de um equilíbrio antes posto. Em outras palavras, o homem da Antiguidade não desenvolve métodos e teorias das ciências naturais e não desenvolve a técnica no caminho de um perigo,

porque não toma para si a centralidade do cosmos. Nesse caso, a Antiguidade desconhece o antropocentrismo<sup>45</sup>.

Dessa forma, o que se altera na passagem da Pré-Modernidade para a Modernidade não é apenas uma nova utilização da técnica, mas é, antes uma nova disposição mental, filosófica, cósmica e, como não poderia deixar de ser, antropológica, que engendra as condições de uma reformulação da técnica diante das novas concepções de mundo forjadas pela ciência moderna. Como aponta Becchi:

desde sempre a técnica tem acompanhado a existência do homem sobre a terra, mas, enquanto nas épocas precedentes à nossa ela permanecia subordinada à natureza, na época moderna ocorreu uma inversão radical dessa relação: a natureza se tornou o campo ilimitado da atividade transformadora do homem e está completamente submetida a ela (BECCHI, 2008, p. 107)

O que o fenômeno da técnica moderna revela inicialmente é o fato de que as relações dispostas entre o homem e a natureza foram abaladas de tal modo que a natureza tornou-se um simples objeto que pode ser controlado, transformado e, no extremo, aniquilado em partes ou completamente por força da atividade humana. A submissão da natureza ao posto de centralidade que passa a assumir o homem na Modernidade tem por reflexo uma desconsideração imediata para tudo aquilo que possui algum vínculo com o fenômeno da vida, pois a vida, como todo o restante do “não-humano”, foi também subsumida à categoria de objeto e, portanto, está à disposição do homem. Essa nova relação se torna ainda mais problemática, na

---

<sup>45</sup> São diversos os exemplos em que os gregos demonstram esse receio de avançar para além dos limites permitidos pela estrutura do cosmo, tal como este é por eles compreendido. Édipo, por exemplo, responde à charada da Esfinge de tal maneira que aponta que é o homem aquele que agora passa a saber o seu próprio destino, uma resposta que não deixa de ser carregada de sentido trágico, pois o rumo da peça é precisamente a demonstração de que o homem não pode incorrer em *hybris*, ou seja, na desmesura e, portanto, não pode saber além de seus limites sem ter que pagar um elevado preço. Como escreve Angela Michelis: “Na mentalidade grego-antiga os raciocínios, a ordem social política e as ações estão estritamente conectadas. Dar regra à vida através da formação de civilidade e de ordem política é necessário para aumentar a possibilidade da vida mesma e é o lado complementar, tipicamente humano, da necessidade física do ser orgânico. Mesmo na atividade deliberativa humana houve sempre uma reserva, uma condição em que se espera, um sacro temor, que universalmente se expressavam e exprimem com 'se agrada aos deuses', 'se não acontece nada de imprevisto'. Os gregos antigos, por exemplo, reconheciam que nem tudo obedece a uma ordem racional linear e que o imprevisível tem um grande papel: a *tyche* atravessa muitas vezes nossa estrada, mas o homem, de qualquer forma, pode enfrentar os caprichos e, às vezes, até mesmo dobrá-los aos seus próprios fins. Acima de tudo, no entanto, domina o fato como destino, *Moirá*, ou como necessidade, *Ananke*, de tal maneira que independentemente do que o homem busque fazer, o curso do seu destino e o curso dos grandes eventos permanecem pré-ordenados” (MICHELIS, 2017, p. 129-130).



medida em que esteve associada ao que Jonas denomina de “ideal baconiano”<sup>46</sup>, que tinha como principal intuito “colocar o saber a serviço da dominação da natureza por meio da técnica e utilizá-lo para melhorar a sorte da humanidade” (PR, p. 235). Assim, “a natureza não é mais aristotelicamente o fim da ação humana, mas parece baconianamente forçada e torturada mediante a arte e o ministério humano” (BECCHI, 2008, p. 108).

Esse movimento não ocorre de forma abrupta, mas é produzido mediante um contínuo e lento processo que se inicia nos primeiros momentos da Modernidade, isto é, no Renascimento, e que passa a formular novas estruturas conceituais que acabam por alterar a visão de mundo do homem. O *humanismo* moderno, por isso, é mais do que um simples conceito, é uma alteração sensível em todas as formas de compreensão do homem sobre o mundo e sobre si mesmo, uma compreensão inovadora que altera de forma essencial os limites do uso da técnica<sup>47</sup>. Essa

---

<sup>46</sup> O propósito baconiano de empregar o conhecimento para exercer o máximo de controle e domínio sobre a natureza pode ser considerado um marco divisório entre a *techné* antiga e o surgimento da ciência moderna. Com isso, a ciência deixou de ser meramente contemplativa e a técnica tornou-se um poderoso instrumento de intervenção e efetiva dominação da natureza. Como consequência, a natureza passou a ser compreendida em seu aspecto mecanicista e não mais em seu caráter orgânico-vitalista, a ordem qualitativa foi substituída pela ordem quantitativa, buscou-se compreender as causas observáveis empiricamente, pois um mundo matematizado e mecanizado poderia ser plenamente controlado e dominado. Outro aspecto problemático do ideal baconiano expresso no dístico “saber é poder”, segundo Jonas, deve-se ao fato que ele se tornou ameaçador para consigo mesmo no momento em que destituiu a autonomia daquele que o idealizou, o próprio homem. Destituído de autonomia, o homem testemunha o surgimento de um novo cenário, não mais caracterizado pelo poder do homem sobre a natureza, mas pelo poder da técnica sobre o homem e sobre a natureza. Para Jonas, isso se deve ao fato de que o programa baconiano possui um “descontrole” sobre si, e com isso foi incapaz de proteger o homem de si mesmo e, conseqüentemente, a natureza ficou desprotegida em relação à ação humana. O resultado desse crescimento desmesurado do poder técnico fez, no entendimento do autor, não só a natureza tornar-se objeto da técnica, mas também o próprio homem (PR, p. 57). “Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio” sobre a natureza, [...] mas ao mesmo tempo uma completa subjugação a ele mesmo”. Na prática, Jonas explica que “o poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse” (PR, p. 236-237). Em virtude dessa alteração, o poder real de destruição da técnica moderna não é apenas um risco, mas, infelizmente, também uma deformação, um dano cumulativo e irreversível.

<sup>47</sup> Sobre o conceito de humanismo e sua relação com as bases da Modernidade, escreve Francisco Quesada Rodríguez: “O Humanismo é um ponto de referência obrigatório, pois este constitui as origens da Modernidade e é fundamento da atual cultura. (...) O conhecimento científico e tecnológico suscitado no Renascimento e acumulado durante séculos em um acervo cultural exclusivo de uns poucos, converteu-se em um dos mais importantes sucessos da humanidade; mas este precioso saber foi utilizado como instrumento de poder a serviço das exigências políticas dos grandes sistemas econômicos, foi descoberto por certos grupos sociais ou nacionais específicos e utilizado de acordo com as necessidades de um suposto progresso humano determinado por uma organização social; inclusive este a serviço das guerras. A industrialização, por exemplo, foi compreendida como desenvolvimento social, um ideal que promoveu a modernização científica e tecnológica. Os requerimentos das circunstâncias de um suposto desenvolvimento que degenerou

alteração ocorre por uma nova forma de relação entre o homem e a natureza, uma nova disposição que, conforme Edmund Husserl já havia apontado em *A crise das ciências europeias*, se estabelece inicialmente pela capacidade de subjugar toda a natureza ao estado de objeto via uma redução à matemática:

Para o platonismo, o real tinha uma mais ou menos perfeita *methexis* [participação] no ideal. Isso proporcionou à geometria antiga as possibilidades de uma primitiva aplicação da realidade. Através da *matematização da natureza* de Galileu, a *própria natureza* é idealizada sob a orientação da nova matemática; a própria natureza se torna – para dizê-lo de maneira moderna – uma multiplicidade [*Mannigfaltigkeit*] matemática (HUSSERL, 1970, p. 23)

As reflexões de Husserl sobre os problemas inerentes à ciência moderna abriram um caminho para o que, posteriormente, Hans Jonas desenvolverá em sua análise, de modo que é importante notar que a comparação empreendida pelo filósofo alemão destaca precisamente uma diferenciação entre o pensamento da Antiguidade Clássica e o pensamento moderno. A matematização da natureza é um dos fatores centrais na transformação do fenômeno da vida em um objeto de análise, passível, portanto, de ser controlado e alterado.

A crítica de Husserl com relação à técnica – crítica essa que Hans Jonas levará em conta – não fica limitada apenas à noção de matematização da natureza como um elemento central da Modernidade, mas avança para considerar que é na passagem de tal matematização para o âmbito de um uso técnico que a mudança realmente ocorre. Segundo Husserl (1970, p. 46), o perigo começa a se delinear com “o esvaziamento do significado das ciências naturais matemáticas através da tecnicização”. Trata-se, mais do que uma simples derivação teórica, de uma consequência que acompanha uma forma de comportamento de ação que implicava o afastamento absoluto com a natureza. Hans Jonas alerta para este elemento no que dizia respeito à “mudança ontológica” implicada nesta abordagem moderna:

Foi o interesse primordial pelo movimento, e não a satisfação com figuras, que ocasionou na física a ascensão do método algébrico: movimento, em vez de proporções espaciais fixas, passa a ser o principal objeto de

---

em acontecimento que denegriram a ideia de humanidade alcançada no humanismo renascentista” (QUESADA-RODRÍGUEZ, 2014, p. 15-16). A análise do autor é pertinente, pois demonstra como o conceito de humanismo presente no Renascimento nasce, inicialmente, como a promessa de uma grandiosa ideia e acaba, ao longo da Modernidade, tornando-se um contrário de seus desígnios iniciais, de tal forma que a consequência desse humanismo é, ao fim, o apagamento do próprio humano.

medição. Isto indica uma atitude radicalmente nova. Nos primeiros tempos da ciência moderna a análise do devir substitui a contemplação do ser e é esta mudança que se encontra por trás da introdução da geometria analítica. (...) Este desenvolvimento, em si interior à matemática, não deixou de ter aplicações na física. De fato, uma “natureza” diferente passava a poder ser investigada por uma matemática diferente. Pois o que dentro da esfera estritamente matemática aparecia como o estabelecimento de uma consideração funcional, em vez da consideração estática de objetivos intuíveis, quando aplicado ao campo da descrição física significava o dissolver as “formas substanciais” da ontologia clássica nos movimentos e forças elementares de que eram imaginadas (e experimentalmente demonstradas) como produto (PV, p. 90-91).

As condições de possibilidade apresentadas por esta nova perspectiva, fortemente estruturada sob a nova imagem fornecida pelo antropocentrismo, tornam possível agora valer-se não apenas da teoria como um instrumento de constituição da realidade, a partir de um ponto de vista completamente determinado pelo sujeito-homem, mas tornam possível, ao mesmo tempo, avançar para um ponto em que a abstração da realidade concreta dos fenômenos naturais abre espaço para uma instrumentalização prática destes mesmos fenômenos. Na Modernidade, a mudança se dá de tal maneira que a “totalidade abstrata de movimento, que sem dúvida pode-se chamar ‘tecnologia’” (TME, p. 26), vem a ser o novo paradigma. Como aponta Jelson Oliveira:

Essa mudança poderia ser caracterizada por uma *technological turn*, ou seja, uma *virada tecnológica* segundo a qual a técnica se transforma em tecnologia. A distinção entre esses dois conceitos é importante para Jonas: enquanto a técnica é um conceito geral usado para descrever os modos de relação com o mundo ao seu redor, a tecnologia é o modo moderno de manifestação dessa relação (OLIVEIRA, 2018, p. 242).

Apartada da natureza no sentido de não estar mais inserida no âmbito do fenômeno concreto da vida, encontrando seu sentido inicialmente em uma abstração teórica e, posteriormente, em uma prática de controle e modificação, a técnica moderna não deixa, no entanto, de relacionar-se com a natureza. Mas o faz, agora, com base em determinações que ela mesma erigiu para si, de modo que, segundo Hans Jonas, é precisamente neste ponto que a técnica moderna passa a representar um novo perigo na forma da tecnologia.

Ao elencar as principais características da técnica moderna em seu ensaio *Por que a técnica moderna é objeto da filosofia* (cuja primeira versão é de 1979), Hans Jonas indica que, mais do que uma simples oposição à técnica pré-moderna, o que ocorre a partir do Renascimento é a produção de algo completamente novo. É certo que a produção de um aparato conceitual de ordem científica – sobretudo em

termos de uma ciência natural – permitiu a abertura para o que será então identificado como a prática da técnica moderna; porém, para além do que seria uma limitação teórica, o que distingue a técnica moderna é seu caráter de uma espécie de autossuficiência em sua continuidade, modificação e progressividade. Esse ponto fica claro quando Hans Jonas elenca os quatro traços que marcariam a técnica moderna, no supramencionado ensaio.

O filósofo do fenômeno da vida afirma a respeito da tecnologia que cada novo passo em qualquer direção, em qualquer terreno novo da técnica, “não conduz a um ponto de equilíbrio ou de ‘saturação’ na adequação dos meios aos objetivos pré-fixados, mas – ao contrário –, em caso de êxito, constitui o motivo para dar outros passos em todas as direções possíveis, com as quais os objetivos mesmos se ‘diluem’” (TME, p. 29-30). Essa **primeira característica** apontada por Hans Jonas traz consigo ao menos dois elementos importantes: de um lado, há que se considerar que essa ideia de continuidade e de reposição renovada de seu próprio motivo é um fenômeno da estrutura mesma da técnica moderna, uma estrutura em que a finalidade, quando esta se apresenta, não diz mais respeito à obtenção de um ponto fixo e pré-determinado, mas visa, ao contrário, à própria reprodução desenfreada de si mesma; de outro lado, o que parece estar presente aqui é o fato de que, como aponta Jelson Oliveira, “a *technological turn* tem como pano de fundo uma mudança no *status* do conhecimento que se tornou uma premissa ontológica e gnosiológica da possibilidade do avanço tecnológico moderno” (OLIVEIRA, 2018, p. 243), isto é, o que se revela aqui é o próprio fundamento da técnica moderna, a qual se encontra não apenas apartada da natureza, mas imbuída de uma “ontologia” e de uma “gnosiologia” que são, por sua vez, independentes e combativas àquela ontologia da vida, na medida em que, ao acessar uma pretensa verdade sobre o mundo, ao invés de diminuir o âmbito do que está para ser conhecido, a tecnologia acaba por ampliá-lo infinitamente (TME, p. 35).

A velocidade com que a difusão tecnológica se propaga é outro traço essencialmente inerente à técnica moderna e isso não está presente em um ou outro âmbito do conhecimento ou do agir humano, mas é um traço que, por sua própria essência de expansão e continuidade, tende a alcançar o *todo do humano*, com isso produzindo os efeitos também na natureza. A técnica moderna, que parte das ciências naturais, volta-se continuamente ao ser humano como centralidade de sua realização; e é por meio dessa centralidade que então retorna à natureza, não

mais como meio ambiente, como *habitat* ou como fenômeno da vida, mas puramente como um conjunto de objetos a serem tomados em prol de um caminho continuamente inovador. O que torna o perigo da técnica moderna ainda mais intenso é o fato de que esta, para além de sua continuidade, também possui uma capacidade de difusão, fazendo que “cada inovação técnica está segura de difundir-se com rapidez pela comunidade tecnológica, como ocorre também com os desdobramentos teóricos nas ciências (TME, p. 30). Hans Jonas indica que esta é a **segunda característica** constitutiva da técnica moderna “a difusão tecnológica se produz, com escassa diferença temporal, tanto no plano do conhecimento como no da apropriação prática: o primeiro (junto com sua velocidade) vem garantido pela intercomunicação universal, por sua vez uma conquista do complexo tecnológico; o segundo, forçado pela pressão da concorrência (TME, p. 30). Contrariamente ao que ocorria na Pré-Modernidade, em que as hipóteses teóricas nem sempre encontravam uma vinculação com as determinações práticas, a Modernidade, sobretudo nos últimos dois séculos, encontrou uma proximidade cada vez mais crescente entre aquilo que é ensaiado em termos teóricos e aquilo que, a partir destes ensaios, alcança a aplicação prática e concreta. Conjugada com o novo *status* do conhecimento já apontado anteriormente, o qual tende a expandir-se em sua máxima potência, esta proximidade entre teoria e prática recebe uma nova dimensão quando pensada dentro do que Hans Jonas chama de “comunidade tecnológica”. Neste contexto “o que concerne ao *saber*, é óbvio que a velha e honorável separação entre ‘teoria’ e ‘prática’ desapareceu por causa de ambas as partes” (TME, p. 39). Jonas formula sua crítica apontando o fato de que “o entrelaçamento entre conhecimento nas alturas e ações na planície da vida tornou-se insolúvel e a aristocrática autossuficiência da busca pela verdade por si mesma desapareceu. Trocou-se a nobreza pela utilidade (TME, p. 39). O perigo da técnica moderna, que Hans Jonas começa a delinear com a primeira característica apontada, recebe com esta segunda um aspecto concreto, pois a ameaça da técnica não só é contínua em seus motivos, mas é também o motor de uma comunidade que, de maneira irrefletida, produz, quase que simultaneamente, a realização prática de todos aqueles desígnios que a própria técnica moderna havia elencado para si mesma <sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Como ficará mais claro no momento da análise da proposta ética jonasiana – que deve levar em

A capacidade de “autodesignação” da técnica moderna com relação aos seus fins e a conjunção entre teoria e prática que leva à concretização incessante de suas próprias realizações permitem encontrar a terceira característica constituinte que, em sua complexidade, evidencia o fato de que, mais do que um acontecimento pontual e isolado, a técnica moderna constrói para si mesma um movimento relacional interior. Nas palavras de Hans Jonas,

A relação entre meios e fins neste campo não é linear em sentido único, senão circular, em sentido dialético. Objetivos conhecidos, perseguidos desde sempre, podem ter melhor satisfação mediante novas técnicas cujo surgimento eles mesmos inspiraram. Mas também – e de forma cada vez mais comum –, vice-versa, novas técnicas podem inspirar, produzir, inclusive forçar novos objetivos nos quais ninguém havia pensado antes, simplesmente por meio da oferta de sua possibilidade (TME, p. 30).

O que está em questão neste trecho é a capacidade que a técnica moderna tem de transcender ao campo propriamente utilitário do ser humano, o que mais uma vez reforça a diferença diante da técnica pré-moderna, e também destaca o fato de que tal transcendência permite à técnica formular para si um campo inteiramente novo. Este perigo já havia sido alertado, ainda que de forma muito diversa, pela reflexão desenvolvida por Martin Heidegger quando o filósofo, por meio de sua analítica do Ser, considerou o fato de que a técnica moderna passara a apresentar uma independência que não só permitia a esta pôr-se à parte da natureza, mas que, de igual maneira, permitia que a técnica moderna viesse a pôr-se à parte também dos domínios do homem.

A crítica de Heidegger, à qual Hans Jonas remonta, ainda que sem referenciar, aponta que a técnica moderna tem como consequência – ou perigo, como chamaria Hans Jonas – a transformação das relações humanas com o mundo e a natureza em relações “coisificadas”, um processo de objetificação que faz com que as coisas do mundo sejam transformadas em mais uma parte do processo de avanço tecnológico. Para Heidegger, a última consequência é que não apenas as coisas do mundo são inseridas nessa relação, mas também o homem é convertido

---

conta precisamente essa característica –, a crítica à “comunidade tecnológica” não advém de uma “tecnofobia” (conceito problematizado na sequência) ou mesmo de uma recusa dos avanços tecnológicos, mas parte da percepção aqui elencada de que esta comunidade é incapaz de refletir sobre os elementos que a constituem. Isto, especificamente com relação à questão referente às determinações de continuidade, expansão e aplicação concreta, determinações essas que são exclusiva e intrinsecamente ligadas à técnica, porém uma técnica que é, por sua vez, apartada da natureza e que, como foi apontado, possui uma “ontologia” e uma “gnosologia” próprias.

em mera parte deste processo que Hans Jonas chama de dialético<sup>49</sup>. Ele também percebe esse percurso inscrito nos perigos da técnica moderna, de tal maneira que alerta que “a tecnologia acrescenta, pois, aos objetos de desejo e necessidade humanos já existentes, outros novos e insólitos, inclusive gêneros inteiros desses objetos... e com eles se multiplicam também suas próprias tarefas” (TME, p. 30-31).

A dialética própria da técnica moderna permite que esta se coloque na centralidade dos fazeres humanos, reproduzindo-se indefinidamente de tal maneira que, como afirma Heidegger (2007, p. 390), “o homem de hoje, na verdade, justamente não encontra mais a si mesmo, isto é, não encontra mais sua essência”. É certo que Hans Jonas aceita parte deste diagnóstico, mas o faz de modo a promover continuamente sua própria posição crítica. Se para Heidegger essa perda da essencialidade humana advém de um afastamento que a técnica moderna produz entre o *Dasein* e o Ser, tomando esta relação ontológica como predominantemente humana, para Hans Jonas, de outra forma, o afastamento produzido é entre o ser humano e sua inserção no âmbito da vida. O “ser” de que fala Hans Jonas, como já foi apontado, é aquele expresso no fenômeno da vida, de tal modo que o sentido dialético da técnica moderna se realiza uma vez que a técnica se isola do ser da vida para manter-se em uma disposição independente.

Hans Jonas não ignora que a técnica é um fazer humano e que, portanto, esse sentido dialético diz respeito a uma questão pertinente ao homem. O perigo se torna presente no momento em que a técnica moderna se alça à posição de destino da humanidade, assumindo que o que é próprio do homem, ou seja, a essência humana teria que estar de alguma forma vinculada e identificada com esse sentido dialético que é determinado pela própria técnica. Hans Jonas alerta para esta

---

<sup>49</sup> O ensaio de Heidegger sobre a técnica foi sobremaneira importante para alertar sobre os perigos existentes, ainda que o filósofo alemão destaque, em sua análise, uma consideração ontológica com as determinações do Ser por ele compreendidas. Hans Jonas, como já foi apontado, vale-se de muitos conceitos e aberturas filosóficas iniciadas por Heidegger, mas avança para outros rumos, sobretudo com a consideração sobre a ontologia e o fenômeno da vida. O fato de que Hans Jonas se diferencie de Heidegger, no entanto, não deve impedir que se reconheça a importância do ensaio do autor de *Ser e Tempo*, principalmente no que diz respeito ao alerta que faz Heidegger com relação ao perigo da técnica moderna: “Tão logo o que estiver descoberto não mais interessar ao homem como objeto, mas exclusivamente como subsistência, e o homem no seio da falta de objeto apenas for aquele que requer a subsistência, – o homem caminhará na margem mais externa do precipício, a saber, caminhará para o lugar onde ele mesmo deverá apenas ser mais tomado como subsistência. Entretanto, justamente este homem ameaçado se arroga como a figura do dominador da terra. Desse modo, amplia-se a ilusão de que tudo o que vem ao encontro subsiste somente na medida em que é algo feito pelo homem. Esta ilusão torna madura uma última aparência enganadora” (HEIDEGGER, 2007, p. 389-390).

questão, não deixando de pontuar a relação entre essa falsa “destinação” que a técnica moderna convoca para si mesma e o aumento crescente de poder:

No que se refere à posição da *própria tecnologia* na ordem hierárquica humana, só farei alusão aqui a seu prestígio “prometeico”, que leva seus guardiões à tentação de revestir sua infinita atividade com a dignidade dos mais altos objetivos, isto é, de elevar a fim o que começou sendo meio, e ver nele o verdadeiro destino da humanidade. Ao menos a sugestão está aí (ainda que perturbada recentemente por vozes contrárias) e exerce seu feitiço sobre o espírito moderno. O progresso do homem estende-se como avanço de poder a poder (TME, p. 40).

