

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

**PEDRO AUGUSTO JARAS MALTA**

**POR UMA *FILOSOFIA DA VIDA* EM HANS JONAS: ASPECTOS ONTOLÓGICOS,  
BIOLÓGICOS E FENOMENOLÓGICOS**

**CURITIBA**

**2020**

**PEDRO AUGUSTO JARAS MALTA**

**POR UMA *FILOSOFIA DA VIDA* EM HANS JONAS: ASPECTOS ONTOLÓGICOS,  
BIOLÓGICOS E FENOMENOLÓGICOS**

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação da PUCPR, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson R. de Oliveira

**CURITIBA**

**2020**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

M261p  
2020  
Malta, Pedro Augusto Jaras  
Por uma filosofia da vida em Hans Jonas : aspectos ontológicos, biológicos e fenomenológicos / Pedro Augusto Jaras Malta ; orientador, Jelson R. de Oliveira.  
-- 2020  
193 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2020.  
Bibliografia: f. 188-193

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

CDD. 20.ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Escola de Educação e Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

## ATA N.º 188/PPGF - DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezoito dias do mês de junho de dois mil e vinte, às catorze horas, realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Pedro Augusto Jaras Malta** intitulada: POR UMA FILOSOFIA DA VIDA EM HANS JONAS: ASPECTOS ONTOLÓGICOS, BIOLÓGICOS E FENOMENOLÓGICOS. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Anor Sganzerla, Dr. Geovani Viola Moretto Mendes e Dr. Robinson dos Santos. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, 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 dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca **outorgou** ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17h. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Anor Sganzerla, Prof. Dr. Geovani Viola Moretto Mendes e Prof. Dr. Robinson dos Santos, tiveram participação na banca de Defesa de Dissertação 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		Participação videoconferência	10,0
Prof. Dr. Geovani Viola Moretto Mendes – PUCPR		Participação videoconferência	10,0
Prof. Dr. Robinson dos Santos – UFPeI		Participação videoconferência	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*



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente aos meus pais pelo todo esforço e dedicação, pelo amor incondicional em todos estes 23 outonos da minha vida.

Agradeço ao professor Jelson Oliveira não somente pela orientação, mas também pelo carinho e paciência que teve em todo o processo da pesquisa. Aos professores Anor Sganzerla, Giovani Moretto e Robinson dos Santos pela leitura e pelo enriquecimento do nosso trabalho.

Meu agradecimento especial para minha família, aos meus pais Lucimara Jaras e Joacir Malta, aos meus irmãos Nicolau Malta, Mateus Malta, Lucas Malta, Felipe Malta, às minhas irmãs Ana Luiza Malta e Izabela Malta. E para meus velhos amigos de Colombo, seguimos compartilhando e comemorando a vida.

**PELA MINHA FAMÍLIA!**

“A vida só pode ser conhecida pela vida”

(JONAS, 2004, p. 115).

## RESUMO

Já na primeira linha da introdução de sua obra *The Phenomenon of life*, Hans Jonas refere-se àquele que ele consideraria o seu empreendimento filosófico mais relevante como uma “filosofia da vida”. O objetivo do presente trabalho é analisar os aspectos centrais desse projeto, em três vias: a pergunta ontológica, o apoio biológico e a metodologia fenomenológica. Para tanto, partiremos de um exame da crítica de Jonas ao dualismo e aos movimentos pós-dualistas (monismo materialista e idealista) que, segundo ele, não obtiveram sucesso na compreensão do fenômeno da vida, acabando por recair em um reducionismo ontológico. A seguir analisaremos os aspectos ontológicos, biológicos e fenomenológicos do monismo integral proposto por Hans Jonas e, nessa perspectiva, veremos como o conceito de liberdade será o fio condutor da nova interpretação da vida proposta por Jonas. Dessa forma, uma filosofia da vida será caracterizada como uma tentativa de compreender a vida como uma soma ascendente de graus de liberdade (a começar pelo metabolismo), na relação do organismo (interioridade) com o meio (exterioridade). A filosofia da vida proposta por Jonas será, assim, tanto uma filosofia do espírito quanto uma filosofia do organismo.

**Palavras-chave:** vida; filosofia da vida; ontologia; biologia filosófica; fenomenologia da vida.

## ABSTRACT

In the first line of the introduction of his work *The Phenomenon of life*, Hans Jonas refers to what he would consider his most relevant philosophical enterprise as a "philosophy of life". The objective of the present work is to analyze the central aspects of this project, in three ways: the ontological question, the biological support and the phenomenological methodology. To do so, we will start from an examination of Jonas's criticism of dualism and post-dualist movements (materialistic and idealistic monism) which, according to him, were not successful in understanding the phenomenon of life, ending up in an ontological reductionism. Next, we will analyze the ontological, biological and phenomenological aspects of the integral monism proposed by Hans Jonas and, in this perspective, we will see how the concept of freedom will be the guiding thread of the new interpretation of life proposed by Jonas. In this way, a philosophy of life will be characterized as an attempt to understand life as an ascending sum of degrees of freedom (starting from metabolism), in the relationship of the organism (interiority) with the environment (exteriority). The philosophy of life proposed by Jonas will thus be both a philosophy of the spirit and a philosophy of the organism.

**Keywords:** life; philosophy of life; ontology; philosophical biology; phenomenology of life.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>4</b>
<b>1 DUALISMO E PÓS-DUALISMO: A MÁ-INTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO DA VIDA.....</b>	<b>14</b>
1.1 PANVITALISMO E PAN-MECANICISMO.....	14
1.2 ORIGENS DO DUALISMO.....	20
1.3 MÉTODO DE ANÁLISE DOS TEXTOS GNÓSTICOS: A INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER.....	25
1.4 INTERPRETAÇÃO GNÓSTICA DA NATUREZA.....	28
1.5 INTERPRETAÇÃO MODERNA DA NATUREZA.....	33
1.5.1 <b>As teses cartesianas.....</b>	<b>39</b>
1.5.2 <b>A teoria da evolução darwinista: uma consequência do dualismo.....</b>	<b>47</b>
1.5.3 <b>Reduccionismo ontológico: a negação do antropomorfismo e da teleologia.....</b>	<b>52</b>
1.6 GNOSE, EXISTENCIALISMO E NIILISMO.....	55
1.7 OS MONISMOS PÓS-DUALISTAS E O PROBLEMA DO CORPO.....	59
1.7.1 <b>O corpo psicofísico.....</b>	<b>69</b>
<b>2 POR UMA FILOSOFIA DA VIDA.....</b>	<b>74</b>
2.1 OS PRINCÍPIOS GERAIS DA BIOLOGIA FILOSÓFICA.....	74
2.2 A ONTOLOGIA DA VIDA.....	77
2.2.1 <b>Poder ou impotência da subjetividade: o “enigma da subjetividade” ..</b>	<b>81</b>
2.2.2 <b>Monismo integral.....</b>	<b>92</b>
2.2.3 <b>A natureza escolhe ser ..</b>	<b>95</b>
2.2.4 <b>A vulnerabilidade da vida ..</b>	<b>104</b>

2.3	FENOMENOLOGIA E METAFÍSICA.....	114
2.3.1	A reabilitação da teleologia.....	120
2.3.2	Reinterpretação do antropomorfismo .....	129
3	O FIO CONDUTOR DA LIBERDADE.....	135
3.1	AUTONOMIA E INDEPENDÊNCIA DA FORMA ORGÂNICA.....	135
3.1.1	O metabolismo .....	143
3.1.2	Liberdade e necessidade.....	150
3.1.3	O paradoxo da liberdade .....	154
3.2	GRAUS ASCENDENTES DE LIBERDADE E O PRINCÍPIO DE MEDIATEZ..	158
3.2.1	Liberdade no âmbito da vida animal.....	164
3.2.2	Movimento, percepção e sensação .....	170
	CONCLUSÃO.....	184
	REFERÊNCIAL TEÓRICO.....	188
I.	OBRAS DE HANS JONAS .....	188
II.	LITERATURA SOBRE HANS JONAS .....	188
III.	OUTRAS OBRAS .....	192

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

EF	<i>Ensaio Filosóficos</i>
FBM	<i>O fardo e a benção da mortalidade</i>
GST	<i>Gnose e o espírito da Antiguidade Tardia</i>
MEC	<i>Matéria, Espírito e Criação</i>
M	<i>Memórias</i>
MM	<i>Mortalidade e Moralidade</i>
PSD	<i>Pensar Sobre Deus e Outros Ensaio</i>
PL	<i>The Phenomenon of Life</i>
PV	<i>O Princípio Vida</i>
PR	<i>O Princípio Responsabilidade</i>
PIS	<i>Poder ou impotência da subjetividade?</i>
RG	<i>A Religião Gnóstica: a mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo</i>

---

<sup>1</sup> Na presente dissertação usaremos as abreviaturas seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências. As traduções encontradas ao longo deste trabalho são de minha responsabilidade.

## INTRODUÇÃO

A biologia filosófica proposta por Hans Jonas tem como objetivo a elaboração de uma nova interpretação do fenômeno da vida, uma vez que o autor considera que as interpretações anteriores, ainda vigentes, são incompletas e, até mesmo, equivocadas. Para Jonas, as interpretações tradicionais se revelaram insuficientes por terem compreendido a vida de forma dualisticamente fragmentada, na medida em que separaram os elementos ontológicos da matéria e do espírito que, para ele, são constitutivos integrais do próprio ser vivo. Assim, a proposta de uma nova ontologia desenvolvida por Hans Jonas em *The Phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*<sup>2</sup>, publicado em 1966 – esta considerada uma de suas obras mais importantes – leva a interpretação da vida para um âmbito inédito, que pode superar a tradicional divisão entre os pontos objetivos e subjetivos, para a constituição de um monismo integral que reconheça a vida na sua unidade psicofísica. Para compreender o pensamento de Jonas, partimos da concepção de que a centralidade da sua filosofia reside precisamente no tema da vida, o qual, como demonstraremos neste trabalho, deve ser compreendido a partir do tema da liberdade, o que vem a constituir aquilo que poderíamos chamar de uma filosofia da vida, ou seja, um pensamento que toma a vida como problema filosófico, nos seus diferentes aspectos. No caso de Jonas, tal empreitada reúne os esforços teóricos da ontologia, da biologia filosófica e da fenomenologia, cujo resultado, como veremos, é uma visão integral da vida por meio do fio condutor da liberdade.

A pergunta pelo ser é direcionada, na ontologia de Jonas, na forma de pergunta pelo ser vivo, ou seja, uma pergunta pelo organismo. Assim, de acordo com Oliveira, trata-se, nesta circunstância, “de uma pergunta ontobiológica, para a qual o autor serve-se da fenomenologia como procedimento analítico e acesso ao dado vital” (OLIVEIRA, 2014, p. 58). Isso significa que a pergunta sobre a vida deve reunir aspectos ontológicos (o que é a vida enquanto pergunta sobre o que é o *ser vivo*, ou

---

<sup>2</sup> Essa obra de Hans Jonas foi publicada em 1966, cuja edição alemã com algumas mudanças aparece em 1973 com o título de *Organismus und Freiheit, Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973) e é reeditada em 1994 com o título de *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Insel, Frankfurt am Main-Leipzig, 1994). A tradução para português foi realizada a partir desta última edição, sob o título de *O princípio Vida, Fundamentos para uma biologia filosófica* (Vozes, 2004).

seja, *o que é esse ser que se manifesta como vivo* e ainda, qual é a condição própria de sua existência), biológicos (recorrer ao conhecimento científico para reinterpretá-lo; recolher as vantagens da teoria evolucionista e elevá-la a um patamar filosófico ou, nos termos do próprio Jonas, recolher os aspectos filosóficos do darwinismo) e fenomenológico (descrever o fenômeno a partir da própria experiência do homem como ser vivo, em cujo corpo se realiza o fenômeno estudado e tendo em vista as informações dos sentidos). Ou seja, a sua proposta é de uma ontologia que esteja fundamentada nos dados adquiridos pela biologia e a partir dos elementos metodológicos trazidos pela fenomenologia<sup>3</sup>. Em razão disso, no presente trabalho temos como objetivo demonstrar como tal estratégia poderia, de forma tripartite, reunir os aspectos de uma filosofia da vida, cuja intenção é analisar nesse trabalho a partir dos aspectos ontológico, biológico e fenomenológico.

Para desenvolver os principais aspectos de sua filosofia da vida, Jonas primeiro faz uma investigação sobre o modo como o tema da vida vem sendo interpretado pela tradição no pensamento ocidental, o qual está ligado ao problema do corpo orgânico. Dessa forma, começo analisando, no **primeiro capítulo**, a crítica de Jonas ao modo como a tradição filosófica interpretou a vida ao longo da história do pensamento ocidental, tanto pelo ponto de vista da corrente pré-dualista (o que o autor chama de panvitalismo), quanto do ponto de vista do dualismo e dos dois movimentos pós-dualistas, o monismo materialista e o monismo idealista. De acordo com Jonas nenhuma dessas interpretações deram conta de resolver o problema da vida em sua totalidade e complexidade.

Para Jonas, a marca principal da interpretação filosófica sobre a vida é o dualismo. Pois, na história da compreensão da vida, a interpretação dualista (em suas variadas formas) acompanha de modo decisivo e dominante a tentativa de compreender esse fenômeno tão complexo que é a vida. A característica em comum entre as interpretações dualistas está no esforço para retirar os conteúdos espirituais da esfera física, ou seja, a metodologia epistêmica do dualismo está conectada à privação de atributos espirituais ao mundo, sendo que é na modernidade, com as teses cartesianas, consideradas as mais marcantes no âmbito da antropologia racionalista, que o dualismo entre corpo e alma não somente é herdado dos

---

<sup>3</sup> De acordo com Jonas, é preciso, ouvir “o testemunho fenomenológico da vida” que “se exprime em sua linguagem propriamente ontológica, independente de qualquer explicação científica” (MEC, p. 27). Ademais, enquanto o tema da vida está como fonte das preocupações de sua filosofia, Jonas acabou encontrando na biologia as bases para formular uma teoria unificada da vida.

movimentos filosóficos anteriores, mas é extremamente radicalizado. Aparece aqui o ponto determinante da reflexão cartesiana: a existência de duas substâncias, a *res cogitans* e a *res extensa*. A consequência desta completa separação acabará por delimitar um epílogo ao qual o corpo deve ser tratado como aquilo que a alma não é e a alma será, por sua vez, caracterizada por aquilo que o corpo não é.

Com a radicalização dualista na modernidade, a compreensão dos organismos vivos passou a ser somente a compreensão dos fenômenos físico-matemáticos do mundo, isto é, da matéria inerte. Consolidando, assim, o que Jonas denomina “ontologia da morte” (PV, p. 29), para caracterizar o materialismo como prisma interpretativo que predominou na modernidade. Para o autor, a ciência moderna acabou por desenvolver uma “ontologia cujo substrato é a matéria desprovida de todo e qualquer traço de vida, a matéria pura” (PV, p. 19), transformando o mundo em mera *res extensa*, uma massa inerte e morta. Isso significa que somente o que está morto pode ser conhecido: o morto se torna o paradigma do vivo, ou seja, o vivo só pode ser compreendido a partir da matéria pura. A partir dessa compreensão da realidade dá à vida uma interpretação baseada unicamente no método matemático, para o qual o entendimento da natureza e de todas as formas de vida segue a base de compreensão, da inércia, inatividade e passividade da matéria morta.

O morto passa, então, a servir de orientação para a compreensão dos fenômenos vivos, os quais, sob a égide da visão mecanicista e materialista de mundo, foram submetidos às leis mecânicas da matemática e da física. Nesse sentido, a modernidade está marcada metodologicamente pela cláusula epistemológica das ciências naturais, uma vez que os seres vivos foram privados de serem compreendidos como seres portadores de um elemento ontológico da vida: a interioridade e subjetividade. Ou seja, aos seres vivos não pertenceria nenhuma dimensão interior ou subjetiva, e esta não seria mesmo, uma característica da vida, mas unicamente uma propriedade humana. Tal é o “reducionismo ontológico” que marca a modernidade, segundo aponta Oliveira (2015, p. 18). Na medida em que o projeto da ciência moderna é constituído a partir da afirmação de que enquanto a natureza é totalmente e exclusiva a exterioridade, a interioridade em nenhum sentido faz parte da natureza. Desse modo, a nova metafísica da ciência moderna “colheu os frutos de um dualismo que em sua longa trajetória havia esvaziado a natureza de seus conteúdos espirituais e vitais” (PV, p. 95). A divisão cartesiana, portanto, permitiu que se traçasse um quadro puramente mecanicista e quantitativo do mundo natural.