Ao converter a natureza em objetos e coisas passíveis de serem manipuladas e alteradas, conjugando esse movimento com a criação de uma metodologia que fosse capaz de fornecer os instrumentos conceituais para tal ação, a Modernidade permitiu que a técnica não apenas assumisse a centralidade do conhecimento, mas, por conseguinte, que este conhecimento se pusesse em marcha para exercer o máximo o seu poder. Como afirma Jelson Oliveira (2018, p. 244-245), “porque o conhecimento passou a ser compreendido como exploração infinita do mundo, então foi preciso desenvolver ferramentas que sustivessem essa tarefa”. Isso de tal modo que “a ciência, assim, transformou, com o serviço da técnica, a natureza em um laboratório de grande escala, ‘uma incubadora para novas perguntas’, em um círculo indeterminado e infinito, nunca passível de saturação”

A **quarta característica** apontada por Hans Jonas como fundamental para se compreender a essência da técnica moderna se apresenta, então, como uma forte vinculação com os elementos anteriormente apontados. O que foi dito como continuidade, autossuficiência ou mesmo como a tomada de centralidade de uma pretensa “destinação do homem” não passaria de uma expressão do ideal de progresso que é inerente à técnica moderna. Não se trata de um simples efeito ou de uma mera consequência; o progresso é intrínseco à própria ideia de técnica moderna, comportando assim um caráter essencial e constitutivo. Como reflete Hans Jonas:

Por isso o “progresso” não é um adorno ideológico da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela, como algo que podemos exercer se queremos, mas um impulso incerto nela mesma, muito além de nossa vontade (ainda que a maioria das vezes em aliança com ela), repercute no automatismo formal de seu *modus operandi* e em sua oposição com a sociedade que o desfruta. “Progresso” não é, nesse sentido, um conceito valorativo, mas puramente descritivo. Podemos lamentar seus efeitos e detestar seus frutos e mesmo assim temos que



avançar com ele, porque salvo no caso (sem dúvida possível) de que se autodestrua através de suas obras, o monstro avança dando à luz constantemente seus variados rebentos, respondendo cada vez às exigências e atrativos do agora (TME, p. 31).

O “progresso” da técnica moderna lega um problema que parece, à primeira vista, ser intransponível, isto é, a questão de que não se pode livrar-se ou simplesmente rechaçar a técnica, pois, mesmo para que esta possa ser contestada ou controlada, é preciso adentrar em sua atividade para agir de forma a refreá-la. Presa dessa condição, sobretudo por portar-se de forma irrefletida perante os perigos oferecidos, o homem não parece encontrar outra solução salvo ter que seguir com a regra do progresso, de modo que “novas necessidades e objetivos não solicitados guiam a atividade do *homo faber*, que passa a ver nessa tarefa uma necessidade vital” (OLIVEIRA, 2018, p. 245).

O perigo da técnica moderna, portanto, vai muito além de uma mera subtração e subsunção das relações do homem com a natureza a um estado de coisas e objetos, mas avança para o ponto em que a centralidade das relações é determinada de tal maneira pela técnica que não parece haver nenhuma escapatória para essa condição. No limite, como Hans Jonas pontua, essa noção de “progresso” possui um horizonte de esgotamento que significa, por fim, a própria inviabilização da natureza e, assim, do fenômeno da vida.

O avanço da ciência possui repercussão imediata no “progresso” da técnica. Como indica Hans Jonas, “as escalas anteriores (...) se baseavam na física e tinham a ver com aquilo que o homem pode colocar a seu serviço dentre as existências da natureza inanimada” (TME, p. 49). Quando a física deixa de ser o paradigma e a ciência avança para um domínio e uma consideração acerca da química e, enfim, da biologia, a relação com o fenômeno da vida é sensivelmente alterada. Com o controle e a alteração da biologia, a técnica passa a operar dentro do próprio fenômeno da vida, realizando neste âmbito o que antes feito pela natureza inanimada, uma realização que pode implicar não apenas a alteração, mas também a aniquilação. Nas palavras de Jonas, “com a aparição da biologia molecular e sua compreensão da programação genética, isto se converteu em uma possibilidade *teórica* e em uma possibilidade *moral*, mediante a neutralização metafísica do ser humano (TME, p. 31).

### 3.2 O PROBLEMA FORMAL: A TÉCNICA COMO AMEAÇA À IMAGEM DO HOMEM

Ao deparar-se com a necessidade de análise do perigo proporcionado pela técnica moderna, Hans Jonas insistentemente aponta que, dentre as muitas passagens conceituais e teóricas ocorridas, a mais problemática e ameaçadora é sem dúvida aquela que toma a biologia como foco de suas considerações. Se a ciência é baseada na noção de metodologia, experimentação e aferição repetitiva de resultados, então há algo completamente diverso quando se assume que o *objeto* de experimento não é mais um ser inanimado, mas é um ser vivo que, para mais ou para menos, sofre com as consequências do processo de experimentação. Além disso, a própria ciência tem que reconhecer que o experimento geralmente leva um processo de alteração ou modificação nos objetos de estudo, sobretudo quando se tem em vista que a ciência não se relaciona de forma desinteressada com estes objetos, mas é acompanhada da técnica como um “conhecimento alterador” continuamente presente. Além disso:

as consequências das ações do pesquisador vão muito além do âmbito do laboratório, e ameaçam a sociedade como um todo, faz-se necessário uma revisão dos princípios que guiam o fazer científico. Para Jonas a ciência tem a responsabilidade de garantir a continuidade da vida no futuro, ou seja, ela tem a liberdade de uso, mas também tem a “obrigação de conservar” (MORETTO; SGANZERLA, 2018, p. 125).

Em diversos ensaios, Hans Jonas volta-se para o tema da técnica com relação ao uso e às consequências no que diz respeito aos seres vivos e, especialmente, aos homens, “a mais plástica das criaturas” (PR, p. 272). A possibilidade de controle e modificação dos seres humanos por parte da técnica moderna acaba produzindo um paradoxo: aqueles que agem sobre os objetos de estudo são os mesmos que são postos como objetos de estudo, ou seja, os seres humanos são tanto os *pesquisadores* quanto as *cobaias*, de tal maneira que as alterações produzidas podem resultar em uma irreconciliável perda das características essenciais que permitiram a própria pesquisa. Em seu ensaio *A*

*serviço do progresso médico: sobre os experimentos com sujeitos humanos*<sup>50</sup>, Hans Jonas evidencia as razões iniciais dessa preocupação:

O experimento, no sentido metodológico do termo, foi sancionado originariamente pelas ciências naturais. Em sua forma clássica, tem a ver com objetos inanimados e é, portanto, moralmente neutro. Mas, quando seres vivos, que sentem, se convertem em objetos de experimentação, como sucede nas ciências biológicas e especialmente na investigação médica, a busca do conhecimento perde essa inocência e surgem questões de consciência. A disputa em torno da vivissecção desde o século XIX mostra quão profundamente elas podem agitar o sentimento moral e religioso. Os experimentos com pessoas agravam ainda mais o problema porque afetam questões últimas da sacralidade da pessoa (TME, p. 119).

A “sacralidade da pessoa” de que fala Hans Jonas, está intimamente vinculada com o duplo jogo presente na questão da experimentação do seres humanos, uma vez que aqueles que experimentam são os homens guiados pelas imensas possibilidades e poderes da técnica e, ao mesmo tempo, são estes mesmos homens os objetos imediatos desta técnica. Em suma, os experimentos com seres vivos – e especialmente com os seres humanos – tornam-se uma questão ética não apenas porque estes seres vivos sentem, sofrem e possuem, com certa extensão, uma consciência, mas também porque os efeitos desses experimentos podem resultar em uma “desnaturação” ou uma perda da autenticidade que tornara possível, em um primeiro momento, a própria ideia de experimentação. Como indica Hans Jonas, “especialmente no âmbito humano, o experimento perde por inteiro a vantagem da mais pura separação entre modelo representativo e verdadeiro objeto” (TME, p. 120).

---

<sup>50</sup> Acerca desse tema, indico o artigo *Hans Jonas e a ética em pesquisa*, que publiquei em coautoria com o Anor Sganzerla na revista *Dissertatio* (v. supl. 7, maio 2018), no qual apresentamos a discussão feita por Jonas acerca do tema da experimentação em seres humanos. Tal problematização é feita por Jonas a partir da perspectiva da liberdade e da responsabilidade. “De um lado, temos a reivindicação da liberdade requerida pelo cientista para pesquisar; e, de outro, a urgente autocensura da investigação, apoiada no casamento da ciência com a reflexão sobre os valores. Por outro, temos a responsabilidade, que vai além de uma conduta em si mesma. Nesse sentido, a responsabilidade não está apenas nas obrigações que fazem parte de sua função, porque a responsabilidade tem a ver com os “fins benéficos, promotores da vida, e talvez criticamente necessários”. E acrescentam, que “embora a pesquisa científica ainda continue a usufruir do conceito de objetividade, ela não pode deixar de se perguntar sobre o valor das coisas sobre as quais ela atua, visto que a pesquisa científica deve estar vinculada a valores, portanto, ao universo da ética, e que a liberdade de investigação reivindicada pela ciência deve ser confrontada pelo bem público. Ao tratar de quem poderia ser recrutado para a pesquisa, Jonas se opõe aos critérios habituais de escolher os candidatos mais vulneráveis e afirma que somente podem ser recrutadas as pessoas portadoras da doença, preferencialmente aquelas mais próximas do pesquisador, com capacidade de autonomia e esclarecimento”.

O que emana inicialmente da reflexão sobre os experimentos com seres humanos é a consideração sobre uma das características da técnica, mais especificamente sobre a ideia de que a técnica moderna apresentaria, em sua constituição imanentista, uma “vontade *ilimitada* de poder” (TME, p. 34). Mais do que uma simples necessidade constante de expansão de suas próprias atividades, a técnica, segundo Hans Jonas, também evidencia a necessidade de superação de um âmbito ontológico ao qual ela se opõe e contra o qual ela busca estabelecer a sua própria independência, isto é, o âmbito da vida e da natureza. Tal vontade ilimitada de poder, segundo Jelson Oliveira:

parte de uma tentativa de superar a natureza e, com isso, alcançar uma supra ou supernatureza, ou seja, a construção de uma artificialidade tal que, rompendo (e recusando) os limites próprios da “natureza”, alcançaria uma superação desse estado em benefício da construção de uma nova realidade – artificial – na qual a primeira natureza daria lugar a uma segunda natureza de cunho biotecnológico, apresentada como uma espécie de melhoramento e aperfeiçoamento em relação à primeira (OLIVEIRA, 2018, p. 276).

Muito além de uma mera experimentação distanciada com os objetos biológicos, a técnica almeja superar esses mesmos objetos, postulando, com isso, que aquilo que ela toma como um ponto de experimento é, na verdade, apenas um estágio que *pode* e *deve* ser modificado e, segundo os próprios parâmetros da técnica, melhorado. Se este ponto é válido já para questões referentes ao controle e à modificação genética de plantas e animais, passa também a surgir no horizonte de possibilidades dos seres humanos, uma vez que estes são tomados como alvo da experimentação técnico-científica e das intenções melhoristas da técnica moderna. As novas tendências da técnica ultrapassam o mero campo da hipótese e passam a formular discursos que pretendem sustentar a absoluta *necessidade* de converter o homem em um objeto científico com a intenção de promover supostos “aperfeiçoamentos”<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Como pontua Jelson Oliveira, essas correntes discursivas não estão atreladas a uma mera conjuntura teórica e muitas vezes sequer alcançam uma discussão crítica, mas começam a tomar forma de modo a buscarem legitimar-se em suas próprias estruturas técnico-científicas. Afirma o comentador que “o pós-humanismo e o transumanismo são duas manifestações recentes de um movimento de reflexão e questionamento a respeito da condição humana diante dos novos poderes conferidos ao homem pela tecnologia. Um debate que, como sabemos, ultrapassa os meios acadêmicos e, em alguns casos, nem chega neles e que, popularizado e midiático, não deixa de criar ficções ilusórias, medos impróprios e confusões de todo tipo, muitas das quais favorecidas pelas disputas e suposições de seus teóricos” (OLIVEIRA, 2018, p. 276).

Essa pressuposição técnica da capacidade de prover “aperfeiçoamento” dos seres humanos não poderia ocorrer, como já foi indicado, de maneira desvinculada de um processo de distanciamento do homem perante si mesmo e perante sua imagem. É esse contrassenso que Hans Jonas frisa de forma veemente ao indicar que o perigo da técnica não diz respeito apenas a um controle que poderia levar à aniquilação material de certos aspectos da vida – ou da vida como um todo –, mas que diz respeito também ao aniquilamento de uma certa “ideia” ou “imagem” de vida e de ser humano que, ao fim, é o que expressa a constituição essencial tanto do *ser* da vida quanto do *ser* humano. Esse processo se torna evidente nos casos em que os experimentos com seres humanos são considerados realizáveis, como explica Jonas:

O que é basicamente repugnante na utilização de uma pessoa como objeto de experimentação não é tanto que a convertamos temporalmente em um meio (o que ocorre constantemente nas relações sociais de todo tipo), mas que a convertamos numa coisa, em algo meramente passivo, submetido à intervenção de atos que nem sequer são ações em si mesmas sérias, senão provas para atuar realmente em outra parte e no futuro. O ser da pessoa submetida ao experimento fica reduzido a um “caso” simulado ou a um mero exemplo (TME, p. 120).

A redução de uma pessoa a um caso ou o processo de coisificação inerente à noção de experimento com seres humanos revela um tópico central do perigo apresentado pela técnica. Esse processo de coisificação só é possível uma vez que o ser humano em questão já foi totalmente desfigurado de qualquer possibilidade de “resistência ontológica”, ou seja, quando o seu *ser* humano já não é suficiente para garantir-lhe a possibilidade de não vir a ser reduzido a um qualquer *ser* coisa.

É possível notar que as correntes técnico-científicas procedem justamente desta maneira ao apontar que o homem necessita de aperfeiçoamentos. Estas correntes – como é o caso do pós-humanismo ou do transumanismo – voltam a inserir o homem no âmbito da natureza, mas apenas com o intuito de demonstrar que o poder da técnica sobre a natureza permitiu a ele triunfar sobre sua pretensa fragilidade e incompletude, um poder que agora reivindica que o ser humano, enquanto incluído no âmbito da natureza, também é passível de ser “controlado” e “aperfeiçoado”. Tal como pontua Hans Jonas, “o controle iminente do homem sobre sua própria natureza específica aparece como o triunfo que coroa esse poder”, de tal

maneira que “a natureza inclui agora novamente o próprio homem, que com a técnica se lhe tinha enfrentado como senhor” (TME, p. 177).

Trata-se, portanto, de um subterfúgio por parte da técnica, a qual volta a inserir o homem no âmbito da natureza não com a intenção de recobrar um sentido sobre o fenômeno da vida, mas porque pretende precisamente aniquilar qualquer possibilidade do aparecimento, neste sentido, uma vez que o perigo da técnica – a sua cruzada específica – foi constituída precisamente no embate com o fenômeno da vida<sup>52</sup>.

Hans Jonas, em diversos ensaios, aponta que foi o avanço das ciências biológicas que trouxe esse novo campo de acontecimentos para a relação entre o homem e a técnica. No caso específico do ser humano, isso ocorre sobretudo pela consideração acerca das questões pertinentes à mortalidade e à fragilidade. Os avanços da medicina afirmam que é apenas mediante os experimentos que o homem deixará de servir como uma peça frágil diante dos desígnios da natureza, principalmente quando estão em consideração doenças capazes de dizimar populações inteiras.

Ao mesmo tempo, a medicina, ao menos na contemporaneidade, tornou-se a tutora do sentido definidor de “morte”, o que acarreta a consequência discursiva de que o próprio conceito de “vida humana” será definido negativamente pela medicina<sup>53</sup>. Por fim, Hans Jonas também atenta para a questão referente à

---

<sup>52</sup> No seu texto *Hans Jonas: écologie et démocratie*, Virginie Schoefs, ao falar da autocontradição da técnica presente em seu êxito, afirma que “aquilo que é o mais recessivo no advento da técnica moderna é o fato de que ela contém em si mesma uma possibilidade de sua própria perda: ela representa certamente uma vitória do homem sobre ele mesmo e sobre o mundo mas ela carrega também em seu seio o período de uma autonegação coletiva” (SCHOEFS, 2009, p. 22).

<sup>53</sup> Em alguns ensaios e palestras Hans Jonas dá atenção específica sobre a questão da definição de “morte” por parte da medicina e alerta precisamente para o fato de que esse “poder” que os médicos conferiram para si mesmos tem por consequência, nada inocente, a possibilidade de se definir, ainda que negativamente, o conceito de “vida”. No ensaio *Morte cerebral e banco de órgãos humanos: sobre a redefinição pragmática de morte*, incluído em *Técnica, Medicina e Ética*, Hans Jonas parte de uma “reação” ao que havia postulado uma comissão da Harvard Medical School, em 1968, com referência à definição de “morte”. Em sua análise do problema, Hans Jonas demonstra como esta definição está ligada não só a um interesse científico puro, mas está vinculada a uma pretensão pragmática com relação ao transplante de órgãos. A definição de morte seria, como indicariam os médicos, determinada pela noção de “morte cerebral”, uma definição que, ao fim, traria consigo um reenvio à questão dualista que Hans Jonas tanto explorara com relação ao fenômeno da vida. Em suma, o que os médicos afirmavam, com relação específica ao caso humano, é que a “morte” poderia ser indicada pela não existência de movimentos cerebrais. A consequência disso seria assumir, mais uma vez repetindo a tradição do pensamento ocidental, que vida poderia ser algo determinado negativamente, tanto para o caso humano quanto para toda natureza. A noção de “vida” identificada com movimentos cerebrais seria induzida pela definição anterior de “morte”. É nesse ponto que Hans Jonas interfere e produz uma resistência

engenharia biológica, tanto no sentido da possibilidade da clonagem humana, quanto no sentido da possibilidade de alteração do genoma humano (edição genética), com base nessa argumentação referente à necessidade de aperfeiçoamento.

Em todos esses casos, o que se encontra no centro da atenção jonasiana é sempre um ponto comum: a ameaça e o perigo oferecidos pela técnica em relação à “imagem” do ser humano. A ameaça da técnica, como já foi pontuado, se alonga desde um ponto concreto – a aniquilação de certas espécies, a extinção de animais e plantas e, ao fim, a modificação do homem para algo desconhecido e imprevisível – para um ponto “teórico”, ou seja, para uma perspectiva da ideia ou da imagem do ser humano. A ameaça à sua “imagem”, é importante frisar, serve como expressão de uma ameaça ainda maior, já que a questão antropológica, na perspectiva jonasiana, nunca está desvinculada do fenômeno da vida. É dessa forma que se pode compreender como Hans Jonas, desde um “ponto de vista” antropológico, percebe a ameaça da técnica como efetivamente aterradora e, ao mesmo tempo, nota que esta ameaça conchama por uma reflexão e uma ação humana de caráter diferenciado. Essa passagem é indicada pelo próprio filósofo no início de seu ensaio *Engenharia Biológica – Uma previsão*:

Nos últimos anos, as ciências da vida se desenvolveram até o ponto em que os potenciais tecnológicos e de engenharia inerentes ao progresso de toda ciência física estão começando a bater à porta da esfera biológica e da biologia humana em particular. As possibilidades práticas oferecidas pelo novo conhecimento podem se provar como tão irresistíveis quanto o foram aquelas em campos mais antigos da tecnologia, mas dessa vez fazemos bem em considerar de antemão as implicações, de modo que, para variar, não sejamos pegos de maneira completamente desprevenida por nossos próprios poderes, tal como nos permitimos estar em todos os outros casos anteriores. O controle biológico do homem, especialmente o controle genético, levanta questões éticas de um tipo totalmente novo, para as quais nem a práxis anterior nem o pensamento precedente nos preparou. Uma

---

argumentativa frente à predominância do discurso técnico advindo da medicina: “E aqui, no meu modo de entender, a pergunta correta não é: o paciente morreu?, mas: o que deve acontecer com ele – ainda sempre um paciente –? Essa pergunta não pode, com certeza, ser respondida por meio de uma definição de morte, mas tem que ser respondida com uma “definição” do ser humano e daquilo que é uma vida humana. Em outras palavras, a pergunta não pode ser simplesmente desviada, na medida em que se decreta que a morte já aconteceu e, a partir disso, o corpo se encontra no âmbito das meras coisas; mas a resposta que ela implica pode ser, por exemplo, que não é humanamente correto – para não dizer, obrigatório – prolongar a vida de um corpo sem cérebro artificialmente. Esta seria minha resposta. Se ela estiver correta, então ela é também o melhor para o paciente, que é o primeiro dever dos médicos” (TME, p. 241). Para considerações críticas sobre a posição de Hans Jonas com relação à morte, conferir os ensaios *Direito de morrer e direito de deixar(-se) morrer* e *A nova definição de morte e o problema do transplante de órgãos*, de Paolo Becchi, ambos incluídos no livro *La vulnerabilità della vita* (2008).

vez que nada menos do que a própria natureza e a imagem de homem estão em jogo, a prudência se torna ela própria nosso primeiro dever ético, e o pensar hipotético, nossa primeira responsabilidade (EF, p. 233).

Se, ao fim de *The phenomenon of life*, Hans Jonas já havia notado que as estruturas modernas do pensamento ocidental se contrapunham a uma pretensão de análise do fenômeno da vida, razão pela qual seria necessário voltar-se para uma consideração ética que servisse para oferecer uma resistência precisamente aos efeitos produzidos por esse pensamento moderno, com a análise sobre a relação entre a técnica e o ser humano essa necessidade tornou-se ainda mais evidente. O que está em jogo, o próprio filósofo indica, é a “natureza e a imagem de homem”, uma imagem que, em seu último ponto indicativo, ou seja, com a dignidade, serve para demonstrar a extensão da permanência ou da aniquilação do que o ser humano é. O perigo da técnica conclama uma pormenorizada reflexão ética, um dever ético que seja prudente com relação aos efeitos da ação humana e, em decorrência, com os efeitos da técnica.

Tibaldeo explica que:

Jonas detalha esta proposta antropológica no âmbito da mesma pesquisa biológica-filosófica cujos objetivos de fundo são: 1) obter uma interpretação do ser vivo que evite por um lado o monismo reducionista e por outro o dualismo das substâncias, e que juntos não se exclua a possibilidade de efetuar ulteriores posições metafísicas; 2) procurar compreender o específico humano na sua continuidade e descontinuidade com relação ao ser vivo; 3) enfrentar de forma crítica-reflexiva as problemáticas éticas ligadas à ciência e à técnica moderna (TIBALDEO, 2018, p. 440).

É importante notar que a ameaça à “imagem” do ser humano não é mais ou menos importante que a ameaça à vida como um todo, mas é um ponto metodologicamente importante para a estrutura argumentativa com que Hans Jonas conduz a sua análise filosófica desde *The phenomenon of life*. Como ocorrera neste livro, a demonstração da evidência do corpo humano em relação à superação do dualismo matéria/espírito serviu para promover um ponto sólido para o argumento com relação ao fenômeno da vida. A partir dessa demonstração, todo o argumento parecia mais claro, evidente e fácil de ser assimilado. Da mesma forma, o perigo apresentado pela técnica à imagem do homem não anula ou exclui o perigo apresentado pela técnica ao fenômeno da vida como um todo, mas serve para situar o argumento em um ponto inicial de diálogo e entendimento que, ao fim, justifica o próprio movimento.



### 3.2.1 Neutralização metafísica do ser humano

Dessa forma, a técnica moderna alcança o fenômeno da vida, porém, o faz de tal modo que no centro dessa questão se encontra mais uma vez o homem, aquele que, no limite, tem na técnica moderna uma atividade e, simultaneamente, pode tornar-se a vítima desta mesma técnica. Hans Jonas pergunta se estaríamos “no umbral de uma tecnologia que se apoia nos conhecimentos biológicos e nos brinda com uma capacidade de manipulação que tem o homem mesmo por objeto?” (TME, p. 31). Para ele, o surgimento da biologia molecular e, em consequência, de sua compreensão da programação genética com seus aprofundamentos técnicos, transformaram o questionamento acima em possibilidade teórica e moral mediante a “neutralização metafísica do ser humano” (EF, p. 137), uma vez que a técnica não reconhece, em si mesma, restrições ou uma pré-determinada finalidade para os seus avanços. Essa seria a última e também a mais grave barreira ultrapassada pelo avanço técnico, “a etapa biotecnológica, que estaria amparada em um niilismo de cunho antropológico: a ‘neutralização metafísica do homem’” (OLIVEIRA, 2018, p. 250). Neste ponto, a técnica “se torna um problema ético-metafísico” devido à tentativa de “reelaborar a ‘imagem’ do homem e de “desenhar os nossos descendentes”. Caso a técnica produza tal “revolução, se o poder tecnológico começar a confeccionar as teclas elementares da vida”, “pensar na ‘imagem do homem’ será mais imperioso e mais urgente que qualquer pensamento que possa ser exigido da razão dos mortais” (TME, p. 32; EF, p. 139).