Em razão disso, em sua tarefa filosófica, Jonas parte do fato de que a separação artificial entre a *res cogitans* e a *res extensa* permanece como uma enorme barreira que precisa ser ultrapassada quando se trata de compreender “o que é a vida”. Como fenômeno, ela não pode ser compreendida na sua totalidade nem por uma, muito menos por outra particularidade, ou seja, ela não pode ser restringida às interpretações reducionistas tanto pelo dualismo quanto pelos movimentos pós-dualistas que tentaram, mas não conseguiram superar o dualismo porque continuaram pensando sempre a partir de um dos polos, ou seja, não superaram a errônea bipolaridade *espírito* e *matéria*. Nem somente a consciência pura e nem tampouco a matéria pura, servem para explicar o fenômeno da vida em sua complexidade. Por esse motivo, para Jonas, o problema da vida ainda continua representando um problema mal resolvido, cujo apelo ainda soa como tarefa filosófica.

É nessa perspectiva que o filósofo alemão propõe uma interpretação que dê conta de tratar a vida, do ponto de vista teórico, a partir da integralidade da matéria e espírito que a constitui do ponto de vista existencial e, para isso, propõe um tipo novo de monismo, que reconheça na vida a sua unidade psicofísica. Desse modo, ele propõe um monismo filosófico que reconhece a *dualidade* da vida e que, ao mesmo tempo, recusa o *dualismo*. Jonas desenha as linhas, portanto, de uma nova ontologia que, não somente rompe com o esquecimento da vida em sua complexidade no âmbito filosófico e científico, mas, principalmente, supera a consequência mais prejudicial, da “compreensão incompleta, incoerente e equivocada a respeito do organismo vivo” (OLIVEIRA, 2015, p. 19). Ao indagar que a vida é constituída de matéria e de espírito, Jonas recupera a dimensão interior na sua proposta de um monismo integral. Por tal motivo, ele fomenta certamente uma “revolução ontológica”<sup>4</sup> e ilumina o tema da vida ao elaborar uma tentativa de superação do problema do dualismo e dos movimentos pós-dualistas – o monismo materialista e idealista<sup>5</sup>.

Dessa forma, temos como objetivo no **segundo capítulo** apresentar os aspectos da filosofia da vida desenvolvida por Jonas no âmbito mais preciso de sua biologia filosófica. Para tal objetivo, iniciamos o referente capítulo apresentando a discussão acerca dos princípios gerais da biologia filosófica, demonstrando que, na filosofia jonasiana, o termo “**biologia filosófica**” não pode ser confundido com uma

---

<sup>4</sup> *A revolução ontológica de Hans Jonas* (Cf. TIBALDEO, 2009).

<sup>5</sup> A filosofia de Jonas busca “derrubar por um lado as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista, e por outro as barreiras materialistas das ciências naturais” (PV, p. 7).

“filosofia da biologia”, ou uma “filosofia biológica” ou mesmo uma “biofilosofia”<sup>6</sup>. Ele deve ser entendido como uma ciência filosófica da vida. Não se trata, nesse sentido, de abordar a biologia como um problema filosófico, cuja atividade pertenceria, em última instância, à epistemologia. Além disso, é preciso recusar a compreensão redundante e absoluta da biologia enquanto ciência, uma vez que esta possui um caráter fiscalista/materialista na interpretação do organismo vivo. O olhar de Jonas está voltado para uma compreensão total do ser tendo em vista os aspectos corporal e subjetivo do organismo. Ou seja, o autor aborda a ciência do organismo vivo a partir de uma perspectiva que reconhece nele uma dimensão deixada de lado pelas ciências naturais: a dimensão psíquica, ou seja, a interioridade. Por esse motivo, uma biologia filosófica não pode ser tratada como uma simples e pura biologia física, mas uma biologia que se volta para um todo no sentido psicofísico. Portanto, a partir dos dados do ser vivo que somente a biologia pode nos proporcionar, Jonas faz uma abordagem filosófica da vida.

Nesse sentido, o adjetivo “filosófico” indica simplesmente que se trata de analisar os dados da biologia sob o método fenomenológico da filosofia. Não se trata de analisar de uma maneira científica ou puramente física a vida, ignorando a dimensão da interioridade, mas sim de maneira filosófica, atenta ao modo como a vida se manifesta para aquele ser em cuja vida ela mesma se apresenta como problema, ou seja, o ser humano. Ora, pretendemos demonstrar no presente trabalho que a biologia científica não-filosófica trata a vida através de suas regras matemáticas e físicas, de tal forma que não possui ferramentas necessárias para considerar o elemento subjetivo, ou seja, o aspecto interior/espiritual da vida, um aspecto interpretativo tido como objeto reflexivo próprio da filosofia. Não é por acaso que o termo “biologia filosófica” cunhado por Jonas, se identifica também com os termos “filosofia do organismo” e “filosofia do espírito” (PV, p. 11) uma vez que estas duas, sendo hipóteses jonasianas, constituem uma autêntica “filosofia da vida” (PV, p. 11).

Para propor, portanto, uma ontologia da vida, Jonas se ampara nos dados fornecidos pela biologia, uma vez que a sua proposta está marcada pela formulação de uma pergunta pelo ser vivo, isto é, uma pergunta pelo organismo. Dessa forma,

---

<sup>6</sup>Em *The Phenomenon of Life*, Jonas já no subtítulo nos oferece a indicação clara de que se trata de um projeto de uma “biologia filosófica”. Porém, apareceu na literatura diversos termos similares, acreditando tratar de termos equivalentes, encontrados em autores como Theis (2008, p. 39); Hottois, (1994, p. 99). A definição dos termos e o esclarecimento com profundidade que merece essa discussão se encontra em Lopes (2017, p. 106).

Jonas acolhe em seu empreendimento a tarefa de colocar a dimensão material (orgânica e corporal) e espiritual (interioridade e subjetiva) da vida na discussão filosófica. Assim, a partir de uma “releitura do texto biológico” (PV, p. 7), o autor formula uma ontologia da vida fundamentada a partir de quatro características: [1] poder ou impotência da subjetividade, apresentando a subjetividade como um fato ontológico da vida; [2] o ser vivo é constituído por um monismo integral, a integralidade psicofísica entre os aspectos material e espiritual; [3] a característica autoafirmativa da vida, uma vez que veio a existir a natureza escolhe ser; [4] a vida estando constantemente ameaçada pelo não-ser, expressa uma vulnerabilidade e precariedade.

Para a descrição ontológica a partir dessas características da vida, a filosofia jonasiana parte do **método fenomenológico**, o qual está determinado por um aspecto fundamental da vida, o fato evidente de que a **vida é um fenômeno** e que, como tal, apresenta-se à consciência daquele que pode formular a pergunta sobre ela, ou seja, o homem. Isso significa que ela tem uma gênese e segue uma história, sua aparição mantém-se no tempo através de uma diversificação e complexidades sempre maiores. Ao observar que a vida se manifesta como um fenômeno, Jonas apresenta também como dado observável a relação intrínseca de todos os seres vivos com o mundo – testemunho vital que somente por meio das evidências dos dados trazidos pela biologia e por uma fenomenologia como método poderiam ser acessados.

Apesar de ter herdado o legado teórico da fenomenologia tradicional – em boa parte legada criticamente por seus mestres Husserl e, em especial, Heidegger – veremos que Jonas concebe o seu próprio método fenomenológico de análise na tarefa de compreender a experiência da vida, cujos resultados articulam com uma nova abordagem **metafísica**. E é enquanto experiência que a fenomenologia de Jonas dá uma descrição argumentativa de que a vida é ao mesmo tempo matéria e espírito. É na **fenomenologia** que Jonas encontra, portanto, a metodologia que possui a capacidade de compreender a vida em sua história relacional de complexificação interior provocada pela sua manifestação exterior.

Dessa forma, ao indagar o que é a *vida* e verificar que ela é constituída de matéria e de espírito, Jonas recupera, para além de uma dimensão corporal, a dimensão interior e, conseqüentemente, o aspecto teleológico da vida na sua proposta de um monismo integral. Tal aspecto está diretamente ligado ao conceito de liberdade.

O caminho escolhido por Jonas, para enfrentar este problema, é ampliar a noção de liberdade entendendo a vida como um fenômeno evolutivo no qual, em todos os níveis, existe uma manifestação clara da liberdade. Nesse sentido, o conceito de liberdade tem importância primordial na biologia filosófica de Jonas, porque a liberdade é entendida como um elemento que permite unificar e sistematizar a interpretação da vida e ao mesmo tempo, mantê-la constantemente acessível e aberta para revisões.