De acordo com Oliveira (2018, p. 349), a “neutralização metafísica do ser humano”, é a visão de que este não é portador de uma “essência imutável e nem sequer possui uma ‘essência’. Isso significa que ele poderia ser alterado, ou seja, melhorado pela tecnologia”, sendo este também um “aspecto antropológico niilista que persiste no movimento transumanista<sup>54</sup>”, derivado da chamada convergência

---

<sup>54</sup> O transumanismo é o herdeiro do niilismo e representa, hoje, o último reduto das utopias. “Seus teóricos e defensores declaram frequentemente suas intenções de fazer desse mundo um melhor lugar e do ser humano um ser superior, desvelando uma profunda insatisfação com a realidade atual das coisas e, ao mesmo tempo, transformando a vida em um campo de atuação da vontade de ilimitado poder. Seus defensores acreditam que nunca na história humana houve um poder capaz de transformar as antigas utopias em realidade: a tecnologia representa o grande poder capaz de aperfeiçoar o ser humano a um grau tal que ele se torne o reconfigurador de tudo ao redor. O mundo dos transumanistas é, geralmente, colorido com o *glamour* dos velhos mitos, lubrificadas agora com

tecnológica. Esta poderia ser apontada como um avanço nos poderes apontados por Jonas em relação à biotecnologia, no sentido de que aqueles agora se unificam à infotecnologia, à nanotecnologia e às ciências cognitivas.

O chamado movimento transumanista coloca-se de cheio no debate a respeito da reconfiguração do ser humano (e da vida em geral), na medida em que pretende corrigir e alterar (melhorar) a performance e obter total controle sobre a natureza, mesmo diante da ausência de um modelo (ou mesmo de objetivos claros) para tal. Embora Jonas não utilize o termo, podemos afirmar que sua reflexão inaugura a possibilidade de uma análise desse fenômeno, principalmente a partir da atividade reconfiguradora da biotecnologia, ainda incipiente nos últimos trinta anos do século XX, em relação às práticas e aos avanços conquistados nessas primeiras duas décadas do século XXI. Tal movimento pode ser considerado niilista a partir de ao menos três perspectivas diferentes:

1) elas partem de uma “neutralização da imagem de homem”, ou seja, de uma visão de que o ser humano não é portador de nenhuma essência; 2) que o ser humano, tal como ele foi até agora, permaneceu preso aos limites impostos pela natureza, os quais tornam a humanidade, ela mesma, uma doença a ser *curada*, no sentido de que a natureza (ou mesmo a condição) humana deve ser superada para que o homem seja *melhor* no futuro – trata-se ainda de uma “ontologia do ‘ainda não’” que Jonas vê em Bloch; 3) a tecnologia ofereceria a possibilidade de melhoramento, mas sua ação permanece sempre atirada a si mesma, ao culto do progresso inserido em suas promessas (que assumem ares religiosos), dado que lhe falta uma *imagem* ou *modelo* e mesmo um objetivo claro capaz de orientar o seu *fazer* (OLIVEIRA, 2018, p. 312).

Essa neutralização tem algo de paradoxal, pois, ao nos permitir fazer o que queiramos, também nos “nega o guia para saber o que queremos”, porque, se não há uma essência, qual é o *modelo* ou a *imagem* segundo a “qual os transumanistas querem reconfigurar o homem e as demais espécies?” (OLIVEIRA, 2018, p. 350). Segundo Jonas, a teoria da evolução nos despossou de uma imagem válida e apropriada do ser humano “porque tudo surgiu de forma indiferente, por acaso e por necessidade” (TME, p. 31). Como já havia apontado em *The phenomenon of life*, Hans Jonas ressalta que a teoria da evolução é incapaz de fornecer uma explicação essencial sobre o *ser* do homem, da mesma forma que é incapaz de fornecer uma explicação essencial sobre o *ser* da vida. Nas palavras do filósofo da vida:

---

as fantasias trazidas da ficção científica, tornadas plausíveis por meio do poder tecnológico” (OLIVEIRA, 2018, p. 311).

desde que a mesma doutrina evolucionista, da qual a genética é peça fundamental, tem nos privado de uma imagem válida do homem, as técnicas efetivas, quando estiverem prontas, podem nos encontrar estranhamente despreparados para o seu uso responsável. Se nosso ser é um mero resultado *de facto* da evolução, ele não goza de qualquer essência que o defina ou que seja definitiva (...) O antiessencialismo da teoria dominante entrega nosso ser a uma liberdade sem normas. Assim, o ensejo tecnológico da microbiologia é duplo: de viabilidade física e de admissão metafísica (EF, p. 138).

Nessa direção, os defensores do transumanismo afirmam que nunca houve, na história da humanidade, um poder tão capaz de transformar as antigas utopias de aperfeiçoamento humano em realidade. Jonas, porém, alerta para o fato de que a ideia de “tomar a evolução em nossas próprias mãos é inebriante mesmo para os homens da ciência, que deveriam ser os mais sóbrios”, por isso, afirmava que não temia “os abusos por parte dos interesses que utilizem o poder para o mal”, mas sim “os interesses bem-intencionados da humanidade com seus sonhos de aperfeiçoamento da raça” (EF, p. 138). Contudo, embora a técnica esteja amparada pela utopia do progresso contínuo, necessita de um “*para que*. E sem um modelo que possa oferecer as bases para pensar o que é um *ser humano melhor* ou mesmo o que é uma *planta* ou um *animal* melhor, ela se perde na redundância dos experimentos, cujos perigos não são poucos” (OLIVEIRA, 2018, p. 350).

Nesse sentido, a neutralização metafísica do ser humano de que fala Jonas deve ser considerada em proximidade e em relação com o desenvolvimento de certas estruturas do pensamento e com certas condições culturais e valorativas. A separação dualista entre Deus e mundo, entre homem e mundo e entre todas as subsequentes derivações desses termos iniciais faz com que o homem venha a ser posto de um lado em que sua condição metafísico-ontológica é neutralizada pela própria estrutura que supostamente ordena o universo. O principal corte que produz a “neutralização metafísica do homem” (EF, p. 137) é o fato de que o dualismo, ao dividir não só o homem em dois elementos não necessariamente correlatos (alma e corpo), mas a própria condição do ser humano nesses mesmos extremos (matéria e espírito), acabou criando as condições para o estabelecimento de um afastamento completo da sua condição de “estar-no-mundo”. Assim, o que sobra lançado no mundo não passaria de um resquício de “humanidade” já tomada e condicionada pelo niilismo e, ela mesma, tida como uma espécie de doença a ser curada, um resquício que possibilita e permite práticas de controle genético e de aprofundamentos tecnológicos sobre si mesma, precisamente porque perdeu o

lastro de sua singularidade e de sua postulação metafísica diante das estruturas do pensamento<sup>55</sup>.

É certo que o fenômeno da vida é ameaçado pela técnica moderna, sobretudo quando se consideram casos extremos como as bombas atômicas, os controles genéticos e a extinção de plantas e animais em escala global. Contudo, como Hans Jonas já pontuava desde o início de seu projeto filosófico, o primeiro elemento que se evidencia na análise – como não poderia deixar de ser – é aquele referente à posição do homem, pois é ele o artífice da técnica e é nele que se mantém potencialmente a possibilidade de controle sobre os seus efeitos. Esse controle, que deverá ser pautado por uma abordagem ética, parte de uma primeira percepção sobre os efeitos da técnica naquilo que Hans Jonas chamou de “imagem válida do ser humano”. Isto porque, segundo Oliveira,

o niilismo ético parte de uma ‘neutralização’ da natureza em seu valor e, em seguida, do próprio homem, destituído de sua imagem, ou seja, ele tem como pressupostos o niilismo cósmico e o niilismo antropológico. Nesse contexto, a técnica apresenta a si mesma como possibilidade de superação da crise embora seja, mais do que nunca, necessário perguntar qual é o sentido dessa superação, o que deve ser superado, em direção a que objetivo e sob qual horizonte de perspectiva (OLIVEIRA, 2018, p. 219).

Portanto, o controle dos efeitos da técnica emerge, sobretudo, devido ao fato de que o niilismo conduz à crise dos valores, ampliando o “vácuo ético” a que Jonas se refere, isto é, uma erosão dos “fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas”, e um aniquilamento “da própria ideia de norma como tal” (PR, p. 65). Mas, antes de avançar para a especificidade do argumento ético jonasiano, é preciso considerar o perigo da técnica em um âmbito particular, ou seja, o limite da técnica com relação ao ser do humano.

---

<sup>55</sup> As consequências dessa neutralização metafísica alcançam as mais longínquas possibilidades, de tal modo que, como demonstra claramente Jelson Oliveira, esta também pode ser notada nas práticas de poder e controle exercidas nos mais diversos âmbitos da vida, como ocorre no caso da sexualidade. A tentativa de extrapolar o humano em busca de um controle da sexualidade que vá sempre mais além só se faz possível em função dessa neutralização. Conforme Oliveira (2018, p. 351), sobre essa temática: “Muitas projeções transumanistas têm apontado para um alargamento das fronteiras da sexualidade, na medida em que tentam superar os limites biológicos baseados na mesma ideia de *controle*: é reconhecido historicamente o esforço masculino e patriarcal de domínio sobre a sexualidade feminina”. Esse domínio sobre a sexualidade feminina só é possível em decorrência da prévia neutralização metafísica que se faz da mulher e do âmbito feminino. Essa mesma prática de poder e controle se encontra, então, presente em toda a extensão dos domínios da técnica moderna.

### 3.2.2 A ontologia do não-ser-ainda

Ainda há que se mencionar um debate teórico que Hans Jonas travou com relação às propostas de uma filosofia direcionada ao futuro, voltando-se mais especificamente para as considerações de Ernst Bloch em seu livro *O Princípio Esperança*. A obra monumental de Bloch é abordada por Jonas nos últimos momentos de *Das Prinzip Verantwortung*, embora a crítica de Jonas se dirija a vários argumentos, destacaremos aqui o enfrentamento que ocorre em função do que o filósofo da biologia chama de uma “ontologia do não ser ainda”, isto é, uma proposta ontológica e antropológica que aponta para o futuro como o ponto de possível realização do ser humano *enquanto* ser humano. Oliveira (2018, p. 224) apresenta alguns pressupostos dessa ontologia do ‘ainda-não’: a) é uma marca central do projeto transumanista na medida em que é também uma marca niilista que persiste no horizonte da técnica; b) é uma utopia melhorística que se orienta por uma negação do presente; c) parte de uma compreensão negativa do homem de agora, como um ser ainda não realizado plenamente na sua humanidade, ou ainda, como um ser que deveria ser melhorado para realizar-se plenamente no futuro.

Nas palavras de Jonas, o pressuposto que se encontra presente na tese indicada por Bloch é que “tudo que o homem pode e deve ser não aconteceu até agora” (PR, p. 337). Esta afirmação, segundo Oliveira (2018, p. 307), “abriria o caminho para a busca de um homem perfeito, pretensamente mais verdadeiro do que todos os que existiram até agora e que se revela como negação da ambivalência própria do ser humano”. Sendo assim, tocaria ao futuro ser o tempo da realização do homem em um duplo movimento, ou seja, de uma indicação para o além do agora e, simultaneamente, uma negação do próprio agora e do passado. Caberia ao futuro dar conta de servir como a teleologia e, ao mesmo tempo, a efetivação do que estaria dado anteriormente no presente e no passado, ainda que essa “potência” não tenha, em momento algum, se realizado.

Efetivamente, o que a palavra futuro comporta como supremo (o que é de valor menor não merece ser tomado em consideração, a não ser como testemunho da vergonha humana) é a “prefiguração do justo”, perceptível apenas a partir de uma visão retrospectiva no futuro de uma sociedade sem classes, ou seja, após a sua realização, como “a única coisa que continua a desenvolver seus efeitos” (*Prinzip Hoffnung*, II, p. 559). Somente essa sociedade poderá cumprir a promessa, cujo significado sequer fora bem compreendido até então. Aí, a arte não mais aparecerá como “solução

prematura para contradições sociais no jogo luminoso”, como “divertimento ideológico de ordem superior”, mas exatamente como tal prefiguração (PR, p. 340)

A postergação ao futuro implica, como Jonas faz notar, uma negação do passado e do presente. Tal negação não assume, no entanto, a forma de um movimento dialético ou de uma condição de possibilidade, mas é, ao contrário, uma espécie de negação absoluta que traz suas implicações para a proposição ontológica e, em decorrência, antropológica tal como esta é assumida por Bloch. Dizer que o homem *ainda não é* significa partir de um niilismo profundo em que se indica para um “futuro utópico” o momento de aparecimento daquilo que ainda não se mostrou. Em outras palavras, Bloch estaria lidando com uma falta de humanidade, desenvolvendo assim suas considerações filosóficas com base em uma promessa que, ao mesmo tempo, opera como uma desconsideração sobre os frutos – sejam eles benéficos ou maléficos – da atividade humana, bem como em relação ao reconhecimento daquilo que Jonas define como característica propriamente (autenticamente) humana. Ou seja, a sua própria incompletude, sobre a qual se funda a sua própria liberdade, como vimos no capítulo anterior. Jonas é enfático em sua crítica:

Aqui se encontra o erro fundamental de toda ontologia do “ainda não ser” e do primado da esperança, que nela se baseia. A simples verdade, nem gloriosa nem deprimente, mas que necessita ser respeitada em toda sua inteireza é a de que o “homem verdadeiro” existiu desde sempre – com seus altos e baixos, em sua grandeza e em sua mesquinhez, em seu gozo e em seu tormento, em sua justificativa e em sua culpa, ou seja, em tudo o que não é separável de sua ambivalência. Tentar eliminá-la significa querer suprimir o homem e o caráter insondável da sua liberdade (PR, p. 343).

Jonas identifica ao menos dois problemas centrais nesse erro fundamental da ontologia proposta por Bloch. O primeiro, e mais evidente, é o niilismo que advém da postulação negativa com relação ao passado e ao presente<sup>56</sup>. Tal niilismo assume a forma de uma “utopia” – nas palavras de Bloch –, mas que não deixa de revelar-se como uma promessa que implicaria, necessariamente, a confiança em uma realização que, ao fim, não teria base para determinar a mensuração de seus erros e acertos. Isto significa que, ao fazer a aposta em um futuro partindo de uma

---

<sup>56</sup> Sobre essa temática, conferir o importante trabalho de Avishag Zafrani, intitulado precisamente *Le défi du niillisme, Ernest Bloch et Hans Jonas* (Paris: Hermann, 2014).

negação do presente e do passado, Bloch acaba aniquilando qualquer possibilidade de parametrização para aferir de que modo essa promessa de ontologia poderia ser, realmente, a efetivação do Ser que ainda não é<sup>57</sup>.

O segundo problema identificado por Jonas, este de certa forma decorrente do primeiro, diz respeito às implicações éticas do projeto de Bloch. Como é próprio das teses e formulações niilistas, também o projeto de Bloch debate-se com um problema central: por não haver limites e tudo ficar postergado para um futuro desconhecido, também não há parâmetros e limitações para a indicação de uma estrutura ética. Em outras palavras, não há responsabilidade sobre as ações assumidas neste futuro desconhecido, de tal modo que o homem poderia ser uma presa fácil de suas próprias consequências, precisamente quando estaria empenhado em realizar o seu próprio Ser ainda faltante.

Como a proposta de Bloch suspenderia tudo que há de humano na humanidade, ou seja, a historicidade, as misérias, os erros e a inegável falibilidade, em decorrência não haveria uma base suficiente para se indicar o que é de fato o caminho bom a ser percorrido em oposição a um caminho mau a ser evitado. A proposta de Bloch, incapaz de apontar concretamente uma estrutura ética, teria de contar, mais uma vez, com uma promessa de que no futuro tudo se encaminharia para as melhores condições possíveis. Jonas observa com suspeita e com crítica essa posição, afirmando que:

‘as melhores circunstâncias’ não são tão fáceis de ser evidenciadas quanto as circunstâncias negativas. Como é uma constante em toda ética, também aqui, no que chamaríamos de nível instrumental de suas condições, o mal é incomparavelmente mais fácil de ser identificado do que o *bonum*. Isso é assim, não só porque o conhecemos pela experiência, mas também porque o mal possui uma força de coerção causal reconhecível (como a miséria ou escravidão), enquanto a sua superação traz consigo, precisamente, o enigma da liberdade. Não há forma de liberdade que possa ser imunizada contra seus próprios perigos, nem pode sê-lo, tampouco, qualquer ordem social que a preze. Naturalmente, mesmo com sua falibilidade variável, a liberdade é preferível a qualquer opressão (PR, p. 346).

---

<sup>57</sup> Jelson Oliveira analisa essa questão de forma precisa, sobretudo ao indicar de que maneira essa proposição filosófica de uma ontologia do “ainda não ser” estaria vinculada com as ideias presentes nas estruturas do cientificismo moderno: “Essa negação do passado representa mais uma das jogadas arriscadas da utopia tecnológica, na medida em que não existe futuro sem uma avaliação adequada do passado. Ao recusá-lo completamente, a ontologia de Bloch e aquela que se manifesta nas teses tecnológicas, recusam o valor do homem e da natureza das coisas a partir do que, sem nenhuma alternativa, será necessário projetar o futuro” (OLIVEIRA, 2018, p. 310).

A crítica de Hans Jonas ao projeto filosófico de Bloch vai além da mera indicação de certa ingenuidade ou de certos problemas teóricos. O filósofo da biologia utiliza-se dessa crítica para reforçar sua posição no que diz respeito à relação entre ontologia, antropologia e ética. Para Jonas, uma formulação ontológica e antropológica pode viabilizar ou inviabilizar um projeto ético que dê conta de apresentar soluções e caminhos viáveis para contrapor-se aos perigos da técnica moderna. A proposta de uma “realização futura” de Bloch não só parece não perceber o perigo da técnica, como também apostar em um caminho totalmente contrário, indicando que seria nesse futuro glorioso que todos os problemas se resolveriam. É contra essa posição, e tentando reforçar a relação dinâmica entre ameaça, ética e antropologia, que Jonas formula o problema substancial da técnica como ameaça à humanidade futura.

### 3.3 O PROBLEMA SUBSTANCIAL: A TÉCNICA COMO AMEAÇA À HUMANIDADE FUTURA

Em *The phenomenon of life* e em alguns ensaios que anteciparam a publicação de *Das Prinzip Verantwortung*, Hans Jonas indicou de que maneira a estrutura teórica do pensamento ocidental moderno permitiu a tomada de poder assumida pela técnica e, com isso, demonstrou, ao mesmo tempo, como a técnica moderna já nascia como uma constante ameaça e como um perigo ao fenômeno da vida e ao próprio ser humano. Contudo, o que estava presente nas reflexões do pensador da biologia filosófica não se limitava apenas aos ditames teóricos. Hans Jonas, como muitos dos pensadores de seu tempo, enfrentava, após as atrocidades da Segunda Guerra Mundial e o crescimento exponencial da tecnologia na segunda metade do século XX, um problema que advinha, sobretudo, de um âmbito eminentemente prático. Se o uso de armas químicas e biológicas já tinha sido razão para preocupação na ocasião da Primeira Guerra Mundial, o desfecho da Segunda Grande Guerra deixou um legado ainda mais ameaçador com relação ao emprego da técnica para fins nocivos: as explosões das duas bombas atômicas no Japão e os experimentos com seres humanos nos campos de concentração alemães alertaram o mundo quanto ao descompasso que havia sido perpetrado pelas ações humanas. Soma-se a isso, o “saque, a depauperação de espécies e a contaminação do



planeta”, o “esgotamento das reservas naturais”, “uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem”, que vem “se desenvolvendo a toda velocidade”, ainda mais porque está somada a uma “dieta socioeconômica” baseada em hábitos de consumo insustentáveis (TME, 49).

A ameaça da técnica, dessa forma, é tanto um perigo de tipo formal (a autenticidade ou imagem do ser humano está ameaçada pelo avanço dos poderes reconfiguradores) quanto uma ameaça de tipo substancial (a técnica se apresenta em seu poder destrutivo que coloca em xeque a própria existência da humanidade no futuro). Nesse caso, não estamos apenas no âmbito da pergunta sobre *que tipo de humanidade seremos* ou, também, *se seremos ainda humanos* depois das edições realizadas pela tentativa de melhoramento promovida pela convergência tecnológica, mas, sobretudo, no campo da pergunta sobre *se haverá humanidade* no futuro ou, *se deve haver* humanidade no futuro. Desdobra-se, assim, um novo item na crítica de Jonas a Bloch: se, antes, ela estava pautada na análise da ontologia do não-ser-ainda, agora ela se dirige à noção de utopia do progresso e, mais especificamente, à ideia de lazer e conforto, cuja última instância leva ao desgaste das condições mesmas que possibilitam a existência da vida no futuro: como “essência formal da utopia”, o lazer está baseado em “determinada abundância de bens de consumo” e num esforço contínuo de exploração dos recursos, de modo a forçar a “natureza terrena a entregar os seus tesouros” ou a “suplementar artificialmente suas insuficiências” (PR, p. 299). Assim, afirma Jonas, “para uma economia universal ‘de abundância com lazer’, como prevê a utopia, seria necessária uma extraordinária elevação da potência da produção e da técnica” (PR, p. 300). Mas, observa também, tal perspectiva se torna insustentável: “a questão é saber como a natureza reagirá a essa agressão intensificada” (PR, p. 300) ou, ainda mais, “saber precisamente o que o homem ainda é capaz de fazer (...), mas o quanto a natureza é capaz de suportar” (PR, p. 301). Afinal, a questão se coloca nos seguintes termos: é preciso “deter o saque, o empobrecimento das espécies e a contaminação do planeta que estão avançando a olhos vistos, (...) prevenir um esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana do clima mundial causada pelo homem” (TME, p. 49), algo que, para Jonas passaria por uma “nova frugalidade em nossos hábitos de consumo” e por uma redefinição da própria base do progresso tecnológico, que precisa de freios voluntários. Nessa perspectiva, retornar ao conceito de autenticidade da vida humana, nos termos defendidos nessa

tese, é explicitar a necessidade de que o homem reconheça seu pertencimento ao reino geral da vida e, diante disso, sua responsabilidade diante das ameaças trazidas pelo uso dos poderes da tecnologia.

### 3.3.1 **Se e por que deve haver uma humanidade no futuro**

No final do segundo capítulo da obra *Technik, Medizin und Ethik*, Jonas evoca *A emergência da questão metafísica*, para indicar que o “potencial apocalíptico da técnica”, compreendido como a “capacidade de colocar em risco a própria existência da espécie humana, ou de arruinar sua integridade genética, ou de alterá-la arbitrariamente, ou mesmo destruir as condições de vida superior sobre a terra”, levanta a “questão metafísica nova com a qual a ética nunca havia se confrontado antes, a saber, se e por que deve haver uma humanidade” (TME, p. 37). Tal questão é novamente uma pergunta metafísica porque recupera num novo contexto a pergunta leibniziana a respeito de por que deve haver o ser e não antes o nada? Portanto, em função das novas capacidades do homem e de seus novos poderes, nos encontramos diante de novas perguntas: “por que, portanto, o homem tal como a evolução o produziu deve permanecer preservado, tendo sua herança genética respeitada; e até mesmo por que deve haver vida em geral”? (TME, p. 37).

Diante destes questionamentos, que não dizem respeito apenas ao âmbito formal (como deve ser a humanidade futura), mas, também à dinâmica substancial (se deve haver humanidade no futuro), Jonas retoma a questão metafísica sobre o ser trazida agora pela técnica: “mas *precisar* de uma metafísica não significa ainda *ter* uma metafísica, e nosso modo positivista de pensar está mais distante dela do que nunca”. Segundo Jonas, “do progresso cego da tecnologia” emerge “a nova necessidade de uma metafísica, que, com sua visão, deve nos advertir contra a cegueira” (FE, p. 4). São, pois, “o progresso cego da tecnologia” e seu “potencial apocalíptico”, que demandam o desenvolvimento de uma nova ética do futuro com seu imperativo ontológico da responsabilidade, isto é, de preservação da humanidade – “que haja homens no futuro!”. Dessa forma, chegamos ao princípio fundador de nosso trabalho: “*dass eine Menschheit sei*”: “que haja uma humanidade”. Tal princípio se funda, portanto, no próprio risco trazido pela técnica e nas ameaças de cunho substancial que ela impõe às gerações atuais que passam a

ter responsabilidade em relação às gerações do futuro. Nesse sentido, segundo os objetivos da nossa tese, o princípio responsabilidade nasce tanto de uma nova visão a respeito do homem (uma nova antropologia), quanto de uma nova perspectiva a respeito dos seus poderes tecnológicos.