Diante disso, temos como objetivo no **terceiro capítulo** identificar de que forma o conceito de liberdade se apresenta como  **fio condutor**, na medida em que é alargado desde o âmbito do *agir* até o âmbito do *ser*, servindo assim de fundamento da biologia filosófica proposta por Jonas. O autor oferece o conceito de liberdade como chave interpretativa, pois utiliza-se do conceito como um  **fio condutor na tarefa de compreender a vida** a partir de uma relação da interioridade e transcendência, manifestada por uma identidade que vigora  **autonomia e independência da forma orgânica**. Assim, Jonas busca a possibilidade de entender a vida como um fenômeno unificado. Entre os aspectos da releitura de Jonas, sobre a noção de liberdade, destaca-se a ideia de que ela não é um privilégio humano, portanto.

Para o autor, a liberdade pode ser reconhecida nas formas mais elementares de vida, ou seja, desde o  **metabolismo**. Partindo dos “aspectos evolutivos do darwinismo” (PV, p. 49) e dos dados trazidos pela biologia, Jonas se refere  **ao metabolismo** como “a condição básica” de toda a vida (PV, p. 14). É nesse sentido que a biologia oferece os fenômenos observáveis para a especulação filosófica, entre os quais Jonas está o metabolismo como aspecto segundo o qual o organismo mantém uma relação de troca com o meio, manifestando uma identidade interna, expressa um sim ao mundo – como transcendência, portanto. É desse modo, então, que a biologia filosófica busca seguir os desdobramentos dessa liberdade germinal através dos diferentes níveis da evolução orgânica.  **O metabolismo**, portanto, consiste o primeiro degrau da liberdade que ascende nas diversas formas de vida até aquela liberdade que se apresenta no ser humano.

A vida orgânica pode ser definida na filosofia de Jonas, de forma resumida, como uma atividade de auto-organização do movimento orgânico em sua autotranscendência no espaço e no tempo. Para Jonas, portanto, a vida é uma atividade cuja finalidade é a autotranscendência dos organismos vivos em sua abertura em direção ao mundo. E essa atividade é o exercício da liberdade vital, ou seja, por ter um interesse pelo que será de si no momento seguinte, para a sua sobrevivência,

a vida transcende a si mesma em gestos de liberdade e diferencia-se de seu ambiente ao mesmo tempo que está em constante relação de dependência com ele. Ora, nesse sentido, ela é obrigada a *escolher a si mesma*: a vida diz sim para a sua própria existência. O poder de transformar em prol da sua sobrevivência esses elementos recolhidos no exterior está inculcado no âmbito de uma extrema necessidade de utilizá-lo, dada a constante ameaça do não-ser: a possibilidade do ser vivo não vir mais a ser. A vida é, nesse sentido, um acontecimento que se manifesta como conservação de si, isto é, uma autoafirmação obrigatória para a sua habitação no mundo. E é justamente nessa obrigação ontológica, ou seja, no dever de exercer o seu poder, que a vida é compreendida por Jonas a partir do conceito de *liberdade dialética*. Isso significa que a vida é constituída por um processo paradoxal entre liberdade e necessidade, no qual as relações de contradições entre autonomia e dependência e entre extinção e continuidade funda o seu ser.

O fundamento desse argumento está no aspecto da *mortalidade da vida*: é porque pode morrer que todo ser vivo deve abrir-se ao mundo, em atos de liberdade derivados de sua *vulnerabilidade contra o não-ser*, ou seja, a morte que o ameaça. Isso significa que a liberdade é um exercício obrigatório e necessário para a sua própria continuação, mas que não é uma aventura certa de êxitos, pois a vida está constantemente num precário “equilíbrio entre o ser e o não-ser” (PV, p. 7), ou seja, há uma ameaça constante e real que coloca em dúvida a continuidade da vida.

Desse modo, como um *conceito descritivo*, o conceito de liberdade passa a ser uma marca fundamental e, de acordo com Jonas, um "princípio contínuo" da vida em si (PV, p. 106), sendo ele o elemento comum em todos os graus do processo evolutivo da vida. Ora, precisamente a descrição e a interpretação dessa continuidade ontológica da vida que é a tarefa assumida pela filosofia biológica. É, portanto, no conceito de liberdade, que temos um “conceito-guia” capaz de orientar-nos na “tarefa de interpretar a vida” em sua complexidade e em sua unidade (PV, p. 106). Como um “conceito ontologicamente descritivo” (PV, p. 13), a liberdade é como um “fio de Ariadne” (PV, p. 14) para uma nova interpretação da vida, algo que é ampliado por Jonas até o âmbito total do ser orgânico. Isto significa dizer que a liberdade é uma característica intrínseca que serve à descrição fenomenológica da estrutura mais elementar da vida. Portanto, este conceito passa a ser um "traço ontológico fundamental da vida em si" e um “princípio ontológico” (PV p. 106) que permite descrevê-la enquanto fenômeno.

Para Jonas, há diferentes graus de *liberdade dialética*, ou seja, há diferentes graus de abertura da *interioridade* da vida para a *exterioridade* do mundo material. São graus ascendentes de liberdade e, sendo assim, como é instrumento de descrição e de interpretação, este conceito de liberdade, segundo Jonas, “há de acompanhar-nos em todo o nosso caminho ascendente” (PV p. 14). Esses graus de liberdade são descritos por Jonas como “capacidades naturais” (PV p. 15), tais como: “metabolismo, sensação, movimento, afeto, percepção, imaginação, espírito” (PV, p. 15) que formam as principais características das espécies vegetais, animais não-humanos e humanos, sucessivamente. Não é por menos que Marie Geneviève Pinsart afirma que “a é a história da liberdade através da evolução dos seres vivos” (PINSART, 2002, p. 79).

Nota-se, assim, que no projeto ontológico jonasiano, um novo entendimento do conceito de liberdade é fundamental para que o corpo-vivo, desde sua forma mais elementar, seja analisado de forma integral e, com isso, a vida seja integralmente compreendida. Em outros termos, a ampliação do conceito de liberdade, nos diferentes estágios dos corpos-vivos, é um elemento fundamental para uma ontologia da vida. Assim, ao propor uma nova interpretação do fenômeno vital, no qual faz do conceito de liberdade a pedra de toque para a sua filosofia biológica, Jonas chega a uma perspectiva finalista da natureza.

A renovação da teleologia na biologia filosófica de Jonas pode ser, certamente, designada de “neo-finalismo” (LOPES, 2010, p. 47; HOTTOIS, 1994, p. 95), uma vez que define um universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais elementar. Ou seja, Jonas defende a concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza, isto é, uma natureza em processo e em evolução. Nesse sentido, de acordo com Barbaras, “a possibilidade de se pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica é em resposta a este desafio, inclusive, que encontramos a retomada da teleologia em Jonas” (BARBARAS, 2003, p. 69). A finalidade está certamente relacionada com a abertura da interioridade da vida em direção ao mundo, isto é, o exercício da liberdade vital. Tal ideia de finalidade, entretanto, não pode ser entendida num sentido de um desenvolvimento necessário do espírito da história da vida, mas sobretudo como um processo ocasional e arriscado, cujo sucesso e fracasso dependem das habilidades de intercâmbio dos seres vivos com o mundo ao redor.

O ser vivo só exerce a sua liberdade e, assim, expande a sua interioridade, manifestando-se no mundo, porque tem um corpo. Somente o corpo pode possibilitar

qualquer noção de causalidade no mundo e, por conseguinte, é ele que permite a compreensão da realidade. Na filosofia de Jonas, o corpo aparece tendo um papel fundamental na tentativa de “reconquistar para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu na teoria após a separação estabelecida por Descartes entre o mental e o material” (PV, p. 7). É no corpo-vivo, portanto, que encontramos o elo de ligação da “unidade psicofísica” (PV, p. 7). Pois, é nele que a dualidade, interior e exterior, o eu e o mundo se encontram. Portanto, no corpo “está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, p. 34). A ontologia que Jonas propõe tem como o ponto de partida a centralidade do corpo na interpretação fenomenológica da vida. O corpo é o “nó do ser”, o que significa que a compreensão do corpo é via de acesso pelo qual podemos conhecer o ser, isto é, a vida. Assim, para Jonas, o corpo-vivo, ou seja, a vida orgânica, terá que ser entendida e descrita tanto tendo propriedade do extenso e físico, como também tendo propriedade da “dimensão da interioridade” (PV, 7) que é partilhada por animais humanos e não-humanos, como por exemplo, sensação e vontade. Ou seja, Jonas tenta reconhecer o aspecto subjetivo-interno nos níveis mais elementares da vida orgânica, como dados ontológicos fundamentais do Ser.