Em conferência proferida nas *Jornadas Sociedade Industrial e Ética do Futuro*, entre os dias 25 e 26 de outubro de 1985, em Bonn, na Alemanha, Jonas mostra estar ciente de que “hoje ela [a metafísica] está filosoficamente em descrédito, mas não podemos prescindir dela e não devemos temer ao retornarmos a ela mais uma vez” (FE, p. 4). Da mesma forma, naquele ano, em correspondência<sup>58</sup> trocada com Hans-Georg Gadamer, ao comentar sobre a “tentativa de uma dedução metafísica da ética da responsabilidade”, ele afirma:

Não temo por minha solidão quanto a este ponto no cenário filosófico anti-metafísico de hoje, e sei bem que também o senhor pode discordar de minha anacrônica recaída. Mas com o senhor, assim me diz meu pressentimento, posso esperar compreender tal atrevimento – não saberia de ninguém mais no campo a quem eu pudesse recorrer – e a isto me apego ainda. Isto não o obriga, entretanto, a resposta alguma. É algo que sinto como se fosse minha última expressão filosófica – pelo menos a última no que concerne à filosofia prática: pois simplesmente creio que não publicarei mais sobre o tema (o que certamente seria necessário) (JONAS, 2004, p. 479-482).

Na correspondência enviada a Gadamer, Jonas explica que na obra *Das Prinzip Verantwortung*, sua proposta ainda não estava “metodicamente articulada”. Mas, ao afirmar que seu posicionamento pode lhe custar o isolamento no “cenário filosófico” denominado “antimetafísico”, ele deixa claro que está consciente das implicações de desafiar os dogmas mais consolidados do nosso tempo, ou seja, a proibição de empreender qualquer exploração da metafísica e o preceito segundo o qual ser e dever ser devem estar rigorosamente separados (cf. *Dois dogmas: “nenhuma verdade metafísica”; “nenhum caminho do é para o deve”*. PR, p. 95). Isso se justifica também pelo fato de que a ontologia jonasiana pretende se distinguir da ontologia moderna, cuja expressão mais típica é o monismo materialista. Essa mudança de perspectiva traz consigo uma ideia já radicalmente diferente do que

---

<sup>58</sup> A referida correspondência foi traduzida por Wendell Lopes (sem publicação ainda) e se baseia na edição publicada em *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas* (Dietrich Böhler; Jens Peter Brune [Ed.]. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004, p. 479-482). Trata-se da primeira e única publicação desta correspondência, que hoje pode ser encontrada no *Arquivo Hans Jonas*, em Konstanz, Alemanha.

significa investigação filosófica. A revisão ontológica jonasiana pretendeu, antes de mais nada, se livrar dos dogmas impostos pelos pensamentos filosófico e científico modernos, que reduziram o conceito de racionalidade ao conceito de racionalidade científica, matemática e técnica. Contextualmente, Jonas abre a possibilidade para uma investigação ontológica dentro de um quadro conceitual mais amplo do que o quadro reducionista da Modernidade. Um dos frutos obtidos dessa nova estratégia será o de evidenciar a possibilidade de reunir de alguma maneira *ser* e *dever ser*.

Não devemos perder de vista que foi a técnica que nos obrigou a voltar à pergunta original da filosofia sobre o ser. E é a metafísica que, desde seus primórdios, faz a pergunta sobre ele. Portanto, o retorno da metafísica no cenário filosófico trazendo a pergunta sobre o ser, deve-se principalmente pelo fato de que, na contemporaneidade, “descobrimos” uma forma de levar ao desaparecimento do ser (vivo) por meio da técnica: “estas são, portanto, algumas das razões pelas quais a técnica é um caso novo e especial para considerações éticas, e até mesmo para uma descida até os próprios fundamentos da ética” (TME, p. 37). A bomba nuclear e os perigos ambientais, por exemplo, nos impõem pelo poder da técnica mais uma vez a pergunta “por que o ser e não antes um nada”? Ou ainda, se temos um poder, por que não usá-lo? A metafísica de Jonas nos desafia a decidir, de novo, se o ser é melhor que o não ser:

Pois apenas ela pode nos informar *por que* em geral o homem deve ser, não podendo, portanto, causar o seu próprio desaparecimento do mundo nem inadvertidamente permitir isto acontecer; só ela também nos diz *como* ele deve ser para que honre e não invalide a razão pela qual ele deve ser. O “porquê”, que estabelece a obrigação da *existência* da humanidade, proíbe antes de tudo o suicídio físico da espécie (que não é proibido por qualquer imperativo biológico); o “como”, que obriga a humanidade a ter uma certa *qualidade* de vida – quer dizer, que completa o puro “que” com um “o que” – proíbe ao mesmo tempo a desolação psíquica dessa existência (FE, p. 5).

Existir, conseqüentemente, é um imperativo categórico para a humanidade ou, nas palavras de Jonas, uma “*obrigação incondicional*” (PR, p. 86), imperativo que não pode ser confundido com a “obrigação condicional de existir de cada indivíduo” (PR, p. 86). Dessa forma, “o direito individual ao suicídio” é discutível, “o direito ao suicídio da humanidade isso não se discute” (PR, p. 86). Sendo assim, “qualquer jogo de azar suicida com essa existência é categoricamente proibido, e as aventuras técnicas em que isto estiver em jogo, mesmo que remotamente, devem ser impedidas desde o princípio” (TME, p. 37). Isto implica que, no propósito de um

princípio que estabelece de imediato que a simples *possibilidade* do risco que ele prevê com relação a existência da humanidade, já é considerada inaceitável. Trata-se de um princípio que interdita determinadas “experiências” que a tecnologia torna possível e cuja “expressão pragmática” coincide com a prescrição de favorecer o prognóstico negativo em relação ao positivo: “o princípio ético fundamental, do qual o preceito extrai sua validade, é o seguinte: a existência ou a essência do homem, em sua totalidade, nunca podem ser transformadas em apostas do agir” (PR, p. 86). Tal princípio ético é enunciado com validade para a humanidade enquanto ente coletivo, o que, segundo Jonas, nem sempre deve valer para o paciente individual “o princípio de que mesmo os paliativos imperfeitos são preferíveis à cura radical promissora, mas que pode matar o paciente” (PR, p. 86).

Assim, inverte-se o princípio cartesiano da dúvida, pois, se, para Descartes, para que possamos chegar ao que é indubitavelmente verdadeiro, é necessário avaliar tudo o que é duvidoso com o que é comprovadamente falso, para Hans Jonas, “para tomarmos uma decisão, deveríamos tratar como certo aquilo que é duvidoso, embora, possível, desde que estejamos tratando de um determinado tipo de consequência” (PR, p. 86).

Na sua argumentação, Jonas oferece também uma variação da aposta de Pascal de que, entre os breves prazeres da vida mundana, de um lado, e a felicidade ou danação eterna, de outro, o puro cálculo obriga a optar pelo sacrifício, considerando que assim, no máximo, estaríamos perdendo algo temporal em vista de obter algo mais duradouro. Dessa forma, mesmo não existindo a vida eterna, a perda seria pequena em vista da possível recompensa. Na outra aposta, o ganho seria pequeno e a perda infinita. Além disso, “mais do que a simples possibilidade, é necessário que uma fé sustente que a eternidade nos espera, de modo que a opção por ela, então, não seja mais uma simples aposta” (PR, p. 87).

O princípio ético jonasiano da aposta, todavia, não permite a possibilidade da escolha, quando se trata de questões concernentes à humanidade. Nesse ponto, ele afirma que “as certezas relativas do presente não podem compensar a incerteza absoluta. O nosso princípio ético da aposta não admite essa possibilidade. (...) em suma, proíbe a aposta do tudo ou nada nos assuntos da humanidade” (PR, p. 87). E, ainda, ele obriga, não com base no cálculo de interesses, mas “em virtude de uma obrigação primeira de fazer face ao nada” (PR, p. 87). Ademais, ele não confronta o inimaginável com o imaginável, mas “o que é inteiramente inaceitável

com o que é mais ou menos inaceitável” e, ressalta Jonas, “acima de tudo, ele é imperativo, recusando o cálculo interessado de perdas e ganhos”, pois, afinal, “essa imposição se faz a partir de um dever primário com o Ser, em oposição ao nada” (PR, p. 87).

A tarefa da responsabilidade nasce, portanto, como um dever com relação ao existir da humanidade futura. O ser humano e a sua responsabilidade são fruto da evolução da vida; sua especificidade transcendental estabelece que, entre todos os seres vivos, “o homem é o único ser por nós conhecido que pode assumir responsabilidade”. A capacidade de assumir responsabilidade é compreendida como “estar-sujeito” ao seu próprio mandamento; nas palavras de Jonas, “reconhecemos esse ‘pode’ como mais do que um simples fato empírico. Reconhecemos esse ‘pode’ como uma característica distintiva e decisiva do *ser* do homem em relação aos seus atributos essenciais [*Seinsausstattung*]”. Trata-se, portanto, de uma “capacidade ética que se encontra apoiada na *capacidade ontológica* do homem de escolher de modo cognoscitivo e volitivo entre ações alternativas. Responsabilidade, portanto, é complementar à *liberdade*. Assim, temos neste fato um princípio fundamental da antropologia filosófica, quer dizer, da ontologia do ser “homem”, e com ele já um princípio da metafísica” (FE, p. 5). Se o que está em jogo, de fato, é a continuação da vida no planeta e se tudo isso acabasse, se aniquilaria não só o axioma ontológico, mas o próprio valor ontológico do homem enquanto tal, ou seja, enquanto agente da responsabilidade. Para que a responsabilidade não desapareça do mundo, “assim reza seu mandamento imanente, devem também existir homens no futuro”. De tal modo, a responsabilidade, depois de todos os seus já diferenciados objetos contingentes, “sempre tem a si mesma como um objeto ontológico, mesmo que esse objeto se torne relevante apenas no caso de um risco ôntico” (FE, p. 5). Portanto, a primeira condição dessa representação é a existência formal e substancial do homem, isto é, da humanidade. Eis o que funda, portanto, o desafio da ética do futuro e evidencia a insuficiência das éticas tradicionais.

### 3.3.2 A insuficiência das éticas tradicionais para garantir o *metaprincípio*: “que exista uma humanidade”

Pensadores, como é o caso emblemático de Heidegger, vinham pontuando não apenas a ameaça da técnica, mas já começavam a indicar um ponto ainda mais preocupante, ou seja, a absoluta falta de parâmetros ou fundamentos para se produzir uma resistência teórico-prática aos avanços sem limite de uma técnica que, conduzida por cientistas, não parecia ter nenhum algum traço de autorreflexão sobre os produtos que desempenhava<sup>59</sup>. Mais sensivelmente ainda, estes cientistas não pareciam sequer compreender porque estavam sendo acusados, quando alegavam que estavam isentos de toda culpa, já que desempenhavam apenas uma função científica em prol do conhecimento neutramente concebido<sup>60</sup>. De outro lado, os

---

<sup>59</sup> Há diversos relatos de cientistas que se arrependeram ao verem as consequências produzidas por seus trabalhos. Tomados pela angústia de uma reflexão posterior ao acontecimento da tragédia, estes cientistas realizavam o que já fora anunciado pela ficção de Mary Shelley quando esta apresenta ao mundo a fábula do Dr. Frankenstein, movido por uma ingênua ganância do conhecimento científico e que, apenas após ter levado ao máximo as suas potencialidades, se dá conta de que criara um monstro. Em termos reais, é notória a posição de Einstein com relação ao Projeto Manhattan, o qual afirmou que “se eu soubesse que os alemães não teriam sucesso em produzir uma bomba atômica” então “eu nunca teria levantado um dedo”. Tanto Einstein quanto Oppenheimer foram creditados como os criadores da bomba atômica, um acontecimento que, partindo de um medo do domínio técnico que poderia partir das linhas inimigas – neste caso a Alemanha Nazista – permitiu o aparecimento de um perigo técnico instalado por décadas, isto é, a Guerra Fria entre os EUA e a URSS.

<sup>60</sup> Para ilustrar essa questão, podemos aqui considerar o que pensavam, posteriormente, os físicos envolvidos nos projetos de pesquisa que, de forma direta ou indireta, acabaram levando à produção das bombas atômicas. Nesse sentido, menção pode ser feita ao relato deixado por Werner Heisenberg, importante físico alemão que fora responsável por desenvolver o projeto nuclear alemão durante o governo nazista e, como consta em um grau especulativo, teria desenvolvido um projeto malsucedido de produção de uma bomba atômica. Após ter sido preso pelos Aliados, e ao encontrar-se com seu amigo, o físico Carl Friedrich, Heisenberg foi interpelado por seu colega acerca da melancolia que teria abatido outro físico, Otto Hahn, uma vez que este se sentia responsável pelo ocorrido com a bomba atômica. O que relata Heisenberg é representativo da falta de reflexão dos cientistas sobre suas ações: “ – É fácil entender que Otto Hahn esteja arrasado. Sua maior descoberta científica traz agora a mancha de um horror inimaginável. Mas, será que ele deve realmente sentir-se culpado? Mais culpado do que qualquer um de nós, que trabalhamos na física atômica? Não temos todos parte da responsabilidade, uma parcela da culpa? – Não acho – respondi-lhe – A palavra “culpa” não é aplicável, ainda que todos tenhamos sido elos na cadeia causal que levou a essa grande tragédia. Otto Hahn e nós apenas cumrimos nosso papel no desenvolvimento da ciência moderna. Esse desenvolvimento é um processo vital, no qual a humanidade ou, pelo menos, o homem europeu embarcou há séculos, ou, se você preferir dizê-lo de maneira menos enfática, que ele aceitou. Sabemos por experiência que ele pode levar ao bem ou ao mal. Mas, especialmente durante o século XIX, quando se confiava no progresso, todos estávamos convencidos de que, com a ampliação dos conhecimentos, o bem prevaleceria e as possíveis consequências negativas de todo esse processo poderiam ser mantidas sob controle. A possibilidade de construir bombas atômicas nunca ocorreu seriamente nem a Hahn, nem a ninguém; na época, nada na física apontava nessa direção. Ter desempenhado um papel num esforço científico tão vital não pode ser considerado uma fonte de culpa” (HEISENBERG, 1996, p.

filósofos, de igual maneira, não pareciam encontrar soluções plausíveis para instaurar uma nova base ética, e isso ocorria por duas razões centrais: a) de um lado, os filósofos sabiam que não era mais possível retornar aos fundamentos metafísicos presentes em sistemas éticos da Modernidade Clássica, como ocorria no caso de Kant, Hegel e outros filósofos, uma vez que essa ideia de “fundamento” já havia sido fortemente combatida pelo fim da metafísica anunciado antes por Nietzsche e depois por Heidegger<sup>61</sup>; b) de outro lado, esses mesmos filósofos enfrentavam agora uma questão concreta que parecia ter superado qualquer possibilidade de reflexão, isto é, um domínio de tal maneira da técnica sobre a natureza e sobre suas próprias determinações, que não parecia haver espaço para os filósofos despontarem como aqueles que poderiam fornecer algum parâmetro, guia ou condicionamento às atividades de uma tecnociência que se conduzia sem impedimento algum.

Se a solução de Heidegger era por um possível retorno à atenção da escuta do Ser, o que soava como muito abstrato ou mesmo místico, outros autores avançavam para direções diversas. Um pensador como Günther Anders, escrevendo durante a Segunda Guerra Mundial e refletindo logo após o acontecimento das duas bombas nucleares, indicava que a produção técnica não só era independente quanto ao homem e à natureza, mas acontecia de tal modo a excluir de sua participação e de suas decisões a maior parcela da população mundial, sendo então essa técnica uma produção de um pequeno grupo de cientistas que, quase de forma irrefreável, jogava com o destino da humanidade<sup>62</sup>.

---

227). A justificação dada por Heisenberg é emblemática porque corresponde precisamente ao espírito dos cientistas de que estes faziam parte da busca “isenta” pelo conhecimento, não podendo ser *responsabilizados* pelos produtos de suas ações científicas. Para maiores considerações de Heisenberg sobre esse assunto, cf. HEISENBERG, Werner. *A parte e o todo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

<sup>61</sup> Hans Jonas, como aluno de Heidegger, parecia entender a definição clara dessa linha de pensamento, atentando constantemente para o fato de que uma reflexão sobre o problema do perigo da técnica não poderia simplesmente endereçar os conteúdos e estruturas de pensamento presentes, por exemplo, em uma reflexão tipicamente kantiana.

<sup>62</sup> Em sua principal obra, *A obsolescência do homem*, Günther Anders indica que esse “domínio” sobre a técnica não pode ser dado como próprio dos “homens” em geral, mas seria o fruto de uma pequena parcela de pessoas que criariam esse discurso da coletividade para justificar o fato de que o homem comum estava excluído do controle sobre o destino que a técnica passava a assumir. Escreve Anders: “Primeira objeção: *Somos nós quem fizemos os aparatos. Por isso, o orgulho é nossa atitude natural e legítima*. É absurda a suposição de que o *homo faber* se enrubesça ante o que fabricou e o produtor ante seus produtos. *Réplica*: Esta objeção é retórica. Os termos de solidariedade utilizados “nós” e “nossa” são protocolares. Não é verdade que “nós” estejamos orgulhosos. Quem é esse “nós”? Se por um acaso alguém tivesse o direito a tal “nós”, seria unicamente a minoria de investigadores, inventores e especialistas, que em verdade dominam os *mistérios*. Mas nós, ou seja, os 99 por cento de contemporâneos, não “fizemos” os aparatos (por



Ainda que outros autores tenham buscado repensar o problema da técnica com vistas a identificar o perigo antes apontado, o que se notava era uma quase intransponível dificuldade de se superar uma condição de niilismo e de ausência de estruturas conceituais, capazes de servir de orientação para o uso dos novos poderes. Hans Jonas parte desse mesmo problema, ou seja, da constatação fática e concreta de que a tecnologia avançou a tal ponto que se tornou um perigo real e capaz de produzir efeitos antes considerados como inimagináveis.

Então, em função das novas capacidades do homem e de seus novos poderes nos encontramos diante de novas perguntas. Elas não levantam apenas mais uma possibilidade abstrata, como era o caso antes, quando os homens refletiam a respeito de se uma vida curta, mas plena, é preferível a uma longa vida na inatividade. [...] Estas questões eram antes um pouco mais que experimentos mentais, os quais naturalmente precediam ao lamento sobre a mortalidade e a busca pela fonte da juventude. Hoje devemos abordar uma tal questão de modo completamente novo, porque foi desenvolvido um poder que neste caso pelo menos oferece a perspectiva de alterar aquela que é a *condition humaine* até aqui (EA, p. 24).

Porém, contrariamente a estes filósofos que, ou apelam para certa posição de ceticismo ou, ainda, de abstração, Hans Jonas deseja responder às questões postas pelo perigo da técnica em um sentido muito específico, isto é, em consideração para com o que ele mesmo já havia considerado no âmbito de uma análise inovadora. Em suma, Hans Jonas pretende responder à demanda de uma solução ética em razão da ameaça que a técnica moderna continuamente vem apresentando ao fenômeno

---

exemplo, os cibernéticos); não os vemos como sucessos “nossos”, senão como estranhos; e os produtos próprios jamais são estranhos. Inclusive, se tivéssemos participado de sua produção, não nos sentiríamos como seus orgulhosos criadores. Tampouco aqueles que criam realmente o mundo dos aparatos e produtos, os trabalhadores, estão orgulhosos de “seus” resultados. E não o estão porque os processos de produção se subdividem em tantos atos particulares que não sobra nenhum motivo para o orgulho (seja a respeito de cada produto final, seja a respeito do mundo de aparatos e produtos como um todo); porque nenhum produto final delata que nele se tenham invertido as qualidades e esforços desses trabalhadores individuais. Enquanto objetos de orgulho, o mundo de aparatos é tão pouco “seu” como sua propriedade. E, naturalmente, muito menos para quem não tem que ver com o processo de produção” (ANDERS, 2011, p. 43). A crítica de Anders é pertinente por mostrar, de forma clara, o afastamento entre o “homem em geral” e os aparatos técnicos, mesmo quando são esses homens os trabalhadores que, no fim das contas, produzem estes aparatos em escala industrial. Esta crítica esboçada por Anders, que visa demonstrar que a técnica tem tornado o homem “obsoleto”, não consegue, no entanto, captar os mesmos fundamentos filosóficos encontrados por Hans Jonas e, por essa razão, não avança na produção de uma reflexão ética mais aprofundada. Em verdade, Anders parece recair muitas vezes em uma espécie de negação de qualquer possibilidade de superação desse impasse ético encontrado pela filosofia diante da técnica. Nesse sentido, cf. ANDERS, Günther. *La obsolescência del hombre: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* v. 1. Valencia: Pre-Textos, 2011. Sobre uma possível comparação entre o pensamento de Anders e o de Hans Jonas, cf. CHIARELLO, Maurício. Do poderio tecnológico ao dever de responsabilidade: sobre a crítica à tecnociência em Hans Jonas e Günther Anders. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. v. 22, n. 4, 2017, p. 13-42.

da vida. “Até onde podemos ir e pelo que deveríamos nos deixar conduzir em nossas ações? Quais objetivos devem orientar nosso agir? O que se quer realmente alcançar, o que melhorar, o que evitar, e até onde e até quais limites deveriam ser ampliadas as possibilidades técnico-científicas?” (EA, p. 24). É esse o ponto em que as reflexões do filósofo da vida se iniciam quando, de forma específica, começa a esboçar o que seria depois consumadamente apresentado em *Das Prinzip Verantwortung*. Trata-se de fornecer uma proposta ética que vá além das determinações filosóficas ocorridas neste campo e, ao mesmo tempo, que considere a relação com a natureza como um traço fundamental. Como escreve Francisco Quesada Rodríguez:

Em *Das Prinzip Verantwortung*, a natureza deve ser objeto de responsabilidade dado o uso inadequado que o ser humano fez da ciência e da tecnologia para alcançar um suposto progresso. O poder tecnológico que o ser humano adquiriu desde a Modernidade fez com que este se convertesse em um depredador frente à vulnerabilidade da natureza. Nos sistemas éticos presentes na história da filosofia, nenhum pensador havia observado que o ser humano era responsável pelos danos provocados à natureza, pois se considerava que o homem podia explorar a riqueza natural, dado que era inesgotável e podia se autorregenerar. Portanto, baseada na fragilidade da natureza ante o poder descomunal da tecnologia, a ética jonasiana é uma novidade e goza de atualidade na era tecnológica (QUESADA-RODRÍGUEZ, 2014, p. 125).

O primeiro movimento, então, é de reconsiderar criticamente a ética previamente concebida e que, para Hans Jonas, não fora capaz de dar conta dos problemas da técnica moderna. Isso se inicia, em *Das Prinzip Verantwortung*, com uma pontuação das cinco principais “características da ética até o momento presente” (PR, p. 35). Nesse ponto, a intenção de Hans Jonas é assinalar não apenas características em um sentido geral, mas enumerar os traços essenciais que estruturaram a ética moderna. Ao fazê-lo, ele parte já de um ponto de vista que busca elucidar o problema central de seu projeto filosófico, ou seja, a intenção é de apontar por quais razões a ética moderna se mostra insuficiente diante do problema do perigo da técnica moderna. A **primeira característica**, que abre o espaço para a consideração sobre aquelas que seguem, evidencia precisamente o tom da crítica jonasiana:

Todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* (habilidade) era – à exceção da medicina – eticamente neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir: do ponto de vista do objeto, porque a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas,

que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de um dano duradouro à integridade do objeto e à ordem natural em seu conjunto; do ponto de vista do sujeito, porque a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um tributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se autojustifica como fim precípua da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e participação humanos. A verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo (PR, p. 35).

A autocentralidade do homem em uma dimensão ética traz consigo duas consequências fundamentais: de um lado, o antropocentrismo determina que o agir ético só pode ter o homem como sujeito e objeto de sua conceitualização, assim que a ética seria estruturada de tal maneira que o ser humano estaria posto como que em uma suspensão diante de todo o mundo; de outro lado, esse mesmo antropocentrismo tratava de excluir do âmbito ético qualquer consideração sobre um agir humano reflexivamente compreendido quando os objetos fossem o não-humano, sendo que para estes caberiam outras formas de posição filosófica, mas nunca a posição ética.

No que diz respeito ao primeiro ponto, percebe-se aqui a posição isolacionista ou excludente que Hans Jonas havia analisado quando considerava tanto a Modernidade quanto o pensamento do gnosticismo, uma vez que essa condição de “suspensão” seria própria de um posicionamento filosófico que nega o mundo como um campo de validade da reflexão, negando com isso toda a natureza e, portanto, o próprio âmbito da vida. A consequência primeira dessa posição seria o niilismo que Hans Jonas apontou como estando presente desde a Antiguidade e avançando pela Modernidade até assumir sua última forma conhecida, ou seja, o existencialismo.

É esse o ponto que Hans Jonas encontra, então, na segunda e na terceira características referentes à ética moderna. Quanto à **segunda característica**, pontua que “a significação ética dizia respeito ao relacionamento direto de homem com homem, inclusive o de cada homem consigo mesmo”, de tal forma que “toda ética tradicional é antropocêntrica” (PR, p. 35). Esse ponto, já demonstrado, não parece oferecer maiores considerações. Contudo, a **terceira característica** indica uma nova abertura quando afirma que “para efeito da ação nessa esfera”, ou seja, na esfera ética, “a entidade ‘homem’ e sua condição fundamental era considerada como constante quanto à sua essência, não sendo ela própria objeto da *techne* (arte) reconfiguradora” (PR, p. 35). O homem era, estritamente falando, o sujeito da técnica e não o seu objeto. Porém, na forma de técnica moderna, a *techne*

transformou-se num infinito impulso da espécie para adiante, sendo que “a conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem surgiria como a realização do seu destino”. Essa “conquista” retirou o homem da condição de partícipe do mundo para a pretensão de tornar-se criador da natureza em que habita. “Assim, o triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil” (PR, p. 43). Esse “triunfo” do *homo faber* acima do *homo sapiens*, revela o caráter singular do homem que, diferentemente dos outros organismos, desenvolveu uma autonomia tal que se tornou capaz não apenas de fazer parte do mundo e da natureza, mas de alterá-la de acordo com sua própria vontade. Porém, na medida em que cresce o domínio sobre a natureza exterior, Oliveira (2018, p. 217) explica, aumenta também o poder sobre si mesmo e, nesse caso, todos os empreendimentos extrínsecos acabam por provocar alterações intrínsecas na essência do próprio homem, vindo a ameaçar a própria *imagem* do ser humano. Portanto, o triunfo da tecnologia moderna subverte a crença na invulnerabilidade e imutabilidade da essência humana.

O antropocentrismo, para manter-se enquanto estrutura conceitual, tinha de pressupor um “ideal de homem” que fosse inatingível e permanente, isto é, para que a ética derivada do antropocentrismo pudesse alcançar sua coerência interna, o ser humano não só deveria estar isolado da natureza, mas deveria ser constituído por um “núcleo imutável” que daria sustentação para toda a teorização ética. A ideia de “natureza humana”, por exemplo, visava estabelecer esse ponto em que a essência humana seria determinada como algo “além da natureza”, como uma especificidade natural que, no entanto, a ultrapassava e se diferenciava dela.

Do antropocentrismo indicado na primeira característica também encontra-se a derivação apresentada por Hans Jonas na **quarta característica**, a qual indica que “o bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo” (PR, p. 35). Uma vez que as determinações éticas são dimensionadas pela relação entre os homens, e exclusivamente entre os homens, é possível compreender como essas mesmas determinações não possuem, em geral, uma preocupação com a extensão temporal e espacial do agir humano. No pensamento moderno, o agir ético não é demandado pelo futuro ou por um alongamento global do espaço. Salvo raríssimas exceções, as estruturas éticas

modernas dizem respeito à formulação de parâmetros e fundamentos para um agir extremamente condicionado: faz-se valer os valores éticos quando aqueles para quem as ações são dirigidas são reconhecidos enquanto “seres humanos”<sup>63</sup>, não avançando para um campo de hipótese e conjunturas futuras. Nas palavras de Hans Jonas, “o comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata” (PR, p. 35). Essa relação imediata, por certo, não permite qualquer consideração sobre a relação – e inserção – do homem no âmbito da vida. O tempo do homem não é o tempo da natureza e a presença da vida em uma extensão global não pode ser reduzida à vida humana, o que demonstra, desde este ponto, que a ética moderna está em total descompasso com o problema do perigo da técnica em relação ao fenômeno da vida.

A **quinta característica** indicada por Hans Jonas, finalmente, seria uma derivação argumentativa com relação à quarta já apresentada, mas agora indicando pontualmente onde esta estrutura da ética moderna se delineia. Reforçando o que já havia pontuado, o filósofo afirma que “todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação” (PR, p. 36). Nesta categoria da “ética tradicional” despontam os nomes e as teorias de Kant e Aristóteles que, abordados de forma a respeitar as singularidades de seus pensamentos, ainda assim indicariam esse mesmo ponto crucial, ou seja, que as formulações éticas de então não se apresentavam como capazes de enfrentar o que contemporaneamente se evidenciava como o principal problema ético.

---

<sup>63</sup> Aqui repousa um problema crucial legado por grande parte das teorizações e conceitualizações éticas da filosofia ocidental, uma vez que estas, fortemente antropocêntricas, precisam determinar o que é esse ideal de “ser humano” que será tanto o sujeito quanto o objeto do agir ético. O primeiro problema advindo dessa posição é o fato de que esse ideal, muitas vezes assumido como necessário por um esforço teórico que raramente se justifica em suas regras, não passa de uma contingência, sendo que, como se pode perceber em muitos casos, o ideal de “homem” é atribuído ao homem branco, europeu e detentor de posses ou direitos específicos. Os estrangeiros, os “bárbaros” e quaisquer outras encarnações da alteridade poderiam muito bem não estar incluídos neste ideal, de tal maneira que sobre eles não recairiam os mandamentos e valores do agir ético. A título de exemplo, basta considerar o caso dos escravos africanos ou os indígenas americanos, muitas vezes alocados fora do campo obrigacional ético. Mais ainda, estes escravos e indígenas, não raras vezes, eram comparados aos animais, ponto este que demonstrava que, para o antropocentrismo europeu da Modernidade, animais, plantas, o meio ambiente e o mundo natural como um todo, decididamente, não poderia ser enquadrado no âmbito ético pelo simples fato de não serem enquadrados dentro do ideal de “ser humano”. Trata-se de um argumento circular que a crítica de Hans Jonas desconstrói de forma primorosa, mas, ainda assim, um argumento que perdurou por um longo período e que sedimentou as bases para uma exploração da técnica moderna até os seus últimos limites.

Se, de um lado, a ética tradicional da filosofia ocidental não parecia ter estruturas suficientes para lidar com um problema emergente, de outro, esse mesmo problema não parecia ter sido anunciado com certa precedência. Assim, se a ética é incapaz de apresentar posições quanto à “vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem”, isso ocorre, sobretudo, porque esta é uma “vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos” (PR, p. 39).

No pensamento de Jonas a noção de vulnerabilidade desempenha uma função dupla: de um ponto de vista histórico, ela enfatiza a peculiaridade da Modernidade e o destino da civilização ocidental, ao passo que, do ponto de vista filosófico e metodológico, ela cumpre um papel heurístico. O objetivo do questionamento histórico é salientar que nosso destino tecnológico atual é algo inevitável, enquanto que ao mesmo tempo surgem desafios éticos urgentes. Nesse sentido, Jonas realmente acredita que nós devemos superar a ideia clássica de neutralidade ética das invenções humanas (BECHI; TIBALDEO, 2016, p. 85).

O que parece, mais uma vez, um paradoxo, é na verdade, o estabelecimento de uma condição que, segundo Hans Jonas, tem que ser enfrentada. O fato de que o antropocentrismo não vislumbrava qualquer possibilidade de indicar, nos objetos alheios ao homem, uma qualidade ética essencial não parecia, em princípio, como um problema, uma vez que o “mundo ético” que se apresentava como problemático até o advento da técnica estava realmente adstrito ao âmbito do ser humano. Esse estado das coisas “constante”, sobretudo quanto à essência da entidade “homem” (PR, p. 35) não é mais verdadeiro, nem é possível ignorar o grande impacto da intervenção tecnológica coletiva, tanto com relação à integridade da ordem natural quanto com relação à vocação da humanidade. A despedida à neutralidade ética tem a ver com a extensão no tempo e no espaço dos efeitos da intervenção humana no contexto da técnica moderna, que põem em risco o futuro da humanidade.

### 3.4 O *NOVUM* DA ÉTICA E A PRESERVAÇÃO DA IMAGEM DO HOMEM

Contudo, o homem é ameaçado como parte de um todo, isto é, o perigo concreto sobre a natureza não deixa de incluir o ser humano e este não pode, como vinha habitualmente fazendo, excluir-se da demanda ética. Como indica Hans Jonas, “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum*

sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada” (PR, p. 39). Este *novum*, contudo, deve partir não apenas de uma reflexão sobre as estruturas éticas precedentes, mas deve, ao mesmo tempo, levar em conta a posição do homem no mundo. Uma vez que é o antropocentrismo que permite a conceituação filosófica que tanto permitiu o surgimento e o crescimento da técnica moderna quanto restringiu a reflexão ética a um estado de suspensão ou de separação do homem da natureza, então é preciso reconsiderar o *locus* do homem. Como foi apontado anteriormente, Hans Jonas apresenta uma tese de “diferença antropológica”, que não só insere o homem no âmbito ontológico da vida, mas que, ao mesmo tempo, faz com que tal antropologia conceitualmente reconsiderada possa agora formular novos parâmetros para a reflexão e a ação humanas.

Trata-se, portanto, de uma antropologia que leva até ao *novum*, sobre o qual uma teoria ética deve ser pensada, no sentido de uma negação de certos projetos abstratos que não consideravam o caráter factual da concretude fenomênica que agora se encontra mais do que evidente. Para Hans Jonas, essa negação encontra na “dinâmica utópica” um ponto de confrontação inegável. A predisposição utópica, que se insere em diversos campos do pensamento moderno, cria, para Hans Jonas, uma perigosa vinculação entre o campo ético e o domínio da técnica moderna, isso porque o “traço utópico” cria uma ilusão de tal maneira perturbadora em que a técnica, a causadora do perigo e da ameaça, surge, ao fim, como a possível solução para todos os problemas que ela mesma impõe ao homem e à natureza. O traço utópico que é inerente à técnica avança, então, sobre as determinações éticas de tal modo que o agir humano fica não apenas condicionado, mas enredado na falsa esperança de que os efeitos produzidos pelo poder da técnica podem ser controlados ao se conferir ainda mais poder a ela. Como reflete Hans Jonas, “a escala inelutavelmente ‘utópica’ da moderna tecnologia leva a que se reduza constantemente a saudável distância entre objetivos cotidianos e últimos, entre as ocasiões em que podemos utilizar o bom sendo ordinário, e aquelas que requerem uma sabedoria iluminada” (PR, p. 63).

Essa ausência do necessário distanciamento entre objetivos cotidianos e fins últimos por parte da utopia tecnológica produz a supramencionada confusão no campo ético. Mais do que isso, uma vez que se trata de formular uma estrutura ética voltada para a evidência concreta tanto do fenômeno da vida quanto do perigo da técnica moderna apresentado contra este fenômeno, então a “disposição utópica”

ruma em uma direção contrária. Como afirma Jelson Oliveira, esta utopia seria ainda um reflexo do niilismo presente no pensamento ocidental e que, ao fim, deveria não apenas ser criticado, mas enfrentado:

Jonas, assim como Nietzsche, renuncia à ideia de utopia e à carga dos idealismos que ela projeta, em relação à situação existencial presente. Para ambos os autores, a *vida que é* seria negada em função da projeção de algo que ainda *não é* embora já sirva de referência para a avaliação do presente. A utopia constrói essa avaliação em termos negativos – e portanto, niilistas: a vida de agora é uma situação prévia (incompleta, imperfeita, atrofiada, “pré-histórica”) da vida nova que há de nascer pelas mãos da tecnologia. Diferente de Nietzsche, contudo, e por lidar com problemas que lhe são próprios, Jonas formula um outro patamar de reflexão, propondo-se ir além da crítica ao formular uma hipótese de enfrentamento do niilismo por meio de uma reflexão ontológica que inclua uma nova antropologia e resulte em uma nova ética (OLIVEIRA, 2018, p. 365).

Ao negar essa perspectiva utópica, Hans Jonas nega uma posição que justificaria o crescente uso do poder tecnológico e, no lugar desse poder incontrolável, propõe agora uma consideração que não apenas insira o homem no âmbito do fenômeno da vida, mas que parta da pressuposição de que esta nova ética precisa considerar precisamente os contornos danosos e ameaçadores desse poder, em confronto com uma “espécie de humildade”. Nas palavras de Hans Jonas:

Quando, pois, a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade – uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar. Em vista do potencial quase escatológico dos nossos processos técnicos, o próprio desconhecimento das consequências últimas é motivo para uma contenção responsável – a melhor alternativa, à falta da própria sabedoria (PR, p. 63-64).

Essa humildade é o que permite agora pensar tanto na relação da demanda para uma nova ética quanto na posição que o homem tem que assumir frente ao poder da técnica. O ponto a que Hans Jonas pretende chegar é o de encontrar um fundamento pelo qual se possa instaurar um princípio capaz de dar conta da estrutura dessa nova ética, um fundamento, portanto, que tenha que partir dessa “humildade” e dessa nova posição do homem. Se a crítica à ética tradicional já havia indicado o problema das relações imediatas que o homem travava consigo e com os



seus “iguais”, então a formulação de uma nova ética tem que pressupor essa crítica para não incorrer no mesmo erro.

A recusa da relação imediata, portanto, traz consigo ao menos duas considerações: de um lado, não é mais possível ao homem relacionar-se eticamente apenas com o presente e com o passado, porque essas duas dimensões temporais acabam reduzindo-se a um ponto comum, ou seja, a posição assumida pelo ser humano no agir imediato ou no reflexionar imediato sobre as consequências de sua ação; de outro lado, o homem não pode negar-se à evidência concreta do perigo da técnica, não podendo, portanto, partir de uma suposição ou de uma hipótese sobre o “bem” tomado como fundamento ético, mas precisa, ao contrário, partir precisamente do perigo e, assim, do mal que se apresenta com a ameaça da técnica.

Em outras palavras, Hans Jonas indica, com sua reflexão, que a ética que agora passa a ser esboçada é tanto uma ética do futuro quanto é uma ética que deve encontrar o fundamento para o seu princípio em uma negatividade, em um mal que se quer evitar e contra o qual é preciso direcionar as ações. Quanto à necessidade dessa ser uma ética do futuro, Jonas indica que isso seria uma forma de contrapor e compensar o poder e a influência tanto da técnica quanto do pensamento modernos. Mas o autor refere-se, principalmente, ao aumento do poder humano, que torna as possibilidades extremas. Dessa forma, “a projeção do futuro, no longo prazo, hipotética, cientificamente fundada e no possível global (e que não é menos certa por ser hipotética), talvez seja o *primeiro novo* valor a se exercitar hoje para o mundo de amanhã, ao qual nada se pode equiparar no mundo de ontem (TME, p. 41). Destaca-se também, que a tecnologia e a ciência, vinculadas intrinsecamente como estão, agem de tal maneira que sempre lançam para amanhã a solução para os problemas que elas causam hoje, sem, contudo, serem capazes de prever os impactos de suas ações.

Uma ética do futuro, por sua vez, teria parte de seu fundamento precisamente nessa “antecipação”, um fundamento que serviria, de um lado, ao chamado teórico de estabelecimento de bases para uma moral; e, de outro, ao chamado prático-político de estabelecimento de ações concretas. Hans Jonas admite que esta ética operaria em um campo do *dever* e não no campo de uma sólida e estável permanência – como queriam as éticas pretensamente universalistas das máximas morais precedentes.

Mas precisamente isto se alterou de maneira fundamental. A magnitude causal das empresas humanas aumentou sob o signo da técnica incomensuravelmente. A perda do processo se tornou a regra e a analogia da experiência passada, algo insustentável; [...] as pessoas do futuro não se encontram mais sob uma semelhante situação de partida. Com a alta tecnologia assinamos o veredito de que o mundo de amanhã *não* será semelhante ao de ontem. Para que a dessemelhança não seja uma de tipo fatal, o conhecimento prévio deve tentar alcançar não ficar aquém do alcance de nosso poder, e sujeitar seus objetivos imediatos à crítica baseada em seus efeitos a longo prazo. Portanto, a nova ciência (ou arte) da futurologia, ao nos permitir enxergar os efeitos a longo prazo, torna-se, sob esta forma e com essa função, um *novo* valor para o mundo de amanhã (EF, p. 30).

Contudo, isso seria decorrência justamente do fato de que a ética do futuro precisaria lidar com um âmbito hipotético, uma contínua análise e observação – portanto, do devir<sup>64</sup>– que viesse a apresentar a cada vez uma posição restritiva e cautelosa sobre os avanços que a técnica e a ciência poderiam ou não apresentar. Esta é a razão de Hans Jonas afirmar que “há de se formar uma ciência da previsão hipotética, uma ‘futurologia comparativa’” (PR, p. 70). A questão presente nessa “futurologia” indicada por Hans Jonas não deixa de remeter a uma reflexão sobre a posição do homem<sup>65</sup>. Tal futurologia “precisa se fundir com um conhecimento sobre o homem – pelo menos sobre isto que *ele* pode estar a caminho de fazer desde o início” (EF, p. 30). Aqui, novamente, é importante frisar que, como ocorrera com relação à análise do fenômeno da vida, não há como se estabelecer um exame sobre a ética do futuro sem considerar a posição do homem. Mais do que isso, qualquer empreendimento realizado neste campo terá que partir do estabelecimento de uma relação entre os fundamentos conceituais que permitem a proposição de

---

<sup>64</sup> É importante observar que essa ética, que considera sempre o *devir* e não a estagnação de valores universais e previamente concebidos, se aproxima mais do próprio fenômeno da vida e da ontologia apresentados por Hans Jonas. Uma vez que também a vida está constantemente em devir e é essa dinâmica “dialética” o que caracteriza a sua continuidade, também há que se compreender que a ética não pode ser fixada em um instrumental conceitual que se pretenda estanque e que não condiga com a própria dinâmica da vida.

<sup>65</sup> Não se trata, como bem demonstra Jelson Oliveira, apenas de propor uma indagação e uma análise sobre a ética do futuro, mas, para além disso, de considerar como a questão sobre o “futuro” tem que estar vinculada à ética pelo questionamento sobre a condição e a situação do homem. Nas palavras do comentador: “O poder da tecnologia de engendrar o nosso porvir, seja do ponto de vista antropológico (através da reconfiguração do homem por parte da chamada convergência tecnológica; algo que é entendido como uma superação do humano em direção ao pós-humano e às suas versões transumanas, como vimos) seja do ponto de vista evolutivo-cosmológico (que inclui a reforma geral da vida e do ambiente) traz o problema do *futuro* para o centro da reflexão filosófica. Isso significa que retomamos agora, com especial ênfase, a pergunta sobre *por que deve existir um futuro* e sobre *quem* ou *o que* tem o direito de habitá-lo. Dessas perguntas de cunho, digamos, prático, devem ser retomadas algumas das questões teóricas mais tradicionais da ética, entre as quais aquelas que dizem respeito ao *fim* ou *valor* dos seres que pretensamente devem ser preservados no futuro” (OLIVEIRA, 2018, p. 413).

uma ética do futuro e a percepção do próprio ser humano de que aqueles fundamentos são efetivamente capazes de fornecer uma resposta para os problemas enfrentados.

Isto nos traz à segunda tarefa preliminar para a fundamentação de uma ética do futuro; a uma concepção sobre o *homem* que nos diga o que é o *Bem* humano; o que ele deve ser, o que nele importa e o que nele vale a pena – que ao mesmo tempo implica o que ele *não* deve ser, o que lhe diminui e distorce. Precisamos deste conhecimento para poder ficarmos atentos a respeito do que o *Bem* humano – que sempre esteve posto em perigo, dada sua natureza – não seja vítima do dilúvio dos avanços tecnológicos. Os perigos são novos, mas o Bem é antigo (EF, p. 31).

Por essa razão, Hans Jonas aponta que “esse elo intermediário de união e concretização, que descreve as situações futuras, não está separado da parte que se refere aos princípios fundamentais; ao contrário, ele está presente nesses próprios princípios, de modo heurístico” (PR, p. 70). Uma heurística<sup>66</sup> que precisará fazer um apelo muito peculiar à percepção humana sobre sua própria condição para que possa estabelecer-se como fundamento. Esse apelo, segundo Hans Jonas, é a própria ameaça oferecida pela técnica, porém não uma ameaça em um sentido abstrato ou geral, mas uma ameaça muito específica e que se apresenta como o ponto de entrada de uma formulação conceitual.

O filósofo da vida já havia antecipado, em *The phenomenon of life*, que um argumento que parta de verdades abstratas e pretensamente universais não só perde a concretude do fenômeno, como também não fornece certo tom de relação imediata à percepção humana. Em outras palavras, é preciso, sobretudo quando se trata de uma formulação ética, de um argumento que estabeleça bases iniciais convincentes e sólidas. Assim, a ameaça descrita por Jonas, no fundamento heurístico da ética do futuro, é aquela direcionada, como vimos anteriormente, para a possibilidade de aniquilação do homem não apenas do ponto de vista formal (a ideia de homem, conforme vimos anteriormente), mas sobretudo substancial (o seu desaparecimento como espécie). Desta forma, do ponto de vista da heurística do

---

<sup>66</sup> Por *heurístico* entende-se o que Ricoeur sintetizou como a capacidade de pressentir e, portanto, de descobrir os perigos dissimulados, ou seja, temer além do provável também o possível (RICOEUR, 1999, p. 50). Neste sentido, a heurística do temor é definida por Sganzerla (2012, p. 226) como um método que privilegia o diagnóstico de resultados negativos de modo a provocar uma mudança na postura, nas atitudes, nos comportamentos e nas decisões dos atores, para que não sejam ignoradas possíveis ameaças presentes em certas conquistas tecnocientíficas.

temor<sup>67</sup>, o filósofo alerta que “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem

---

<sup>67</sup> Gerard Lebrun (2006) na famosa obra *A Filosofia e a História*, no capítulo intitulado *Sobre a tecnofobia*, aponta Jonas como um dos mais conhecidos pensadores da esteira tecnofóbica. Lebrun, no início do texto, faz a ressalva que cita Jonas “muito respeitosamente” e acrescenta que “não teria se arriscado a falar de Jonas sem os comentários penetrantes que lhe dedica, em francês, Bernard Sève” (LEBRUN, 2006, p. 483). Este, por sua vez, em *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité* (1990), questiona se a utilização do medo em Jonas cumpre o papel que o filósofo pretende, isto é, se o apelo ao medo representaria uma consequência do fracasso da razão argumentativa, que diante da impossibilidade de convencer os homens racionalmente a abrir mão dos desejos das utopias modernas que podem levar-nos à ruína, devemos tentar assustá-los. Para o intérprete “o medo em Jonas não saberia ser fonte de racionalidade, uma vez que, ao contrário, ele não o evoca senão a partir de certo fracasso da razão” (2007, p. 180). A passagem do *malum* imaginado para o *malum* experimentado em Jonas é para Sève (2007, p. 172) um dos pontos frágeis da teoria, dessa forma o crítico afirma: “não duvido do valor heurístico proposto por Jonas para a apreciação moral e nem para as ameaças realmente experimentadas. Não duvido do valor heurístico das ameaças não experimentadas, mas estreitamente ligadas, segundo princípios de causalidade e de analogia, com outros perigos efetivamente testados. Mas duvido da capacidade de estender essa potência heurística a perigos somente imaginados e que não têm nenhuma analogia com nossa experiência real”. Exemplifica Sève que tentar imaginar uma terra cuja humanidade pode totalmente desaparecer (vítima, por exemplo, de uma catástrofe nuclear) não pertence à esfera da antecipação espontânea. Com isso, a heurística do temor, para que possa ser eficaz, não pode ultrapassar os limites da analogia com nossa experiência real. E para Jonas, afirma o intérprete, antecipar esses limites “é um dever para a humanidade, antecipar o máximo os perigos escondidos em seus comportamentos presentes. Mas antecipar uma ameaça absolutamente inédita não é possível; no entanto, segundo Jonas, são as ameaças desse tipo que seriam as mais importantes de poder antecipar” (2007, p. 173). A crítica que Gérard Lebrun mostra, neste ponto, bastante alinhada, pois escreve ele que é de espírito platônico a autolimitação que, segundo Jonas, urge ser imposta ao poderio técnico, uma vez que deve ser exercida por um poder normativo superior capaz de “domesticar” uma técnica tornada selvagem. Questiona Lebrun sobre o grau de competência na disciplina a ser exigida do ‘comitê de sábios’ que será o porta-voz da comunidade ética. Da mesma forma, indaga quem poderia autorizar ‘especialistas em ética’ a exercer uma censura sobre pesquisas que, tecnicamente falando, não são de sua alçada? Resumidamente, para Lebrun, o problema na proposta jonasiana, estaria na limitação prévia do desenvolvimento tecnocientífico imposta por uma heurística do medo. Vale ressaltar também que entre os diversos críticos à heurística do medo, destaca-se também Marie-Geneviève Pinsart, que na introdução da obra *Nature et responsabilité* afirma que Jonas parece não conseguir identificar que ao utilizar a heurística do medo como um freio aos desenvolvimentos científicos “apocalípticos”, ele tenta destruir o mal, utilizando a causa do próprio mal, ou seja, o sentimento do medo. Ele não “aceita” que o progresso científico é fruto de um medo irracional em relação àquilo que escapa ao nosso poder, e também não imagina que o medo, sendo uma fonte irracional de uma vontade de controle, torna-se excessivo e perigoso. No entanto, Jonas busca o remédio nessa dinâmica, ou seja, mediante o medo, conseguir controlar a vontade causada pelo medo (1991, p. 9). Em nossa visão, Jonas não propõe um medo da tecnologia, mas utiliza-se do temor “metodologia negativa” (COMÍN, 2005, p. 29) que parte do conhecimento do *malum* para saber sobre o *bonum* e gerar com isso os princípios que obrigam à sua preservação. O temor não deve se tornar, porém, excessivo ao ponto de bloquear totalmente o agir, mas compreendido como um procedimento que mobiliza o sentimento capaz de estimular a coragem na responsabilidade diante do próprio objeto. Trata-se, portanto, de utilizar-se do temor na medida justa, sem bloquear o agir, mas, ao contrário, com uma espécie de antídoto contra a utopia tecnológica que coloca em continuidade da autêntica vida. Nas palavras de Moratalla (2001, p. 52), consiste numa espécie de “jogo mental mediante o qual podemos prever as consequências negativas das ações no presente. É um jogo da imaginação que nos informa o que pode acontecer”, sendo seus elementos constitutivos a *imaginação* e a *previsão* de que no futuro as consequências malélicas de nossa ação possam comprometer sua continuidade e autenticidade. Portanto, a alcunha de tecnofóbico, não nos parece adequada para o filósofo da vida, que propõe o temor como forma de aprendizado, de modo a fazer da projeção da

humana autêntica” (PR, p. 70). Imaginar o perigo<sup>68</sup> é construir as possibilidades de proteção, isto é, o agir responsável perante os dilemas éticos contemporâneos.