É nesse sentido, portanto, que Jonas propõe uma nova perspectiva sobre a vida, que dê conta de tratá-la, do ponto de vista teórico, de acordo com a integralidade da matéria e espírito que a constitui do ponto de vista existencial. Ou seja, um novo tipo de monismo, segundo Eric Pommier, um monismo de “terceira via” (POMMIER, 2013, p. 195) que reconheça a vida como uma unidade psicofísica. Ao indagar que a vida é constituída de matéria e de espírito, Jonas recupera, portanto, a dimensão interior, subjetiva e psíquica, em articulação direta com a dimensão exterior (ambas se complementam) e, conseqüentemente, o aspecto teleológico da vida na sua proposta de um monismo integral. A reabilitação da teleologia no pensamento jonasiânico, emerge de acordo com Lopes como “pensar uma biologia filosófica – ou ontologia – que atenda de forma mais exata à construção de um universo psicofísico” (LOPES, 2010, p. 48). E é exatamente essa corajosa reabilitação da teleologia, entenda-se, do aspecto interno, subjetivo, psíquico, para a análise da vida que marca o caráter de uma autêntica “revolução ontológica” na filosofia da vida de Jonas.

## **1 DUALISMO E PÓS-DUALISMO: A MÁ-INTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO DA VIDA**

Objetiva-se, nesse capítulo, analisar como Hans Jonas interpreta o dualismo (o gnóstico e o moderno) e os dois movimentos pós-dualistas (o monismo materialista e o monismo idealista), como formas insuficientes (no caso dos dualismos) e fracassadas (no caso do materialismo e do idealismo) de compreensão do fenômeno da vida. Para o seguinte objetivo, primeiro mostraremos como a vida foi interpretada nos momentos pré e pós-dualista, pelas concepções panvitalista e pan-mecanicista [1.1]; em seguida abordaremos as condições que deram origem ao dualismo [1.2]; apresentaremos o método de análise dos textos gnósticos a partir da influência de Heidegger [1.3]; as principais interpretações dualistas: o dualismo gnóstico [1.4] e o dualismo moderno [1.5]; logo em seguida abordamos o empreendimento de Jonas no que se refere o traço em comum entre o pensamento gnóstico antigo e do existencialismo contemporâneo [1.6]; e por fim, apresentaremos o problema mal resolvido do corpo pelas interpretações monistas pós-dualistas [1.7]. Tal análise se faz necessário para a compreensão da noção da vida orgânica na filosofia de Hans Jonas.

### **1.1 PANVITALISMO E PAN-MECANICISMO**

Para formular os fundamentos da sua biologia filosófica, cujo objetivo é analisar o fenômeno da vida em sua integralidade psicofísica, Jonas primeiro faz uma investigação sobre o modo como o tema da vida vem sendo interpretado pela tradição do pensamento ocidental, que particularmente está ligado ao problema do corpo orgânico. O autor evidencia que a marca principal da interpretação filosófica sobre a vida é o dualismo. Entretanto, este tem se apresentado como hipótese insuficiente e limitada, uma vez que o principal aspecto do dualismo é a separação dos pontos subjetivos dos objetivos. Ou seja, marcada pelas polarizações, a função histórica do dualismo foi separar e contrapor os elementos importantes do âmbito do ser, a saber: a alma do corpo; o espírito da matéria; o homem da natureza; Deus do mundo; bem

do mal etc. A separação se tornou problemática quando os elementos ligados à subjetividade foram interpretados como aspectos superiores e supremos dos elementos ligados à exterioridade.

Podemos afirmar que, a partir da interpretação acerca do dualismo, emergiu uma estrutura de pensamento que negou em todas as suas nuances o problema do corpo-vivo. Isto corroborou para que o tema permaneceu secundário e até mesmo desvalorizado nas discussões geradas pela tradição filosófica, a qual deu centralidade à dimensão subjetiva. E é justamente por isso que Jonas emprega o tema do corpo-vivo como um atributo central em sua ontologia da vida, pois o autor tem como objetivo recuperar o estatuto do corpo-vivo no âmbito da vida animal, no que se refere à interpretação do fenômeno da vida na filosofia contemporânea. Logo no primeiro capítulo da obra *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*<sup>7</sup>, Jonas traz à tona “o problema da vida e do corpo na doutrina do ser”, vindo a propor uma filosofia da vida que fosse ao mesmo tempo uma filosofia do espírito e uma filosofia do organismo, ou seja, uma filosofia que reconheça a unidade psicofísica (espírito e corpo) da vida. No momento em que o corpo orgânico torna-se o objeto de estudo, conectado ao tema da vida, nada mais justo do que começar tal análise pela questão do corpo. Assim, de acordo com Lopes, “aí se trata de pensar a relação entre a vida, morte e corpo durante a história do pensar humano sobre a vida, a natureza e o ser” (LOPES, 2014, p. 134).

É necessário, portanto, primeiro traçar as características essenciais das etapas do pensamento da tradição filosófica que levaram ao nascimento desse dualismo. Jonas sustenta que o dualismo tem suas raízes no embate entre duas concepções de universo: as concepções panvitalista e pan-mecanicista. Essas duas concepções caracterizam a história do pensamento desde seus primórdios e refletem, como veremos, dois grandes problemas da filosofia: o problema da morte (o principal problema do panvitalismo) e o problema da vida (o principal problema do pan-mecanicismo). A primeira interpretação que Jonas constatou é o que ele chama de “ontologia pré-dualista” (PV, p. 29) que ocorreu na história do pensamento seria a

---

<sup>7</sup> Esta sendo uma das obras célebres de Hans Jonas foi publicada pela primeira vez em 1966, inicialmente em inglês, cujo título é *Phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*, traduzida para o alemão em 1973, com o título *Organismus und Freiheit*, e para o português traduzido por *O Princípio Vida, Fundamentos de uma biologia filosófica* somente em 2004.

perspectiva panvitalista (ou animista)<sup>8</sup>, cujo tema da morte foi a primeira questão ontológica da humanidade a ser resolvida.

Esta interpretação está relacionada à identificação do ser com a própria vida, no período que chamaríamos de “pré-moderno”. A ideia central no panvitalismo é a de que a alma está impregnada em toda a realidade e, portanto, tudo que é matéria é tratada como viva. Nesse sentido, Jonas explicita a tese de que os povos primitivos tratavam o mundo natural como algo animado, na qual a vida “se encontrava por toda parte, e o ser confundia-se com o ser vivo” (PV, p. 17). Em outras palavras, no panvitalismo a realidade, era visto aos olhos de uma só perspectiva, uma perspectiva da vida, assim, de acordo com Jonas, é “na arena terrestre, o palco onde se constrói a experiência, a vida predomina, preenchendo todo o primeiro plano aberto à percepção direta do ser humano” (PV, p. 17).

Ora, tudo é considerado como vivo e a matéria no geral era compreendida como portadora de interioridade, ou seja, uma alma. Uma vez que dentro de uma concepção panvitalista do universo aonde tudo era vida, compreendida como regra, e, dessa forma, já possuía “uma explicação natural” (PV, p. 18), o problema que se levanta diz respeito à morte. A morte, nesse contexto, aparece como algo inexplicável, uma exceção ao que era a regra:

nesta visão do mundo, o mistério com que o ser humano se defronta é a morte, que contradiz tudo o que ele compreende, tudo o que possui uma explicação natural, a universalidade da vida [...] a morte destaca-se como um enigma que perturba (PV, p. 18).

Desse modo, o problema da morte pode ser, para Jonas, o primeiro a receber literalmente o status de *problema*, pois foi o tema da morte e não o da vida o “primeiro a exigir uma explicação” (PV, p. 18). Assim, o enigma se encontrava na questão: por que a morte existe em um universo onde tudo é vida? Este “enigma que perturba” que é a morte<sup>9</sup> aparece como um ataque certo à concepção panvitalista de mundo, pois o homem primitivo se encontra em uma luta reflexiva para tentar explicar este enigma, atribuindo-lhe uma resposta na religião, no mito e no culto.

---

<sup>8</sup> Animismo e Panvitalismo são o pensamento que representa, segundo Jonas, o primeiro estágio da interpretação do Ser, uma vez que “a ‘alma’ ocupava o todo da realidade, e ela se encontrava a si própria em toda parte” (Cf. PV, p. 17).