O pavor é o aspecto negativo que deve produzir o fundamento para a ética do futuro, um pavor que parte da possibilidade de apagamento da imagem humana autêntica para, então, avançar para uma consideração mais ampla com relação à natureza. Com a expressão heurística do medo, Jonas pretende: a) estabelecer uma nova função para o papel do conhecimento na moralidade, e mais especificamente “pelo conhecimento das consequências geradas pelos atos humanos tecnologicamente melhorados e das mudanças que vêm ocorrendo na ética” (BECCHI; TIBALDEO, 2016, p. 86); b) exprimir a função de amplificação da sensibilidade ética induzida pela inquietação emotiva que precede o saber a reconhecer o valor daquilo, cujo oposto tanto nos impressiona. Sabemos, conclui Jonas na passagem abaixo, muito antes do que aquilo que queremos, aquilo que nós não queremos. Por isso, a filosofia moral deve consultar os nossos temores antes que os nossos desejos para determinar o que nós realmente apreciamos.

Com relação a esse aspecto negativo, Hans Jonas é pontual:

Pois assim se dão as coisas conosco: o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão (esta pode exigir uma razão especial). Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos. (...) O que nós *não* queremos, sabemos muitos antes do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso temor antes do nosso desejo. E, embora aquilo que mais tememos não seja necessariamente o mais temível, e o seu contrário não seja, menos necessariamente ainda, o bem supremo (que pode ser inteiramente independente da oposição a um mal) – embora, portanto, a heurística do temor não seja a última palavra na procura do bem, ela é uma palavra muito útil. Sua potencialidade deveria ser plenamente utilizada, em uma área em que tão poucas palavras nos são dadas graciosamente (PR, p. 71).

---

possibilidade da previsão negativa, uma condição para alterar a atitude do ser humano frente à vida.

<sup>68</sup> O testemunho da guerra fez com que Jonas se “desviasse das paisagens sonhadas pela alma humana para propor aos seus contemporâneos trocar a esperança do bem pelo temor do pior” (BOURETZ, 2011, p. 1040). Numa passagem da obra *Memórias*, Hans Jonas ao referir-se à sua mãe, afirma que ela possuía certa particularidade, isto é, sentia-se mais atraída pela miséria do mundo do que pela sua beleza e inclinava sua opinião de que era melhor sofrer do que desfrutar. Constata Jonas que não deixa de ser uma boa questão. Pergunta-se: O que pesaria mais, se um dia fizéssemos o cálculo, a desgraça ou a felicidade? Nesse caso, afirma Jonas, estou seguro de que a mãe tinha razão ao inclinar-se para a primeira situação (MM, p. 47). Por esta razão, para Jonas a antecipação do mal, sob a forma de perda ou desaparecimento de um valor, permite evidenciá-lo e evitar que ele aconteça.

A heurística do temor, tal como Hans Jonas a define, é o fundamento para se pensar, então, em um princípio capaz de demonstrar como é possível a formulação de uma ética do futuro que dê conta de apresentar uma contraposição ao perigo do agir técnico moderno. Como se configura tal função heurística? Tibaldeo explica que:

Dois são os elementos que se deve insistir e que faltam ao agir técnico atual. Em primeiro lugar o medo deverá ajudar os seres humanos a adquirir a ideia dos efeitos a longo prazo da técnica e do procedimento técnico e deverá suscitar a ideia de um *malo imaginado*. Em segundo lugar, o medo deverá operar em vista da mobilização do sentimento adequado a esta imaginação (TIBALDEO, 2009, p. 94).

O desaparecimento da humanidade, ou nas palavras de Jonas a “deformação do homem” é o maior dos perigos e a heurística do temor nos revela que o que deve ser preservado é “o conceito de homem” ou ainda “uma imagem de humanidade autêntica” (PR, p. 70). Para Becchi e Tibaldeo (2018, p. 86), tal passagem evidencia “que o foco de Jonas não é a natureza em si, mas a natureza enquanto habitada pelos seres humanos”<sup>69</sup>. É em relação a ela que, precisamente, a técnica moderna renova, incessantemente, a promessa da possibilidade de uma “esperança”, ou seja, de uma utopia não só inalcançável, mas frágil, porque aposta cada vez mais alto no próprio poderio da técnica. É preciso então apostar no absoluto contrário, em uma “primazia do mau prognóstico sobre o bom” (PR, p. 77).

---

<sup>69</sup> Ressalta-se, portanto, a fim de evitar equívocos, que na visão de Jonas há um relacionamento peculiar entre “a imagem do homem” e a natureza, que vai além dos limites da investigação fenomenológica, ganhando relevância metafísica e ontológica. De outro lado, fica muito claro que os seres humanos compartilham uma “solidariedade de interesse” com o mundo orgânico e a natureza. Sobre a concepção de “solidariedade de interesse”, indica-se a leitura do artigo de Jelson Oliveira (2018a) intitulado *A solidariedade como princípio ontológico (e ético) na filosofia de Hans Jonas*. No referido artigo, o comentador apresenta o referido conceito de na Filosofia de Hans Jonas como um princípio segundo o qual existe uma interrelação e uma interdependência entre todos os seres vivos, cuja existência recíproca depende da comum assistência e de uma identificação mútua capaz de romper com a tradição antropocêntrica do pensamento ético ocidental. A ideia de solidariedade encontra-se na base da teoria ética jonasiana, a qual, como sabemos, *deriva de e se apoia em* uma ontologia. Trata-se, afinal, de compreender a solidariedade como um princípio ontológico e ético, ao mesmo tempo. Do ponto de vista orgânico, como processo de pertencimento e de criação de vínculos entre os seres, a solidariedade traduziria tanto as formas de transcendência da vida quanto a sua interiorização: em sua precariedade a vida precisa expandir-se em direção ao meio-ambiente a fim de conquistar os nutrientes e as demais condições para sua própria subsistência e, ao fazê-lo, desenvolve novas potencialidades que acabam por aprofundar a sua própria identidade.

Importante pontuar que Hans Jonas, em seu argumento, vale-se do que parece ser um ponto inicialmente incontornável, isto é, a imediaticidade, no qual o “comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata” (PR, p. 35). Como foi apontado anteriormente, um dos pontos criticados quanto à ética moderna é a tendência de esta limitar-se a uma dimensão imediata das relações em termos espaciais e temporais. Se a ética até o “presente momento” tinha a ver com o “aqui e agora”, a ética do futuro teria de pontuar o absoluto contrário; mas, para fazê-lo, Hans Jonas percebe, é preciso partir de um ponto inicial de estabelecimento de vínculo. A imagem do homem é esse ponto, de tal maneira que ele serve como a passagem para uma consideração mais profunda, isto é, para o estabelecimento da posição da ética diante da natureza e, portanto, para a formulação do princípio ético. Segundo Hans Jonas:

Necessitamos estabelecer alguma autoridade para determinar modelos e, a menos que professemos o dualismo, aceitando uma heterogeneidade absoluta da origem do sujeito do conhecimento em relação ao mundo, essa autoridade só pode se apoiar em uma substancial suficiência do nosso Ser, como ele se desenvolveu neste mundo. Essa suficiência da natureza humana, que deve ser postulada como o pressuposto de toda autorização para conduzir criativamente o valor e a liberdade, é algo extraordinário no fluxo do devir do qual emergiu e do qual a sua essência transborda, mas pelo qual ela pode ser também novamente engolida. Sua posse, na medida em que nos foi concedida, significa que existe um infinito a ser preservado naquele fluxo, mas também um infinito que pode ser perdido. Acima de tudo, a autoridade que esse infinito nos confere não pode jamais incluir sua própria desfiguração, de modo a ameaçá-lo ou “modificá-lo” (PR, p. 80).

O estabelecimento de “alguma autoridade” aqui, não significa postular um modelo valorativo à maneira da ética tradicional, mas trata-se, ao contrário, de estabelecer um princípio que deve nortear as ações em consideração sempre muito próxima dos casos concretos. Hans Jonas, na mesma medida em que se afasta de uma ética universalista de forma abstrata da metafísica moderna, também não parece querer recair em um utilitarismo de ordem pragmática. O princípio para a ética do futuro, que é fundamentado pela heurística do temor, é aquele da responsabilidade, um “novo imperativo categórico” que substitui o dito kantiano do “age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal”, por algo muito mais próximo e condizente com a sua prévia análise do fenômeno da vida – e, em decorrência, da imagem humana –, isto é, o “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana

autêntica”. Tal autenticidade da vida humana diz respeito, como vimos até aqui, à manutenção das condições da vida como um todo e, nesse caso, trata-se de uma posição não simplesmente antropocêntrica, mas, precisamente o contrário, ela evoca o reconhecimento das relações de dependência do ser humano (em sua incompletude) diante das outras espécies e dos demais recursos necessários para a manutenção da vida, em sua precariedade e fragilidade. Tal autenticidade, portanto, não remete nem a um antropocentrismo revisitado, nem a uma concepção essencialista de tipo fixa e acabada de homem, pois o que Jonas tem em mente, segundo o que apresentamos anteriormente, não é outra coisa senão uma vida exposta ao meio e, nesse caso, orientada por uma liberdade dialética que a coloca em relação com as demais formas de existência, com as quais vive na forma de uma dinâmica constante. É a abertura do ser humano ao mundo e sua forma característica de transcendência que tornam a sua autenticidade algo aberto às inúmeras possibilidades e impreciso – na imprecisão e na imperfeição é que reside, portanto, tal autenticidade.

É preciso notar, aqui, que embora se trate de uma ação que vise a manter a existência da vida humana, isto não deve implicar um retorno ao antropocentrismo, mas deve ser o reenvio da condição humana para um âmbito ético que *necessariamente* leva em consideração a responsabilidade de suas ações diante da natureza. Isso implica a missão de agir para que a humanidade futura possa enfrentar o dever ontológico da responsabilidade e, portanto, seja capaz de responsabilidade. A tarefa de responsabilidade nasce desse cenário e se apresenta, em primeiro lugar, como um dever com relação ao existir ao estar lá da humanidade futura. O dever da humanidade presente com relação à humanidade futura se configura, não em relação ao “direito dos homens futuros”, mas sim ao “dever de ser uma humanidade verdadeira” (PR, p. 92), condição ameaçada pela nossa tecnologia utópica. Esse é então o primeiro dever para com o modo de ser dos nossos descendentes, que só pode ser deduzido do dever de fazê-los existir. Desse dever decorrem também os outros deveres para com eles, como, por exemplo, o com as suas possibilidades de felicidade (PR, p. 93). Assim, em virtude desse primeiro imperativo, afirma Jonas que “a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia de homem, cujo modo de ser exige a presença de sua corporificação no mundo” (PR, p. 94).



Vale ressaltar, que o princípio responsabilidade não tem o homem, exclusiva e isoladamente como o objeto de seu fundamento ético, mas, ao contrário, o inclui em uma perspectiva ética mais ampla que vislumbra a natureza e a vida como esse objeto central. Jonas é muito claro ao afirmar que: “o futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou ‘todo-poderosa’ no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*” (PR, p. 229).

Considerando os elementos centrais da ética jonasiana, Jelson Oliveira pontua:

O *novum* ético inclui, pelo menos, três elementos indissociáveis: 1) a natureza como objeto da responsabilidade, 2) um novo papel para a moral, amparado na ideia de prevenção e atento à nova escala da ação humana por meio da tecnologia; 3) o reconhecimento de um novo direito, próprio da natureza, da qual o homem é parte integrante e com a qual ele partilha um apelo contido no próprio ser de todas as coisas (isso significa que a natureza não é apenas um *meio*, como ocorre no âmbito da exploração tecnológica, mas um *fim* em si mesma) (OLIVEIRA, 2018, p. 422).

O princípio responsabilidade, portanto, não possui um caráter excludente, seja do homem, seja da natureza. O filósofo da vida é enfático ao afirmar que “é impossível separar esses dois planos sem desfigurar a imagem do homem”, dessa forma, havendo uma “natureza extra-humana empobrecida, significa também uma vida humana empobrecida”. Na sequência, a fim de evitar equívocos, Jonas alerta que, “entendida corretamente, a inclusão da existência da diversidade [da vida] como tal no bem humano e, portanto, a inclusão de sua preservação no dever do homem, vai além do ponto de vista orientado utilitariamente e de todo ponto de vista antropocêntrico”. Portanto, essa visão ampliada “vincula o bem humano com a causa de sua vida em sua totalidade, ao invés de contrapô-la de maneira hostil, e outorga à vida extra-humana seu próprio direito” (TME, p. 36). Sendo assim, “os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão, podemos tratar os duas obrigações sob o conceito-chave de *dever para com o homem*, sem incorrer em um reducionismo antropocêntrico” (PR, p. 229). É o que Jonas classifica na introdução do capítulo V do PR como “solidariedade de interesses com o mundo”, uma perspectiva em oposição ao reducionismo antropocêntrico, que nos destaca e nos diferencia de toda a natureza restante, o que, afirma o autor, significa “desumanizar o homem”. Em

uma verdadeira perspectiva humana, “a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice” (PR, p. 229). Nessa perspectiva, o princípio responsabilidade exclui a possibilidade da humanidade adotar uma postura utilitarista com relação à natureza e se estabelece como um guia para as ações humanas, tendo vista a inserção do homem no âmbito da vida, o que se apresenta como uma base ética completamente nova, sobretudo quando comparada com as estruturas da ética tradicional.

O destaque que se tem dado ao princípio responsabilidade e à proposta de uma ética do futuro jonasiana situa-se, em geral, no âmbito da natureza. É fato que Hans Jonas desenvolveu todo seu “projeto ético” com o intuito de fornecer o substrato conceitual para pensar uma resistência frente ao poder da técnica e para salvaguardar a natureza – e com isso o fenômeno da vida – de uma desenfreada ação de dominação. Essa dimensão ética da natureza, contudo, não só depende de uma reflexão sobre a posição do homem, como, ainda, parece demandar mais esclarecimentos com relação ao que pode ou não a técnica operar, não apenas na modificação da natureza, mas na modificação do próprio homem. Uma vez que a “autenticidade” humana não é uma essência no sentido substancial e permanente, mas se dá como um *dever* ou, mais precisamente, como uma manifestação do próprio *dever*, é importante então avançar para uma análise sobre como a ética do futuro, o princípio responsabilidade e a heurística do temor devem apresentar expressões específicas para o caso da relação entre a técnica e o ser humano.

Assim, o “não ao não-ser”, e em primeiro lugar, ao “não-ser” do homem, constitui, até nova ordem, a forma prioritária de como uma ética de emergência, voltada para um futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva o “sim ao Ser”, que o conjunto das coisas acabou por tornar um dever humano (PR, p. 233).

É oportuno recordar então, como a tarefa de responsabilidade é o “cuidado reconhecido como obrigação em relação a outro ser, que se torna ‘preocupação’ quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade” (PR, p. 352). Coerentemente com a intenção de fundar a ética sobre a ontologia, a responsabilidade jonasiana se exprime, portanto, nos termos de um serviço e de um cuidado com relação a essa vulnerabilidade do próprio objeto.

O objeto da responsabilidade é algo perecível como tal. Contudo, apesar dessa comunhão entre mim e ele, é um “outro” que tem menos chances de comigo partilhar alguma coisa, quando comparado a todos os outros objetos transcendentais da ética clássica: um outro, não como algo incomparavelmente melhor, mas como nada mais do que ele mesmo em seu próprio direito e sem que essa alteridade possa ser superada por uma aproximação minha em sua direção, ou vice-versa. Exatamente essa alteridade se apossa da minha responsabilidade, e não pretende aqui nenhuma apropriação. No entanto, esse objeto tão distante de uma “perfeição”, em sua facticidade totalmente contingente, aprendida precisamente em seu caráter perecível, de carência insegurança, é que é capaz de, graças à sua mera existência (não graças a qualidades especiais) colocar-me à sua disposição, livre de qualquer pretensão de apropriação (PR, p. 352).

E em outras palavras, a alteridade do objeto, a responsabilidade evidencia que ele está dotado de dignidade própria. Esse dote exerce, enquanto tal, uma obrigatoriedade sobre o ser humano, antes de mais nada pelo fato de que este último compartilha as mesmas qualidades daquele objeto que, como vimos, é o resultado ainda mais dinâmico ao que chegou o caminho evolutivo da vida. E, em segundo lugar, mediante a peculiar liberdade e capacidade reflexiva humana, que é capaz de reconhecer tal dignidade como valor e de agir responsabilmente. É nesse duplo sentido, portanto, que Jonas termina o princípio responsabilidade com apelo para se preservar a integridade da essência do ser humano, visto e considerado que alguma coisa de sagrado e de inviolável em qualquer circunstância, que não deveria ser afetado em nenhuma hipótese nos protegeria de “desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar esse último ao preço do primeiro” (PR, p. 353).

Agora, está claro aos leitores de meu livro que meu esforço era, por exemplo, estabelecer um certo fundamento metafísico para um novo imperativo: age de modo que as consequências da sua ação sejam compatíveis com uma existência humana digna [*Menschenwürdigen Dasein*] no futuro, quer dizer, ao direito da humanidade de continuar a viver por tempo indefinido. Com esse imperativo, tentei oferecer um fundamento da responsabilidade a longo prazo – uma responsabilidade pelas condições futuras do homem em toda a terra, a biosfera – que fosse independente ao mesmo tempo de condições religiosas e estéticas (JONAS, 2018, p. 25).

O imperativo jonasiano dessa passagem, retirada do ensaio *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, de 1984, demonstra que Jonas reformulou seu imperativo. Ainda que a diferença com o anterior seja discreta, ela permite captar o que realmente está em jogo: o direito da humanidade de continuar a viver de maneira digna e por tempo por tempo indefinido. Um imperativo categórico ontológico que supera os limites que restringiam a reflexão clássica do

*aqui e agora* e reivindica a dignidade da condição humana no futuro. Portanto, proteger e guardar intacto a integridade futura da “imagem e semelhança” contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens é tarefa de cada minuto; mais do que isso, “trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro da humanidade” (PR, p. 353).

Digna de nota neste fechamento da pesquisa, é a forma com que Hans Jonas conclui seu último discurso<sup>70</sup> pronunciado seis dias antes de seu falecimento:

Permitam-me encerrar com esta simbólica avaliação da alterada “condição humana”. Outrora, era a religião que nos dizia que somos todos pecadores, por causa do pecado original. Agora é a ecologia de nosso planeta que nos declara, a todos, pecadores por causa das proezas excessivas da inventividade humana. Outrora, era a religião que nos ameaçava com um juízo final no fim dos dias. Agora é o nosso planeta martirizado que prediz a vinda de um tal dia sem qualquer intervenção celestial. A última revelação – de nenhum Monte Sinai, de nenhum Sermão da Montanha, de nenhuma Figueira Santa (a árvore de Buda), é o próprio clamor das coisas mudas [*grifo nosso*], ao qual devemos atender através do refreamento de nossos poderes sobre a criação, para que não pereçamos juntos em uma terra devastada face ao que era a Criação (MM, 1996, p. 202).

Em suas últimas palavras, Hans Jonas deixa mais uma vez evidente que nosso *compromisso* (responsabilidade) com o objeto do *dever* (fenômeno da vida), deriva de sua vulnerabilidade (existência) e fragilidade (essência humana e do restante da vida), ou seja, seu *valor* intrínseco que *podemos* e *devemos* reconhecer. Por conseguinte, seu novo imperativo pode ser compreendido da seguinte forma: age de tal modo que as consequências da sua ação sejam compatíveis com a existência (liberdade) e dignidade humana (imagem de ser humano que se quer perpetuar) com o restante da vida no futuro.

---

<sup>70</sup> O último discurso de Hans Jonas foi pronunciado em 30 de janeiro de 1993, em Udine, na Itália, onde foi por ocasião do recebimento do Prêmio Nonino, honrando *Das Prinzip Verantwortung* como o melhor livro traduzido para o italiano durante o ano de 1992. Em seu discurso, Jonas relata o seguinte: “Quando, em dezembro passado, a notícia da decisão da comissão julgadora chegou até mim, em minha casa nos Estados Unidos, a satisfação da surpresa foi, por um momento, ofuscada pela voz de alerta da minha recente promessa de não mais fazer viagens transatlânticas aos meus 90 anos, ou qualquer outra ainda a vir. Apenas por um momento. Então meus olhos caíram diante do nome “Udine”, colocado em parêntese, depois de Percoto, no endereço do remetente – e com a força de uma convicção invencível, contra todo o conselho de prudência, sabia que *ali* eu *deveria* ir! Pois, por um desastre da história, este nome denota um marco em minha vida e consagra uma de suas memórias mais inesquecíveis. Foi em Udine, no começo do verão de 1945, que a Segunda Guerra Mundial se encerrou para mim – cinco anos servindo como soldado contra Hitler no cenário mediterrâneo” (MM, 1996, p. 198). Jonas morreu seis dias depois, em 5 de fevereiro de 1993, aos 89 anos, após retornar da Itália para New Rochelle, New York, cidade em que morava.

## CONCLUSÃO

O objeto de estudo desta tese é, especificamente, a questão sobre a posição do homem no âmbito do Ser que, na obra de Hans Jonas, ocupa um lugar central e ao mesmo tempo paradoxal: o homem é aquele que pode responsabilizar-se eticamente; contudo, é também aquele que produziu o perigo que afeta de maneira cumulativa e irreversível o todo do Ser, por meio da magnitude e da ambivalência da técnica moderna.

O início dessa questão é suscitado pelo projeto filósofo de Hans Jonas, que parte de uma análise e de uma preocupação ética para com a posição da contemporaneidade frente ao problema trazido pela técnica moderna, um problema que não diz respeito apenas à manutenção das condições ecológicas, mas que também tem relação com a própria existência humana. Formado em uma escola de caráter existencial, Hans Jonas não pode negar a necessidade de se considerar o homem, com relação à sua própria existência e ao seu pertencimento ao mundo em que habita. Dessa forma, a análise sobre o fenômeno da vida, tão conhecida por fazer parte do centro da filosofia de Hans Jonas, não exclui o problema da existência humana como um todo. É o próprio filósofo que, na Introdução ao seu livro *The phenomenon of life*, indica esse caráter existencial na intenção de uma análise do problema da vida ao dizer que o filósofo que contemple o grandioso panorama da vida em nosso planeta, e que se compreenda a si próprio como uma parte do mesmo, não se dará por satisfeito com a resposta de que este imenso e incessante projeto nada mais é do que um processo cego.

A análise do fenômeno da vida, portanto, é feita única e exclusivamente pelo homem, aquele que, como Jonas demonstrou no desenvolvimento de seu pensamento, tem a capacidade, a possibilidade e, por conseguinte, a responsabilidade de endereçar essa questão. Esse caráter singular do homem como o organismo capaz de endereçar, a partir da vida, a questão sobre o fenômeno da vida, tem sua relevância quando se considera o fato de que ele, diferentemente dos outros organismos, desenvolveu uma liberdade tal que se tornou capaz não apenas de fazer parte do mundo e da natureza, mas de alterá-la de acordo com sua própria

vontade. Essa capacidade recebeu seus contornos mais extremos na Modernidade ocidental, em especial em função do desenvolvimento teórico e prático da técnica, um desenvolvimento que o retirou da condição de partícipe do mundo (ou, segundo a tradição gnóstica, como alguém que se relaciona de forma hostil com relação ao mundo; ou, segundo a tradição existencialista, alguém que se relaciona com o mundo pela via da indiferença), para dar-lhe a pretensão de tornar-se criador da natureza em que habita.

É essa a condição que impõe a necessidade de uma revisão dos limites e das estruturas da ética, pois o homem, inserido no âmbito da vida, por sua própria liberdade, tem agora a capacidade de, por meio da técnica, ameaçar o próprio fenômeno da vida, pondo em risco não somente a existência humana, mas também a da vida extra-humana. Nessa relação aparentemente circular, mas que na verdade denota um caráter de vinculação conceitual, Hans Jonas não deixa de notar um fator importante com relação ao desenvolvimento da técnica moderna: da mesma forma que a técnica tem sido utilizada para o controle, a modificação e a criação da natureza como um todo, também esta tem sido empregada com a intenção de produzir a alteração e o controle do ser humano, promovendo mudanças das mais variadas formas. Recobrando uma preocupação com a existência humana e estabelecendo a coerência de sua teoria, Hans Jonas então afirma que é preciso “que haja uma humanidade” (*dass eine Menschheit sei* [PR, p. 93]), uma vez que, sem a qual, não há como se pensar em uma preocupação ética ou mesmo no endereçamento de qualquer questão.

A preocupação com a necessidade de existência de uma “humanidade”, tomada pelo autor como um “primeiro dever”, ou “primeiro imperativo” e, portanto, como uma “obrigatoriedade incondicional” (PR, p. 92), derivou duas consequências importantes: a) que a ética deva servir como a apresentação de um princípio capaz de refrear os impulsos da técnica moderna, de alterar e destruir a natureza como um todo, a tal ponto que se torne inviável a vida humana e extra-humana; e b) que a ética deva preocupar-se, conjuntamente, em refrear os impulsos da técnica de produzir alterações no próprio ser humano, não modificando ou destituindo o homem de seu Ser ou, mais concretamente, não o destituindo da existência autêntica que o torna capaz de responsabilizar-se eticamente.

Sendo assim, um dos temas centrais do presente trabalho é a pergunta sobre o lugar do homem no âmbito do Ser e sua responsabilidade, tanto pela vida geral,

quanto pela sua própria imagem, ameaçados pelo advento dos novos poderes trazidos pela técnica moderna. E o que se pretendeu analisar, foi a maneira com que a ética jonasiana apresenta um cuidado bastante particular para o caso do ser humano, porém, de modo a evitar a armadilha antropocêntrica. Ao delinear uma ontologia da vida, Hans Jonas visa a superar essa marca moderna e, ao mesmo tempo, fornecer os elementos centrais para a formulação ética que fundamenta o princípio responsabilidade em uma chave igualmente voltada para o fenômeno da vida e crítica ao antropocentrismo.

O ponto de partida da nossa pesquisa é a análise do fenômeno da vida, pois nos parece ser um caminho necessário quando se quer considerar a relação entre a técnica moderna e a ética. Isso porque o trabalho filosófico desenvolvido por Hans Jonas vale-se de um duplo movimento: ao mesmo tempo em que busca compreender o que é o fenômeno da vida, faz uma revisão sobre os tratamentos que a filosofia tradicionalmente tem dado a esse tema. A tese central, que se encontra implícita desde os primeiros momentos de *The phenomenon of life*, é de que a vida, o fenômeno da vida tal qual percebido e analisado, deve ser avaliado pela identificação de organismos que, desde suas formas mais simples, esforçavam-se para não voltarem à matéria inanimada, isto é, para não morrerem. Esse fato, tomado primeiramente como um dado próprio à dinâmica dos organismos, desvela um dos traços elementares do pensamento de Hans Jonas, ou seja, que o fenômeno da vida é a contínua tensão entre o ser e o não-ser, entre a vida e a morte, de tal modo que, uma vez tendo ocorrido de maneira contingente em nosso planeta, a vida estabeleceu-se, em sua disposição ontológica, como a constante “luta” por assegurar, garantir e perpetuar sua existência.

Essa percepção sobre a ontologia da vida não foi uma evidência ou uma posição aceita por toda a tradição filosófica ocidental. Ao contrário, é perceptível, segundo o autor, que a dificuldade de se abordar o problema do fenômeno da vida se devia, sobretudo, às formas de abordagens intentadas pelos filósofos. Considerando esse problema inicial, o primeiro capítulo partiu de uma apresentação sobre a identificação crítica e a condução analítica de Hans Jonas sobre quais foram as abordagens que teve a filosofia ocidental, no que diz respeito ao problema da vida, revelando então sua tese sobre a dificuldade da filosofia em endereçar o problema da vida sem recair em um dualismo.

A começar por uma consideração sobre o problema da vida e do corpo na doutrina do ser, com especial interesse na questão do panvitalismo e nas posições dos antigos no que diz respeito à questão da vida, Hans Jonas identifica que “para os primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontra por toda parte, e o ser confundia-se com o ser vivo” (PV, p. 17). A identificação da vida com todos os elementos do cosmos, em que se atribui a vida sem indistinção a tudo o que existe, é, no entanto, um sério problema para se conseguir identificar o que é aquilo que se chama vida, uma vez que, afirma Hans Jonas, “exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria, este é o problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se” (PV, p. 20), razão pela qual não se pode aceitar o monismo tal qual foi concebido pelo panvitalismo dos antigos.

De outro lado, a não aceitação do panvitalismo produziu a compreensão de que se fazia necessária a distinção entre a vida e a morte, entre a matéria e o animado, entre o espírito e o corpo, considerando que não se podia, por diversas razões, assumir uma simples expansão da noção de vida a tudo o que existia. Esse contexto legou ao Ocidente e à filosofia ocidental mais especificamente, um de seus maiores problemas, isto é, o dualismo que produzia uma cisão usualmente irreconciliável entre o campo do espírito e o campo do corpo ou da matéria. Essa divisão possibilitou engendrar-se uma bifurcação na qual a vida foi associada por vezes ao espírito, a exemplo do platonismo e da gnose (movimento fundamental, segundo Hans Jonas, para compreender a extrema oposição desse dualismo), por vezes assumindo que a vida se limitaria a uma mera questão de materialidade concreta. Essa tendência chegaria até a Modernidade, quando uma posição dualista predominaria, segundo Hans Jonas, na cisão entre posições pós-dualistas (o idealismo e o materialismo); movimentos reducionistas que considerariam a vida pelo aspecto do espírito; e posições que considerariam a vida pelo aspecto da matéria, como ocorre com o materialismo.

O interesse desse primeiro capítulo foi demonstrar que a análise da insuficiência legada pela tradição filosófica com relação ao problema da vida faz com que Hans Jonas perceba a necessidade de uma abordagem metodológica específica para essa questão, razão pela qual considera tomar a análise da vida pela perspectiva fenomenológica. Esse é o ponto em que o primeiro capítulo faz uma importante passagem, pois a análise sobre a insuficiência do tratamento do fenômeno da vida, dado pela tradição filosófica, abre a possibilidade de uma nova



interpretação. Esta se desenvolverá em uma perspectiva fenomenológica de caráter ontológico, já que o que se está a endereçar é a diferença entre o ser e o não-ser, como o ponto fulcral para a compreensão do fenômeno da vida. Nesse ponto, interessa-nos demonstrar de que maneira a ontologia serve a Hans Jonas como um importante meio de sedimentar e de fundamentar sua posição filosófica, uma vez que, embora ele não desenvolva um trabalho ontológico à maneira de Heidegger, o faz com vistas a produzir um suficiente embasamento para as consequências que buscará tirar, tanto em um campo ético quanto em sua análise do problema da técnica moderna.

A análise do fenômeno da vida, sobretudo aquela levada aos dados fundamentais e mais básicos da vida, identificados com o movimento do metabolismo e com a disposição orgânica, permitem que Hans Jonas identifique a determinação ontológica da vida, isto é, que, partindo de um não-ser, a vida se destaca como um ser que continuamente tem de reforçar-se enquanto Ser e que, nesse esforço, opõe-se continuamente ao não-ser e ao retorno à matéria inanimada e, portanto, à morte. Essa dinâmica ontológica deve ser compreendida como manifesta pelo metabolismo e pela disposição orgânica, mas não como restrita a um único modelo de manifestação. São, em realidade, a multiplicidade e o caráter de variedade da vida, que permitem compreender de que ontologia fala Hans Jonas, já que esta ontologia não deve ser entendida como uma determinação de uma permanência, mas como a evidenciação de uma disposição própria da vida. É justamente essa disposição, manifesta pelo esforço do ser contra o não-ser, que se coaduna com a ideia de evolução e que permite perceber a dinamicidade da ontologia, que abre espaço para a consideração com respeito à relação entre espírito e matéria e, posteriormente, para a liberdade.

Com a abertura para a análise da relação entre espírito e matéria desenvolvida a partir do fenômeno da vida e da ontologia jonasiana, é possível perceber de que modo o que, inicialmente, surgira como um problema interpretativo da tradição filosófica ocidental, agora pode ser resolvido mediante o monismo integral, o qual permite então endereçar a questão pertinente ao segundo capítulo, isto é, a questão da liberdade em seus vários graus, os quais marcam a história evolutiva da vida.

Sendo sumamente importante para a estrutura da ética de Hans Jonas, sobretudo por seu vínculo com o que será, posteriormente, identificado com o

princípio responsabilidade, a liberdade é também uma extensão do problema ontológico com relação à vida, especialmente no que diz respeito a como esse problema se relaciona com o ser humano. A questão sobre a liberdade só faz sentido quando endereçada ao final desse percurso de análise do fenômeno da vida. Mas, simultaneamente, é a abordagem que dá coesão à própria análise, pois permite compreender de que maneira todo o engendramento conceitual se fez possível. O conceito de liberdade é, desta forma, o que permite compreender de que modo se dá a distinção entre os âmbitos da animalidade e o antropológico.

No âmbito antropológico, todos os pontos em que o “modo de ser” humano se apresenta de maneira distinta com relação ao âmbito da animalidade, ocorrem pela via da manifestação de um grau diferenciado da liberdade. Esta liberdade, que condiz no humano com uma percepção e uma autopercepção (reflexão) e, assim, com uma ciência da própria ciência, acaba por acarretar o aparecimento de um “modo de ser” específico que, acompanhando a completa transcendência da materialidade por meio de certos elementos (ferramenta, imagem, túmulo), faz surgir a noção de responsabilidade e, vinculativamente, de ética. Tanto a responsabilidade quanto a ética – estas pensadas em termos relacionais por Hans Jonas – são a consequência do “salto evolutivo” que ocorre no modo de ser do humano, de tal maneira que o fundamento da ética, a rigor, encontra seu caminho pela via do espírito e, ao fim, pelo reenvio ao fundamento ontológico. Neste sentido, Hans Jonas se esmera para construir um discurso sobre a antropologia que permita, não apenas, indicar uma coerência com o seu projeto filosófico de análise do fenômeno da vida, mas que permita reinterpretar o papel do homem em relação ao ser da vida e estabelecer a diferença antropológica.

A diferença antropológica proposta por Hans Jonas como uma forma de retirar a posição do homem sobre si mesmo das redomas abstratas ou demasiado distanciadas da vida resulta, por fim, em uma necessidade de reflexão sobre a ação humana em meio ao fenômeno da vida. O embate entre necessidade e liberdade que vinha marcando a percepção sobre a vida desde o metabolismo, alcança com o ser humano, um novo estado, no qual a transcendência da matéria se realiza de tal modo que se estabelece um distanciamento que, impulsionado pela liberdade, perigosamente pode aniquilar a relação com a matéria, com a necessidade e com a vida. O que a análise sobre os caracteres antropológicos essenciais de Hans Jonas alcança é precisamente o despertar para o fato de que a posição de

distanciamento que adviria, sobretudo de um antropocentrismo moderno, teria como consequência um tratamento com a vida que não passaria por uma “inclusão”, mas, ao contrário, seria marcado por uma intensa “exclusão”. Esse alerta encontra-se precisamente formulado nas páginas finais de *The phenomenon of life*, quando Hans Jonas afirma que “o que hoje importa é salvar toda a aventura mortal em si” da “ameaça ao mundo vivo por parte de nossa tecnologia” que coloca “a imagem de Deus” em perigo como jamais ocorreu antes, e este perigo “não pode ser enfrentado por nenhuma moralidade oculta da existência privada”, ao contrário, somente, por um “agir coletivo público” para evitar o ainda pior, ou mesmo para impedir o inadmissível (cf. PV, p. 269).

O perigo que Hans Jonas tem em vista não deixa de ser ancorado em uma posição do homem sobre si mesmo e, portanto, em uma antropologia específica. Por essa razão, a proposta de uma antropologia diferencialmente composta em um sentido crítico é precisamente a realização de um alerta para a vinculação entre o âmbito ontológico e a abertura para um novo âmbito ético. Como Hans Jonas escreve no *Epílogo* de *The phenomenon of life*, uma análise inicial havia partido da ideia de que a vida é tanto espírito quanto matéria, de uma maneira interrelacional e simultânea – e não excludente, como propunha a tradição filosófica ocidental. Contudo, com o avançar da análise, percebeu-se que o ente que é o humano possui uma relação diferenciada com o ser que é a vida, de tal modo que “a filosofia do espírito inclui a ética – e pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza” (PV, p. 271). A ética é, portanto, intrinsecamente relacionada com a natureza e, por extensão, com a antropologia jonasiana.

Em verdade, a ética é tornada possível enquanto uma reflexão inserida na filosofia da natureza porque a antropologia realiza essa mediação. É a esse ponto reflexivo do espírito ao qual Hans Jonas aponta, quando vincula a análise ontológica com a sua passagem para a ética: “a ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia. A separação das duas, que é a separação entre o reino ‘objetivo’ e o ‘subjetivo’, é o destino moderno” (PV, p. 272). A “re-união”, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo”; portanto, por uma revisão da ideia da natureza concebida mais na perspectiva do vir-a-ser do que no permanecer. Essa revisão diz respeito à revisão do conceito de natureza pela ontologia, instância mais apta a recolocar a questão do dever, a inaugurar uma filosofia que supere o

antropocentrismo ético e que estabeleça um novo princípio ético, que “em última análise não teria seu fundamento nem na autonomia do eu nem nas necessidades da sociedade, mas sim em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo” (PV, p. 272). Uma ética fundamentada na “orientação interior da natureza” e de sua “evolução total”, que propõe uma perspectiva para o ser humano, segundo a qual, “no ato da autorrealização, a pessoa haveria de realizar um interesse da substância original”.

A antropologia converte-se em um passo para a ética porque ambas estão relacionados com a ontologia, sendo que a própria ontologia é um reflexo do Ser que ela analisa, ou seja, o fenômeno da vida e a vida mesma. O homem torna-se, conforme a ética de Hans Jonas, responsável pela manutenção da vida enquanto vida; porém, só pode fazê-lo se for igualmente responsável pela manutenção de sua própria condição de ser humano.

Indica-se aqui, parte importante do problema central de todo o trabalho (que marca a passagem do segundo para o terceiro capítulos), ou seja, a relação entre o homem em sua existência e sua responsabilidade ética frente às ameaças apresentadas pela técnica moderna. Uma importante consequência do problema ético legado pelos avanços da técnica moderna, em confronto com o fenômeno da vida, é a ameaça imposta ao ser humano em sua essencialidade, ou seja, em sua imersão no fenômeno da vida ao mesmo tempo que possui, em si, a abertura para o mandamento ético da responsabilidade. Esse problema faz com que Hans Jonas aborde questões filosóficas relacionadas diretamente ao ser humano, ou seja, questões relacionadas com a diferença antropológica, a saber: a *dignidade*, a *imagem* e a *autenticidade*.

O filósofo da vida, ao abordar esse problema, situa-se em uma longa tradição que o antecede, na qual as questões sobre a dignidade e sobre a autenticidade, por exemplo foram abordadas em caráter político, cultural e metafísico. É preciso pontuar que, antes de Hans Jonas, Heidegger havia baseado boa parte de sua análise existencial do Ser sobre uma consideração relativa à autenticidade do *Dasein*, portanto em direta relação com a autenticidade de certo caráter da existência humana. Não obstante, é importante pontuar que Hans Jonas chega a esse tema como decorrência de suas próprias reflexões, de modo que os problemas relativos ao ser humano são dependentes das consequências apresentadas pelas reflexões em torno do fenômeno da vida, dos limites e perigos da técnica moderna e

com relação à ética da responsabilidade. É dessa maneira que, quando em *The phenomenon of life*, Jonas volta-se sobre a questão da “essencialidade” do humano, o faz tendo por base essas reflexões prévias. Tomando a necessária inclusão do homem no fenômeno da vida, Hans Jonas então faz um movimento de diferenciação para endereçar a pergunta sobre o “essencial” do humano, mas uma diferenciação que, em si, não deixa de carregar um tom de identidade com a vida, impedindo assim, que sua teoria seja compreendida como antropocêntrica. O equívoco daqueles que assim o qualificam, a nosso ver, estaria na confusão segundo a qual, pensar a partir do humano seja, sempre, pensar antropocentricamente. Vale dizer que antropocentrismo não seria apenas uma perspectiva de centralidade do homem em relação às demais formas de vida, mas sim uma perspectiva e um movimento que concebem as demais formas de vida não humana como submetidas aos interesses do homem, visto como medida de todas as coisas e, portanto, por seu caráter racional, estaria desligado do fenômeno da vida.

Para Jonas, é preciso encontrar a diferenciação antropológica sem deixar de considerar a inclusão do homem no fenômeno da vida, como costumava ocorrer com a filosofia moderna. Assim, para ele, “o ‘humano’ tem que designar então alguma coisa que justifique a atribuição deste nome, por mais extremas que sejam as diferenças físicas” (PV, p. 181). Isso significa que Hans Jonas não nega um traço próprio ao homem no epicentro de sua reflexão, mas sua relação com a natureza se dá sempre na sua vinculação e no seu pertencimento à natureza, à vida e, portanto, à própria dinâmica ontológica. Isto é, a importância cósmica do ser humano não se deve a um privilégio, mas a uma responsabilidade que é sentida na análise do fenômeno da vida como embate entre necessidade e liberdade, como devir e permanência, como aniquilação e sobrevivência. Existe no pensamento de Jonas um movimento que vai do homem à vida/natureza e da vida/natureza ao homem que faz revelar os elementos das principais considerações filosóficas de Hans Jonas, seja nas reflexões sobre a técnica, sobre a ética e sobre o fenômeno da vida, seja sobre outras questões relativas.

A segunda razão pela qual a teoria de Jonas não pode ser compreendida como antropocêntrica, e aqui reside a questão principal, é que mesmo tendo o ser humano no epicentro de sua reflexão, ao endereçar uma análise do fenômeno da vida, ele considera o homem – e seu pensamento – necessariamente implicados neste fenômeno, não como um caráter de separação ou ruptura, mas como um

elemento de pertencimento e continuidade reconhecida nas várias etapas da evolução do espírito (*mind*). Como pontua Carl Mitcham (2010, p. 506), “para Jonas, a continuidade do metabolismo como uma base ontológica para toda vida permite com que a subjetividade seja perfectibilizada nos humanos para que seja lida em um retorno às outras formas orgânicas primitivas”. Esse elemento de pertencimento e continuidade possibilita que o filósofo da vida chegue à conclusão de que o homem ocupa um lugar especial nesse processo, devido à sua maior potencialidade espiritual associada à racionalidade<sup>71</sup>.

Contudo, isso não significa que o ser humano deva ser pensado como desligado do reino da vida, mas, ao contrário, como um de seus membros e, precisamente aquele no qual reside a possibilidade de compreensão do todo e de sua preservação. Se os interesses do homem, coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão, Jonas concebe a existência de uma interrelação e uma interdependência entre todos os seres vivos, denominada “solidariedade de interesses com o mundo orgânico” (PR, p. 229), cuja existência recíproca depende da comum assistência e de uma identificação mútua capaz de romper com a tradição antropocêntrica do pensamento ético ocidental. Apoiada e derivada de uma ontologia, a ideia de solidariedade de interesses com o mundo orgânico encontra-se na base da teoria ética de Hans Jonas, estabelece uma vinculação como processo de pertencimento entre os seres.

O objetivo de Hans Jonas é, precisamente, demonstrar que o ser humano deve ser sempre considerado dentro do âmbito ontologicamente mais abrangente do fenômeno da vida e que não há ruptura entre o homem e os demais seres vivos. Isto o filósofo da vida demonstra pelo traço de interioridade reconhecido em seus vários níveis e que não é senão o próprio reconhecimento do fundo vital em nós mesmos, ou de nós mesmos ao fundo vital, ao qual pertencem todos os demais seres.

A vida do animal não é descontinuada com relação à vida da planta, porque ambos participam do mesmo âmbito dos termos gerais e essenciais do fenômeno da vida. Contudo, precisamente porque a vida se manifesta pela multiplicidade e como uma contínua ascensão com relação aos embates entre liberdade e necessidade, a

---

<sup>71</sup> Para Jonas “três características distinguem a vida do animal da vida da planta: mobilidade, percepção, sensação” (PV, p. 123). E esses são três âmbitos da liberdade ascendente que leva do metabolismo até à racionalidade.

vida do animal possui traços particulares manifestos pela mobilidade, pela percepção e pela sensação, que são, para os animais, o resultado de um esforço de liberdade no âmbito da vida que quer transcender o campo da necessidade. Porém, são também, simultaneamente, um resultado que abre um horizonte novo, da referência espacial e do maior nível de transcendência sobre as determinações da exterioridade. Essas três características se tornam possíveis em função do corpo, isto é, dos órgãos locomotores e dos órgãos dos sentidos. Os animais movem-se, percebem e sentem conforme as próprias disposições, alcances e limitações de seus corpos, de tal maneira que, muito embora o fenômeno da vida esteja ali presente como um dado para a autoexperiência, parece evidente que é com os organismos cada vez mais complexos e mais apurados nessas três características que essa autoexperiência se evidencia com mais força. O argumento trabalha de forma dinâmica e dialética, buscando tanto uma diferenciação (animal/planta) quanto uma continuidade (na perspectiva da vida) e, a partir desse argumento, Jonas pode então apontar um traço elementar para a análise da evolução dos organismos. Infere que o homem ocupa uma posição singular, pois as três características da vida do animal encontram, nos seres humanos, um traço acentuado de autorreflexão, ou seja, observa a capacidade que o homem tem de expressar o fenômeno da vida pela autotranscendência com relação à necessidade do ambiente em que vive e, portanto, com relação ao exterior.