<sup>9</sup> Nas palavras do Oliveira: “enquanto a vida era a regra geral explicada pela experiência universal de todas as coisas, a morte apresentava-se como um problema” (OLIVEIRA, 2009, p. 254).

Nesta perspectiva, a afirmativa de Jonas, “dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião” (PV, p. 18) faz todo o sentido, uma vez que o culto aos mortos aparece como uma tentativa de solucionar o problema da morte. Pois, onde a morte aparece como problema, o homem emerge como ser metafísico, que pensa a morte para além da própria morte, e com isso negando-a: “a metafísica procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e em toda vida está sujeita à morte [e, por conseguinte] ela se expõe ao desafio radical, e para salvar a totalidade das coisas, nega a morte” (PV, p. 18). A consequência última só pode ser a concepção da imortalidade da alma, ou seja, “a fé no prosseguimento da vida após a morte, manifestada nas sepulturas primordiais, é uma negação desse tipo” (PV, p. 18). Portanto, tentando dar sentido à morte, ela foi negada para reafirmar a vida, que era a única coisa possível de ser compreendida.

Com o advento do pensamento moderno a vida foi compreendida por uma interpretação completamente divergente. Pois, na modernidade, após a Revolução Copernicana, a vida foi enquadrada como um problema ontológico, uma vez que a regra do ser é a materialidade da morte e a ordem mecânica, regida pelas normas matemáticas. Perante a mudança da dimensão do universo que ocorreu nesse período, a experiência do que é vivo na terra passa a ser uma exceção, enquanto que, no modelo panvitalista, limitado e reduzido às teses provenientes de Aristóteles e Ptolomeu e renovado por toda a Idade Média, a vida era a regra<sup>10</sup>. Desse modo, com as revoluções científicas dando início ao período moderno, a vida deixaria de ser compreendida como uma regra universal da natureza e passaria a ser uma exceção, ou seja, ela passa a representar um fenômeno secundário no imenso universo que se abriu à compreensão humana.

O universo da cosmologia moderna, agora enormemente ampliado, é um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidade, cujos processos decorrem em obediência a leis de conservação e de acordo com a sua distribuição quantitativa no espaço (PV, p. 19).

A pergunta que se levanta a partir desse período, segundo Jonas, não está mais voltada para o surgimento da morte, “mas sim como surgiu a vida neste mundo

---

<sup>10</sup> Na perspectiva de Oliveira, “no modelo aristotélico-ptolomaico, a Terra estaria parada no centro e, por isso, destituída do princípio primeiro de vida, que é o movimento. Sem movimento no universo, o fenômeno da vida estaria reduzido à Terra” (OLIVEIRA, 2009, p. 254).

sem vida” (PV, p. 21). O mistério de antes é trocado pelo conhecimento exato, isto é, partindo do modelo da matemática e das regras da mecânica, as ciências naturais banharam-se no imenso campo aberto da matéria como única coisa passível de experimento e conhecimento e, por conseguinte, de existência. Ou seja, “partindo das ciências naturais, passou a predominar para o conhecimento da realidade como um todo uma ontologia cujo o substrato é a matéria desprovida de todo e qualquer traço de vida, a matéria pura” (PV, p. 19).

De acordo com Oliveira, tal mudança de perspectiva teria levado, “ao fim da era panvitalista e à ascensão da vida como problema” (OLIVEIRA, 2009, p. 254). Pois, uma vez que o universo parecia estar desprovido de vida, governado por leis mecânicas, foi excluída então qualquer forma de panvitalismo. O problema que aparece aos olhos não é mais o da morte, mas o da vida; a morte não precisa mais ser explicada em um universo onde tudo é matéria, mas é a vida que se torna um enigma diante da experiência abrangente da morte. Em razão disso, os resultados obtidos pela ciência moderna defenderam a tese de que a matéria morta era a condição natural das coisas.

Para melhor ilustrar essa mudança de concepção, analisaremos o método científico aplicado à medicina: o conhecimento adquirido na ciência médica ocorre a partir do momento em que os médicos podem estudar o corpo sem vida do indivíduo, ou seja, o cadáver. O ponto de observação muda: a vida passa a ser uma exceção e força o pensamento tornar a morte como uma regra, porém é somente na morte que permite à ciência analisar a vida. A medicina tem como material de estudo o indivíduo, este por sua vez foi negado a ser concebido como indivíduo. Totalmente despido, ele foi compreendido por um corpo composto por matérias orgânicas e inorgânicas. E foi justamente essa nova abordagem metodológica que lhe permite conquistar um conhecimento cada vez mais preciso e exaustivo. Portanto, do panvitalismo passou a ser pan-mecanismo: o que prevaleceu foi a teoria mecanicista do organismo. Escreve Jonas:

hoje o organismo que vive, sente e que busca, ele é desmascarado como um subtil logro da matéria, *ludibrium materiae*. De conformidade com isto, entre os estados do corpo, o cadáver é hoje o mais fácil de ser compreendido. Só na morte é que o corpo deixa de ser um enigma: na morte ele retorna do comportamento enigmático e inortodoxo da vida – para o estado claro e ‘familiar’ de um corpo dentro do conjunto do mundo corporal, cujas leis gerais

constituem a regra de compreensão [...]. Nosso pensamento encontra-se hoje sob o predomínio ontológica da morte (PV, p. 21-22).

Mas como aconteceu essa mudança? O ponto chave para essa passagem de uma visão panvitalista para o pan-mecanicista é desempenhado precisamente pela divisão dualista entre espírito e matéria. Em sua fase inicial, o dualismo surge como uma correção do monismo panvitalista. Pois o mito e a religião não eram mais capazes de conter a experiência da morte dentro dos limites da vida, que conseqüentemente começa a adquirir uma realidade e importância cada vez maiores. A morte existe e é uma realidade intrínseca da vida, e o pensamento humano que criou o mito e deu vida ao culto religioso não pode mais negar esse fato. Para Jonas, portanto, é o olhar jogado no cadáver, o corpo sem vida, que não permitiu mais o ser humano conceber a morte como uma simples exceção e confirmando a vida como regra. Todo o universo perdeu seu caráter vital para se tornar mera matéria. Dessa forma, a vida pertence a um nível diferente de realidade que poderíamos chamar extramundano ou, ainda, metafísico. Como consequência disso, o que exige uma explicação no universo orgânico é a existência da vida e esta explicação tem que ser feita em termos de “massas inanimadas e de forças sem finalidades”, ou seja, em termos de matéria morta. Eis aqui que a vida se torna um enigma, pois ela passa a ser “quantitativamente um nada na incomensurabilidade da matéria cósmica” e, também, “qualitativamente uma exceção à regra das propriedades desta matéria” (PV, p. 20).

Tratar a vida como um problema, já que a morte abrange o todo da realidade, significa, de acordo com Jonas, admitir sua “alienação no mundo mecânico que este mundo é”, o que a torna uma “variante das possibilidades do sem-vida” (PV, p. 20). Tentar explicar a vida, como se tentou no passado com o problema da morte, “neste estágio da ontologia universal da morte, significa negá-la” (PV, p. 20), e sendo assim, Jonas assegura que “a teoria mecanicista do organismo é uma negação deste tipo, assim como o culto dos mortos e a fé na continuação da vida foi uma negação da morte” (PV, p. 20). Essa é a base teórica que deu origem, de acordo com Jonas, à “teoria mecanicista”, a qual passou a enxergar o organismo com base no valor problemático e particular da *res extensa* (Cf. PV, 20 – 21). Desse modo, segundo Oliveira, “a imagem do ‘homem-máquina’, ou mesmo do ‘corpo-relógio’ ou do ‘mundo-engrenagem’, seria um símbolo dessa forma de compreensão da vida sob o prisma do paradigma construído em cima do que é morto” (OLIVEIRA, 2009, p. 255). O

monismo vitalista foi substituído pelo monismo mecanicista, cuja regra e norma da vida foi substituída pela da morte<sup>11</sup>.

Podemos notar que os estudos de Jonas sobre as interpretações da vida, tanto pelo panvitalismo quanto pelo pan-mecanicismo, levaram o nosso autor a uma crítica rigorosa dessas interpretações, consideradas por ele, insuficientes. Ora, na medida em que teriam compreendido a vida de modo unilateral, ou seja, num momento prevaleceu a alma no mundo e no outro prevaleceu a matéria no mundo, essas interpretações se demonstraram insatisfatórias na compreensão da vida e da natureza. O dualismo, segundo Jonas, foi “o elemento de ligação que historicamente uniu os dois extremos” (PV, p. 22): o panvitalista com o pan-mecanicista. Efetivamente, “foi ele o vínculo para o movimento que levou o espírito humano do monismo vitalista da pré-história para o monismo materialista da época atual” (PV, p. 22), caracterizado por Jonas como um resultado não entendido ou até mesmo paradoxal.

## 1.2 ORIGENS DO DUALISMO

Se no panvitalismo primitivo o problema da morte recebia uma tentativa de explicação – que só poderia ter um desfecho aparentemente metafísico – outra questão não poderia deixar de ficar sem resposta: o cadáver. Ou seja, se o enigma da morte era, então, negado e ressignificado, o corpo sem vida ou o cadáver permanecia ainda um enigma a ser desvendado. Se o corpo orgânico é o objeto de investigação para explicar os fundamentos teóricos que deram a origem do dualismo, nada mais coerente do que iniciar tal investigação com uma história da corporeidade. É nesse sentido, que se trata de pensar aqui a relação entre vida, morte e corpo durante a história do pensamento humano sobre a vida, a natureza e o ser.

---

<sup>11</sup> Como a vida está reduzida ao organismo e só nele é que se encontram a *res cogitans* e a *res extensa* (o ser pensante e o ser extenso, respectivamente), depois de haverem sido separadas em dois elementos ontológicos diferentes, a qual somente o segundo é o “mundo”, de modo que a primeira nem se quer faz parte do mundo. Foi através dessas tentativas de explicar a vida, a partir do modelo matemático-científico que começou a longa história da constituição de uma má-interpretação da vida no seio da modernidade.

É pela tentativa fracassada da teoria panvitalista em dar uma solução à pergunta “o que é um cadáver?”, ou seja, em dar uma resposta ao problema do corpo sem vida, que na história da corporeidade se consolidou a depreciação do corpo e a negação da morte. Desta relação, em que a vida habita um corpo e que pode continuar a existir após a morte, fica a reflexão deste cadáver sem vida, e com isso surge ou torna-se visível o indício de dualismo entre corpo e alma. Assim, nas palavras de Lopes:

a solução panvitalista não era capaz de responder à pergunta ‘o que é um cadáver?’, isto é, ao problema do corpo sem vida, que como tal será sepultado. Antes respondia apenas à questão da vida que habita tal corpo e que continua a existir após a morte – isto que era a própria negação da morte. Como se vê, tal resposta, ao reclamar a hipótese de uma vida que habita um corpo, já apresenta em germe um certo dualismo entre corpo e alma [*anima*] (LOPES, 2014, p. 135).

Dessa forma, o testemunho do cadáver tornou possível a expansão do inocente monismo panvitalista em um dualismo exigente<sup>12</sup>, pois, se o corpo sem vida representava no panvitalismo o verdadeiro e o real problema para a interpretação do ser, com o dualismo o próprio corpo significará o próprio símbolo da morte. Isto significa que o corpo continuou a ser interpretado como a própria sepultura ou túmulo da alma. Ora, tratar-se de afirmar que o corpo-cadáver não apenas ocupará uma sepultura, mas será ele mesmo uma verdadeira sepultura. E essa relação do corpo com a morte passa a ser, na estrutura do dualismo, uma original identificação.

Assim, Jonas afirma:

*soma-sema*, ‘o corpo – uma sepultura’, 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 si* [como tal] é a ‘sepultura da alma’, e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é na verdade um cadáver – parecendo viver graças à alma, durante o breve período em que esta se encontra presente –, e na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, ele chega à sua verdade original, assim como ao abandoná-lo a alma chega também à sua (PV, p. 23).

---

<sup>12</sup>O panvitalismo é, portanto, destinado a deixar espaço para uma concepção do mundo que separa radicalmente a morte e a vida, que precisamente por meio dessa separação busca salvaguardar a segunda da presença cada vez mais indesejada da primeira. Assim, com o surgimento do dualismo, a morte e a vida são então colocadas em dois níveis ontológicos diferentes. Essa transição do panvitalismo para o dualismo recebeu um forte impulso inicialmente da concepção órfica e, posteriormente, da concepção platônica-cristã e gnóstica.

Assim, a origem do dualismo, de acordo com o nosso autor, estaria relacionada ao tema da morte evidenciado no cadáver, como uma notável e forte contradição em relação ao organismo vivo. A morte, dessa forma, é a marca da finitude das coisas físicas, em oposição ao espírito, o qual aparece como algo eterno. Tal qual uma tentativa de solução para a finitude da vida, como já apontamos, é pela via do culto aos mortos, donde a expressão “dos túmulos surgiu a metafísica”, explica o sistema dualista de interpretação do mundo.

De acordo com Jonas, então, *soma-sema*, “corpo – um túmulo”, na visão órfica, aparece como a primeira resposta dualista ao problema da morte. Pois, na inter-relação de duas entidades diferentes, corpo e alma, o corpo é nomeado como a sepultura da alma – a vida mora como estranha na carne – e a presença da alma é passageira, com isso dá vida ao cadáver. E, portanto, somente com a morte, abandonado pelo estranho hóspede, o visitante, o corpo retorna à sua verdade original, assim como ao abandoná-lo a alma chega também à sua originalidade. Está visão dualista oferecerá linhas essenciais para prognóstico platônica de alma e para a sua teoria do conhecimento, uma vez que uma alma imortal e eterna que justamente por ser como é apreciou outrora as realidades imutáveis (mundo das ideias)<sup>13</sup>. Porém ao cair num mundo sensível e viver como um prisioneiro encarnado no corpo, se esqueceu das essências do inteligível e se vê vestido pelos dados ilusórios e sombrios que seu corpo proporciona. Entretanto, como a alma faz parte das ideias eternas é, ao mesmo tempo, o que permite a sua “reminiscência”<sup>14</sup>, isto é, permite lembrar de suas origens eternas. Por sua vez, de acordo com Lopes, “o platonismo é o grande fator que servirá de base indiscutível para o florescimento da gnose e o estabelecimento doutrinário do cristianismo” (LOPES, 2014, p. 136).

Jonas, portanto, nos dá uma visão sumária da evolução intelectual que ocorreu na história do Ocidente:

---

<sup>13</sup> De acordo com Fonseca, “Platão, inspirado pela tradição órfica, concebia o homem como um ser constituído por duas partes, o corpo e a alma, onde o primeiro era visto, por sua natureza material, como uma prisão para a segunda que, por sua natureza imaterial e divina, podia contemplar as ideias habitantes do mundo inteligível e aspirava se libertar do corpo, para reencontrar a verdade nela impressa, mas esquecida em seu ‘aprisionamento’” (FONSECA, 2009, p. 75).

<sup>14</sup> “Reminiscência” é para Platão uma forma de “recordar”, uma vez que a teoria do conhecimento platônica está fundamentada neste ato de recordação. A alma fazendo parte da realidade eterna das ideias, ela para aprender e conhecer ela deve simplesmente “extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre e esse ‘extrair de si mesma’ é ‘recordar’” (Cf. REALE; ANTISERI, 2003, p. 147).

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 alheio 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 uma oposição à ênfase cada vez mais exclusiva colocada sobre a alma humana, sobre a sua vida interior e sobre a impossibilidade de compará-la a qualquer coisa da natureza (PV, p. 23).

A separação trágica, portanto, foi acometida pela “descoberta do Eu”, que surgiu pela primeira vez no Ocidente por meio da visão órfica<sup>15</sup> e estabelecida no gnosticismo e no cristianismo, que propôs uma interioridade essencialmente não mundana no homem, o qual teve como resultado um adorno polarizador sobre a realidade, a saber: alma e corpo. Esta polarização, que se tornou cada vez mais aguda, chegou à afirmação de que os elementos separados deixaram de ter qualquer coisa em comum. Por meio desta mútua exclusão e a valorização da dicotomia entre os dois elementos, cada um deles passou a ser o que o outro não é, ou seja, enquanto a alma voltava-se para si mesma, atraía para si todo o significado e toda a dignidade metafísica, o corpo e o próprio mundo eram despidos de todas estas exigências.