Jonas sintetiza o específico humano com a expressão “a imagem do homem”, uma proposta antropológica que visa a compreender o específico humano na sua continuidade e descontinuidade com relação ao ser vivo, evitando o monismo reducionista e também o dualismo das substâncias para, dessa forma, enfrentar crítico-reflexivamente as problemáticas éticas ligadas à ciência e à técnica moderna. É oportuno recordar que a tarefa de responsabilidade inclui também o conjunto do mundo orgânico que constitui a condição necessária da própria existência da humanidade. Coerentemente com a intenção de fundar a ética sobre a ontologia, a responsabilidade jonasiana se exprime, portanto, nos termos de um serviço e de um cuidado com relação a essa vulnerabilidade do próprio objeto, a humanidade e a natureza.

Dessa forma, Jonas vislumbra uma antropologia que sustenta o aspecto epistemológico da autoexperiência realizada por meio do corpo, ao mesmo tempo em que mantém a continuidade e a unidade do âmbito ontológico, identificado no

fenômeno da vida. Isto evidencia que o homem não se singulariza perante o reino da vida pelo modo de uma separação ou de uma abstração, mas que ele é diferenciado nos termos de uma *identificação*, isto é, aquilo que se analisa com relação à antropologia não pode, em instância alguma, servir como um ponto de contradição frente ao mais essencial fenômeno da vida; ao contrário, a antropologia que Hans Jonas tem em vista é precisamente vinculada a esse conceito de vida que sustenta todo o seu projeto filosófico. É nesse sentido que “os interesses humanos coincidem com o resto da vida”, podemos, portanto, “tratar as duas obrigações sob o conceito-chave de *dever para com o homem*, sem incorrer em um reducionismo antropocêntrico” que nos destaca e nos diferencia de toda a natureza, o que significa “reduzir e desumanizar o homem” (PR, p. 229).

Há, portanto, no pensamento deste filósofo, uma linha tênue em que a perda do homem significa a perda da relação com a natureza e, por conseguinte, o incitamento de um perigo. No anverso da mesma moeda, a perda da relação com a natureza significa uma “desnaturação” do homem, a aniquilação de sua essencialidade e seu desaparecimento. Jonas considera “impossível separar esses dois planos sem desfigurar a imagem do homem” (PR, p. 229). A manutenção da “imagem antropológica”, portanto, é tão essencial quanto a análise do fenômeno da vida e quanto a formulação de um princípio de responsabilidade como molde ético. Isso tudo de forma contínua, simultânea, crítica e reflexiva.

Eis como se alcançou, portanto, aquilo que estava previsto como objetivo central de nosso trabalho e que se apresenta como a nossa tese: demonstrou-se que a preocupação ética de Hans Jonas funda um elemento estrutural tanto para a interpretação do fenômeno da vida quanto para a sua antropologia, sem que, estes pontos sejam excludentes e sem que estes recaiam em um antropocentrismo. Para Jonas, como se viu, qualquer antropologia deve partir de uma reinterpretação do fenômeno da vida como um todo e de um diagnóstico claro a respeito dos novos poderes do homem diante da natureza em geral, perante a qual ele se apresenta como um ser capaz de responsabilidade.



## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE HANS JONAS

JONAS, Hans. *Agostino e il problema paolino della Libertà: Studio filosofico sulla disputa pelagiana*. A cura di Claudio Bonaldi. Posfácio: Angela Micheliis. Brescia: Morcelliana, 2007.

JONAS, Hans. *Evolution et liberté*. Trad.: Sabine Cornille; Philippe Ivernel. Paris: Payot; Rivages, 2005.

JONAS, Hans. *Frontiere della vita, frontier della tecnica*. Bologna: Il Mulino, 2011.

JONAS, Hans. *Hans Jonas: poder o impotência de la subjetividad*. Trad.: Illana Giner Comin. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005. (Coleção Pensamento Contemporâneo)

JONAS, Hans. *Une éthique pour la nature*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

JONAS, Hans. *La cibernetica e lo scopo: una diagnose e una prognosi*. Firenze: Il Melangolo, 1994.

JONAS, Hans. *La filosofia alle soglie del duemila: una critica*. Genova: ETS, 1999.

JONAS, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Trad.: Jorge Navarro Pérez. Valência: Institució Alfons el Magnànim, 2000.

JONAS, Hans. *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive – Histoire et méthodologie de la recherche*. Trad.: Nathalie Frogneux. Cidade: Mimésis, 2017.

JONAS, Hans. *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Trad.: Menchu Gutiérrez. 2. ed. Madri: Siruela, 2003.

JONAS, Hans. *Memorias*. Trad.: Illana Giner Comín. Madri: Losada, 2005.

JONAS, Hans. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Trad.: Illana Giner Comin. Madrid: Catarata, 2001. (Colección Clásicos del Pensamento Crítico)

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

JONAS, Hans. *Mortality and Morality. A search for the God after Auschwitz*. Lawrence Vogel (Ed.). Illinois: Northwestern University Press, 1996.

JONAS, Hans. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Introd.: Illana Giner Comín. Barcelona: Paidós; I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.

JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. Trad.: Wendell Evangelista Soares Lopes. In: *Princípios, Revista de Filosofia* (UFRN), v. 16, n. 25, p. 265-281, 23 set. ano.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad.: Marijane Lisboa; Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto e Educação; PUC-RJ, 2006.

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

JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad.: Ângela Ackermann. Barcelona: Helder, 1998.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina y ética: lá práctica del principio responsabilidad*. Trad.: Carlos Fortea Gil. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

JONAS, Hans. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

JONAS, Hans. *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

JONAS, Hans. *Philosophical Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

JONAS, Hans. Seventeenth century and after: the meaning of the scientific and technological revolution. In: *Philosophical Essays*. New Jersey: Prentice-Hall; Englewood Cliffs, 1974. p. 45-80.

JONAS, Hans. *Scienza come esperienza personale*. Brescia: Morcelliana, 1992.

JONAS, Hans. *Por que precisamos hoje de uma ética de autolimitação*. Trad. inédita: Wendell Evangelista Soares Lopes. Texto original: Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen. In: STRÖCKER, Elisabeth (Ed.). *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*. München; Paderborn: W. Fink, F. Schöningh, 1984, p. 75-86.

JONAS, Hans. *Princípio responsabilidade: para a fundamentação de uma ética do futuro*. Trad. inédita: Wendell Evangelista Soares Lopes. Texto original: Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik. In: MEYER, Thomas; MILLER, Susanne (Ed.). *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*. München: J. Schweizer, 1986, p. 3-14; e In: KREBS, Angelika (Org.). *Naturethik: Grundtexte der gegenwertigen tier- und èkoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 165-181. (Conferência proferida nas Jornadas "Sociedade Industrial e Ética do Futuro", Fundação Friedrich-Ebert, 25-26 out. 1985, Bonn)

JONAS, Hans. *A correspondência entre H. Jonas e H.-G. Gadamer sobre a ética do futuro*. Trad. inédita: Wendell Evangelista Soares Lopes. Texto original: In: BÖHLER, Dietrich; BRUNE, Jens Peter [Ed.]. *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen*

*und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen; Neumann, 2004, p. 479-482.

JONAS, Hans. *O clamor das coisas mudas*. Trad. inédita: Wendell Evangelista Soares Lopes. Texto original em inglês: *The Outcry of Mute Things*. In: JONAS, Hans. *Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. Lawrence Vogel (Ed.). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 198-202.

## OBRAS DE COMENTADORES E INTÉRPRETES DE HANS JONAS

APEL, K. O. La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Org.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1993. (Coleção Annales de L'Institut de Philosophie de L'Université Libre de Bruxelles)

ANDERS, Günther. *La obsolescência del hombre: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. v. 1. Valência: Pre-Textos, 2011.

ARCHTERHUIS, Hans (Ed). *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Indianápolis: Indiana University Press, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1999.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. e notas: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BACON, F. *Nova Atlântida*. Trad. e notas: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BACON, F. *Da proficiência e o avanço do conhecimento divino e humano*. Trad.: Júlia Vidili. São Paulo: Masdras, 2006.

BECCHI, Paolo. El itinerario filosófico de Hans Jonas: etapas de um recorrido. Trad.: Suzana Brítez D'Eclesiis. *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, n. 39, p. 101-128, jul./dez. 2008.

BECCHI, Paolo. Lá ética en la era de la tecnica: elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y a Hans Jonas. *Doxa. Cuadernos del filosofía del derecho*. Universidad de Alicante. Departamento de Filosofía del Derecho. n. 25, p. 117-137, 2002. Ed. Eletrônica Spagrafic. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-tica-en-la-era-de-la-tnica-elementos-para-una-crtica-a-karlotto-apel-y-hans-jonas-0/> Acesso em: 15 mai 2018.

BECCHI, Paolo; TIBALDEO, R. Franzini. The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas. In: MASFERRER, A.; GARCÍA, A. (Eds.). Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. *Interdisciplinary Perspectives*, Springer, Cham, p. 81-120, 2016.

BECCHI, Paolo; TIBALDEO, R. Franzini. Hans Jonas e il tramonto dell'uomo. In: *Annuario Filosofico*, v. 32, p. 245-264, 2017.

BLOCH, E. *O princípio esperança*. V. 1. Trad.: Nélio Scheider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BLOCH, E. *O princípio esperança*. V. 2. Trad.: Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

BLOCH, E. *O princípio esperança*. V. 3. Trad.: Nélio Scheider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BORGES, M. L.; HECK, J. (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

BOURETZ, P. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Trad.: J. Guinsburg; Fany Kon; Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CÍCERO. *De Natura Deorum*. Trad.: H. Rackham. Cambridge: Print On, 2003.

CHIARELLO, Maurício. Do poderio tecnológico ao dever de responsabilidade: sobre a crítica à tecnociência em Hans Jonas e Günther Anders. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. v. 22, n. 4, 2017, p. 13-42.

COMÍN, I. G. Introducción. In: *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Trad.: Illana Giner Comin. Madri: Catarata, 2001. (Colección Clásicos del pensamiento crítico)

COMÍN, I. G. Introducción a la edición española. In: *Hans Jonas: poder o impotência de la subjetividad*. Trad.: Illana Giner Comin. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2005.

CROCKER, Geoff. *A Managerial Philosophy of Technology: Technology and Humanity in Symbiosis*. London: Palgrave Macmillan, 2012.

CUPANI, Alberto. A tecnologia como problema filosófico: três enfoques. *Sci. stud.*, v. 2, n. 4, dez. 2004, p. 493-518.

CUPANI, Alberto. *Filosofia da tecnologia: um convite*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

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

DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*. Trad.: J. Guinsberg; Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, R. *Carta-prefácio dos princípios da filosofia*. Trad.: Homero Santiago. Apresentação e Notas: Denis Moreau. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCARTES, R. *O discurso do método*. Trad.: J. Guinsburg; Bento Prado Júnior. Prefácio e Notas: Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DIAS, P. A. *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*. Tese (Doutorado). Universidad de Granada: Departamento de Filosofía, 2007, p. 381.

DUPAS, Gilberto. *Ética e poder na sociedade da informação. De como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. *Prometeu acorrentado, Ajax e Alceste*. Trad. do grego e Apresentação: Mário da Gama Kury. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. 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.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Hans Jonas e a crítica à utopia. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço. *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. 1. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009, p. 468.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? *Aurora. Ética, Técnica e Natureza. Rev. Filos., Aurora*, v. 24, n. 35, p. 465-480, jul./dez. 2012.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck Université, 2001. (Col. Le Point Philosophique)

FROGNEUX, N. O medo como virtude da substituição. In: NOVAIS, Adauto (Org.). *Ensaio sobre o medo*. Trad.: Marcelo Gomes. São Paulo: Ed. Senac São Paulo; Ed. Sesc, 2007.

FROGNEUX, N. *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.

FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Trad.: Luiza Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Trad.: Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. Trad.: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GEHLEN, A. *L'Uomo nell'era della tecnica*. Milão: Sugarco, 1984.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. 1. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GONÇALVES Jr., Arlindo Ferreira. Ética e sociedade tecnológica segundo a filosofia de Ortega y Gasset. In.: *Reflexão*. Campinas, 31(89), p. 25-39, jan./jun., 2006; e QUILLES, Ismael. *Estudios sobre Ortega y Gasset*. Buenos Aires: EdicionesDepalma, 1991.

GUIMARÃES, Paulo Sérgio. *Do agir ao ser: sobre o conceito de liberdade na biologia filosófica de Hans Jonas*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. 207 f.

GREISCH, J. De la gnose au principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas. *Esprit*, Paris, n. 171, p. 5-21, maio 1991.

GREISCH, J. L'amour du monde et le principe responsabilité. In: *Autrement, Séries Morales*, Paris, n. 14, p. 72-93, 1994.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad.: Artur Morão. São Paulo: Ed. 70, 2007.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Estudos filosóficos)

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. Trad.: Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. Trad.: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2008. (Col. Pensamento Humano)

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Trad.: Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Heidegger, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad.: Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Ed. da Unicamp; Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 375-398.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad.: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. em versos: Carlos Alberto Nunes. 6. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

HOTTOIS, G.; PINSART, M.-G. *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

HOTTOIS, G.; PINSART, M.-G. (Org.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1991.

HOTTOIS, G.; PINSART, M.-G. (Org.). *O paradigma bioético: Uma ética para a tecnociência*. Trad.: Paula Reis. Lisboa: Salamanca, 1990.

HOTTOIS, Gilbert. *Le transumanismo est-il un humanisme?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 2014. (Col. L'Academie en poche, v. 47)

HOTTOIS, G.; PINSART, M.-G. *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

HOTTOIS, G.;- PINSART, M.-G. (Org.). Uma análise crítica do neo-finalismo na filosofia de Hans Jonas. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Org.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. (Coleção Annales de L'Institut de Philosophie de L'Université Libre de Bruxelles) Paris: Vrin, 1993a.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Trad.: Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, Edmund. *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

INSAURRALDE, Gabriel. Hans Jonas e a atualização do imperativo categórico. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos, IHU (Online)*, ano 10, n. 328, p. 25-26, maio 2010.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JANICAUD, D. L'Adieu critique aux utopies. In: HOTTOIS, Gilbert (Org.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. Paris: J. Vrin, 1993.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad.: Valério Rohden; António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2005.

KANT, I. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores)



KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Rio de Janeiro: Ed. 70, 2005.

LAZIER, Benjamin. Pauline Theology in the Weimar Republic: Hans Jonas, Karl Barth, and Martin Heidegger. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava; WIESE, Christian (Ed.). *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden; Boston: Brill, 2010.

LEBRUN, Gérard. *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Kosac Naify, 2006.

LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

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

LOPES, Wendell Evangelista Soares. *Hans Jonas e a diferença antropológica*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

LUCAS, R. *L'uomo spirito incarnato. Compêndio di filosofia dell'uomo*. Milão: San Paolo, 1997.

MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. Trad.: Humberto Mariotti; Lia Dskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MICHELIS, Angela. Identity, Freedom and Relationships of Responsibility in Hans Jonas' Philosophy. *Problemata, R. Intern. Fil.* v. 4, n. 1, p. 1337, 2013.

MICHELIS, Angela. *Libertà e Responsabilità, la filosofia di Hans Jonas*. Cidade: Città Nuova, 2007.

MICHELIS, Angela. The Extended, Uncertain Confine of Human Freedom and Hans Jonas' Point of View. *Problemata, R. Intern. Fil.*, v. 5, n. 2, p. 125-152, 2014.

MITCHAM, Carl. *Qué es la filosofía de la tecnología*. Barcelona: Anthropos, 1989.

MITCHAM, Carl (Ed.). *The Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*. 4 v. Detroit: Macmillan Reference, 2005.

MITCHAM, Carl. *Thinking through technology: the path between engineering and philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

MITCHAM, Carl. *Philosophical Biology And Environmentalism*. In: WIESE, Cristian; TIROSH-SAMUELSON, Hava (Ed.). *The legacy of Hans Jonas*. Judaism and the

Phenomenon of Life. Leiden; Boston: Brill Academic Publishers; Martinus Nijhoff Publishers; VSP, 2010.

MORATALLA, T. D. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. *Diálogo Filosófico*, n. 49, p. 37-60, 2001.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Seleção de textos: Gérard Lebrun. Trad. e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad.: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOVAIS, Adauto (Org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo: Ed. Senac São Paulo; Ed. Sesc, 2007.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1987.

OLIVEIRA, J. R. *A solidariedade como princípio ontológico (e ético) na filosofia de Hans Jonas*. No prelo, 2018.

OLIVEIRA, J. R. A técnica como poder e o poder da técnica: entre Hans Jonas e Andrew Feenberg. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 40, p. 143-166, jan./abr. 2015.

OLIVEIRA, J. R. *A heurística do temor e o despertar da responsabilidade*. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos, IHU (Online)*, ano 11, n. 371, p. 11-15, ago. 2011.

OLIVEIRA, J. R. A transanimalidade do homem: uma premissa princípio responsabilidade. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço. *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. 1. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

OLIVEIRA, J. R. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série Compreender)

OLIVEIRA, J. R. Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas. *Cadernos do Instituto Humanitas Unisinos*, ano 10, n. 176, 2012a.

OLIVEIRA, J. R. Do panvitalismo ao evolucionismo; Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida. *Integração*, n. 58, p. 253-261, 2009.

OLIVEIRA, J. R. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. No prelo, 2018.

OLIVEIRA, J. R. O futuro nas mãos da técnica: o destino do homem e da natureza segundo Hans Jonas. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 4, n. 7, 2013.

OLIVEIRA, J. R. O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotécnica. *Problemata: R. Intern. Fil.*, v. 4, n. 2, p. 13-38, 2013.

OLIVEIRA, J. R. O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico. *Educação e Filosofia*, v. 30, n. 59, p. 331-351, jan./jun. 2016.

OLIVEIRA, J. R. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. *Rev. Filos., Aurora*, v. 24, n. 35, p. 387-416, jul./dez. 2012b.

OLIVEIRA, J. R. Um Adão biotecnológico: sobre a secularização dos antigos ideais religiosos pelo trans-humanismo. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, v. 9, n. 2, 861-886, set./dez. 2017.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação sobre a técnica*. Trad. e Prólogo: Luis Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.

PINSART, M. G. *Jonas et la liberté. Dimensions theologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

PINSART, M. G. Nature humaine ou expérimentation humaine. In: autor *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1991.

POMMIER, Eric. *Jonas*. Paris: Les Belles Lettres, 2013. (Col. Figures du Savoir)

POMMIER, Eric. *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

QUESADA-RODRÍGUEZ, F. *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Salamanca; Madri: Fundación Emmanuel Mounier, 2014.

RICOEUR, P. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad.: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, P. *L'unique et le singulier. Entretien avec Edmond Blattchen*. Liège: Alice, 1999.

ROHDEN, V. Viver segundo a ideia de natureza. In: BORGES, M. L.; HECK, J. (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

ROSSI, P. *Os filósofos e as máquinas: 1400-1700*. Trad.: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROSSI, P. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Trad.: Aurora Fornani Bernardini. Londrina: UEL; Curitiba: Ed. da UFPR, 2006.

ROSSI, P. *A ciência e a filosofia dos modernos*. Trad.: Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 1992

ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad.: Antônio Angonese. Bauru : EDUSC, 2001.

SANTOS, R.; OLIVEIRA, J.; ZANCANARO, L. *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. 1. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

SANTOS, Robinson dos. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. *Dissertatio* (UFPel), v. 30, 2009, p. 269-291.

SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009.

SEVERINO, E. *Il destino della tecnica*. Milão: Bur, 2009.

SÈVE, B. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. *Revue Espri Paris*, n. 165, p. 72-88, out. 1990.

SÈVE, B. O medo como procedimento heurístico e como instrumento de persuasão em Hans Jonas. Trad.: Marcelo Gomes. In: NOVAIS, Adauto (Org.). *Ensaíos sobre o medo*. São Paulo: Ed. Senac São Paulo; Ed. Sesc, 2007.

SGANZERLA, Anor. *Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral*. 2012. 272 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 36, jan.-jun. 2013, p. 155-178.

SGANZERLA, Anor. Hans Jonas: o homem como ser-na-natureza. In: Anor Sganzerla; Ericson Falabretti; Antônio José Romera Valverde (Org.). *Natureza Humana em Movimento: ensaios de antropologia filosófica*. 1. ed. São Paulo: Paulus, v. 1, 2012, p. 322-341.

SGANZERLA, A.; MORETTO, G. Hans Jonas e a ética em pesquisa. Dossiê Hans Jonas e a Bioética. *Dissertatio*, v. supl. 7, 2018, p. 120-136.

SGANZERLA, Anor. POLÍTICA. In: Eric Pommier; Jelson Oliveira; (Org.). *Vocábulo Hans Jonas*. No prelo, 2018.

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

SIBÍLIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad.: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad.: Mário da Gama Fury. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SPINELLI, Emidio. Hans Jonas Freedom and Determinism in the Ancient World. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 23, n. 1, p. 71-84, 2001. Disponível em: <<http://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophy-journal>>. Acesso em: 19 set. 2018.

TIBALDEO, R. Franzini: "Quaestio mihi factus sum". L'immagine dell'essere umano nella filosofia di Hans Jonas. In: *Annuario Filosofico*, v. 33, p. 437-461, 2018.

TIBALDEO, R. Franzini. Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig von Bertalanffy. *Philosophy and Social Criticism*, Sage, 2012, p. .

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'éthique de la vie chez Hans Jonas*. Paris: Sorbonne, 2013. p. 33-48.

TIBALDEO, R. Franzini. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*. Milano: Mimesis Itinerari Filosofici, 2009.

TIBALDEO, R. Franzini. Limiti e legittimità della modernità in rapporto alla questione della libertà umana. In: PERONE, U. (Ed.), *Filosofia delle'avvenire*, Torino: Rosenberg; Sellier, 2010, p. 28-36.

TIBALDEO, R. Franzini. *Un'idea di responsabilità. L'etica jonasiana e le sue prospettive*. Tese de doutorado em Filosofia Teorética, Moral e Hermenêutica Filosófica. Università degli studi di Torino Dipartimento di filosofia Scuola di dottorato in filosofia. Torino, 2009. 232 f.

THEIS, Robert. Hans Jonas et la question de la destination de l'homme. *Revue de PHÉNOMÉNOLOGIE ALTER*, N. 22, P. 29-46, 2014.

THEIS, R. *Jonas: habiter le monde*. Paris: Michalon, 2008.

URZÚA, Juan Alberto Lecaros. *La Fundametación Ontológica de la Ética de la Responsabilidad de Hans Jonas: El Vínculo entre Bíos, Télos y Éthos*. Tese (Doutorado) - Universidade, Santiago, Chile, 2015.

VALVERDE, Antonio. Hans Jonas e o princípio Responsabilidade. *Dissertatio (UFPel)*, v. 30, 2009, p. 137-150.

VÉASE, L. R. D. Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas. In: GARCIA, José Maria (Org.). *Ética del médio ambiente: problemas, perspectivas, história*. Madri: Tecnos, 1997.

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

VOLPI, F. *O niilismo*. Trad.: Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WASSERSTROM, Steven M. Hans Jonas in Marburg, 1928. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava; WIESE, Christian (Ed.). *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 39-72.

WHITEHEAD, A. N. *A ciência e o mundo moderno*. Trad.: Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

WHITEHEAD, A. N. *O conceito de natureza*. Trad.: Júlio B. Fischer. Rev. da trad.: Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WHITEHEAD, A. N. *Proceso y realidad*. Trad.: José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1956.

WINNER, L. *Autonomous technology*. Cambridge: Mit Press, 2002.

WOLFF, F. Nascimento da razão, origem da crise. In: NOVAES, Adauto. *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

WOLIN, Richard. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

WRIGHT, R. *O animal moral: porque somos como somos*. Trad.: Lia Wyler. Rio de Janeiro: Campus, 2006.

ZIMMERMAN, M. *Confronto de Heidegger com a Modernidade*. Trad.: João Sousa Ramos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

ZAFRANI, Avishag. *Le défi du nihilisme: Ernest Bloch et Hans Jonas*. Paris: Hermann, 2014. (Col. Philosophie).