Com os estudos sobre a gnose<sup>16</sup>, Jonas inicia sua empreitada filosófica sob a orientação de Martin Heidegger, que já desde essa época, segundo Lopes, “levantava [para o Jonas] o problema do homem enquanto corpo” (LOPES, 2014, p. 137). Jonas se refere ao movimento gnóstico como o “ponto mais alto do desenvolvimento dualista” (PV, p. 24)<sup>17</sup>, uma vez que esse movimento ou essa situação espiritual será defensor de um dualismo radical, no qual se consolida a ideia de que “*soma-sema* [corpo-túmulo], que originalmente permanecera limitada ao ser humano [e que, em seguida], expandiu-se para o universo: o mundo inteiro é *sema*, túmulo da alma ou do espírito” (PV, p. 24). Isto significa que a alma e o espírito são estrangeiros no mundo, que não faz parte nesse mundo, ou seja, algo que vem de fora, o qual tanto o corpo como o próprio mundo representam o túmulo ou a cárcere da alma<sup>18</sup>. Assim,

---

<sup>16</sup> A gnose foi o tema da tese de doutorado de Hans Jonas e “marca um capítulo importante nos estudos sobre os movimentos gnósticos, tanto do ponto de vista da história das religiões quanto do ponto de vista da análise filosófica desse fenômeno” (OLIVEIRA, 2014, p. 19).

<sup>17</sup> Lopes ainda afirma que “o movimento gnóstico será responsável por ocupar o lugar mais alto na escalada do dualismo”, e que por isso, “o tema da gnose certamente é o grande motor do embate de Jonas com o dualismo” (LOPES, 2014, p. 137), devido à radical separação que abrangeu o mundo como um todo.

<sup>18</sup> As interpretações platônica e, até mesmo, a cristã, o corpo e o mundo ainda tinham uma relação restrita com a noção divina de criador, mas com o gnosticismo veio desaparecer os rastros dessa

resultando numa divisão que abrange o todo do cosmo, não mais apenas restrita entre corpo e alma, mas também entre interior e exterior, entre espírito e natureza, entre o homem e mundo.

Além desse dualismo contemplado pela antiga gnose entre homem e mundo, portanto, cósmico-antropológico, Jonas enfrenta ainda outro dualismo, a saber: refere-se ao dualismo espírito e matéria (ou psicofísico), que se apoia sobre aquele primeiro tipo. Este tipo de dualismo teria sido revivido com toda força na modernidade, por René Descartes, com a radical separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Esta cisão ordenou que a natureza se restringe exclusivamente à *res extensa*, tornando-a essencialmente mecânica, enquanto a *res cogitans* foi estabelecida como própria e somente do ser humano. Consolidando, então, uma separação entre alma e corpo e entre homem e natureza, o que resultou uma profunda dominação do homem para com a natureza.

Por isso, Jonas acredita que a história da “ascensão e a prolongada dominação do dualismo” (PV, p. 22) acompanha a história da compreensão da vida, como acontecimentos centrais que marcaram a história da cultura ocidental, o que significa reconhecer que o dualismo é um dos “acontecimentos decisivos da história intelectual da humanidade” (PV, p. 22). Contudo, a importância do dualismo para o nosso contexto consiste em que ao longo de toda a sua jornada se dedicou para “retirar da esfera física os conteúdos espirituais” (PV, p. 22) deixando para trás um mundo privado de todos estes atributos. Ora, é por tal razão que, para Lillian Fonseca, “o problema do dualismo constitui, por assim dizer, o *leitmotiv* de toda a reflexão filosófica jonasiana” (FONSECA, 2010, p. 57), uma vez que o dualismo aparece como uma questão central a ser resolvida no projeto filosófico de Jonas. Não é por menos que a Nathalie Frogneux argumenta também, que o próprio Jonas resume sua trajetória como uma “*démarche filosófica* inteiramente consagrada à resolução do dualismo, para pensar a dignidade do homem agindo no interior do mundo onde ele se encontra” (FROGNEUX, 2001, p. 16). Pois, para Jonas, ao longo da história do entendimento da vida, o dualismo radical que separou o homem da natureza, se fez presente em grande parte do pensamento ocidental, dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia ao existencialismo contemporâneo.

---

pegada de um pensar o mundo físico e, como consequência, a noção de corpo como túmulo da alma, veio se estender ao universo físico como um todo.

Jonas empreende experimentalmente, em sua biologia filosófica, a tentativa de estabelecer uma comparação entre os dois “movimentos espirituais” (PV, p. 233), ou dois pontos de vista, ou dois sistemas, que aparentemente estão distanciados no espaço e no tempo, e que à primeira vista parecem incomensuráveis por natureza:

um deles, do mais esclarecidos presente, conceitual, subtil e eminentemente ‘moderno’ num sentido que ultrapassa o sentido cronológico da palavra; o outro, de um passado nebuloso, mitológico e tosco – estranho até ao seu próprio tempo, e nunca acolhido na respeitável sociedade de nossa tradição filosófica. Minha afirmação é que os dois possuem alguma coisa em comum entre si, e que esta alguma coisa é de tal natureza de estudo, tanto pela semelhança quanto pela diferença, pode levar a uma mútua e mais clara compreensão de ambos (PV, p. 233).

Nesse sentido iremos abordar a crítica jonasiana ao dualismo radical, tanto no que se refere à interpretação dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia, quanto à compreensão moderna da natureza, em particular, a sua principal consequência, o existencialismo contemporâneo. Pois, como veremos, para Jonas as duas funções interpretativas “possuem alguma coisa em comum entre si” (PV, p. 233), sendo que essa “coisa em comum” é certamente o dualismo: “o traço comum que importa realçar é o clima radicalmente dualista” (PV, p. 239). Este aspecto é importante esclarecer, porque desde as suas primeiras obras sobre gnose, o tema do dualismo já se mostra como um eixo central e a chave de leitura mais importante para seus estudos.

### 1.3 MÉTODO DE ANÁLISE DOS TEXTOS GNÓSTICOS: A INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER

No ano de 1958 Jonas reorganiza a obra sobre a gnose publicando uma espécie de resumo intitulado *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. O livro traz o resultado de sua tese intitulada *Über den Begriff der Gnosis (Sobre o Conceito de Gnose)* que foi defendida pelo autor em 1928 e parte dela publicada em 1930. Esta obra marca uma fase importante de sua filosofia, sob um novo ponto de vista, mas seguindo os resultados originais das pesquisas

anteriores. Longe de representar uma fase distinta de toda a sua obra filosófica, os estudos sobre a gnose já trazem um dos temas centrais de seus escritos: a questão do dualismo. Em sua tese de doutorado Jonas teve como objetivo, a partir dos resultados dos estudos realizados entre 1925 e 1933, elaborar uma análise filosófica do fenômeno gnóstico do início do cristianismo. A ferramenta metodológica que Jonas utiliza para analisar a gnose está sob a ótica da metodologia fenomenológica e existencialista herdada por seus mestres Edmund Husserl e Martin Heidegger.

Devido à ascensão do partido nazista, seu trabalho teve de ser interrompido e a segunda parte só apareceu em 1954. Em 1958, Jonas publicou uma versão em inglês de uma obra sobre o gnosticismo, como uma espécie de resumo do seu trabalho anterior: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Esses trabalhos marcam um capítulo fundamental para os estudos sobre a gnose, pois, para Jonas, essa pesquisa foi uma “tentativa interessante, única, que até então ninguém havia empreendido, pois nenhum filósofo havia se interessado por esse fenômeno. De maneira que o resultado foi algo original, que representou uma entrada importante no terreno da análise da Antiguidade tardia” (M, p. 126).

A influência de Heidegger é decisiva sobre a primeira parte da filosofia de Jonas, no que diz respeito à análise do gnosticismo, porém será essa mesma influência que levará o autor a confrontar o seu antigo mestre. Jonas esclarece no *Memórias*, que a sua obra sobre a gnose não foi mais do que uma etapa de oficialidade, ou seja, “uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção de ser-aí, ou seja, do Dasein humano, a uma matéria histórica concreta, nesse caso a gnose da Antiguidade Tardia” (M, p. 126). Dessa forma, começa a se delinear a estrutura do empreendimento de Jonas: uma interpretação filosófica do gnosticismo tendo como procedimento a analítica existencial do Dasein (cf. VASCONCELOS, 2018). O projeto jonasiano foi executado, portanto, “com as ferramentas que Jonas ganhou de Heidegger; em outras palavras, a analítica fundamental-ontológica do Dasein ou interpretação existencial” (RUDOLPH, 2008, p. 97).

Apesar de reconhecer *Ser e Tempo* como o mais profundo e importante manifesto da filosofia existencialista, Jonas aponta, contudo, “a suscetibilidade de Heidegger ao nazismo por meio de um vácuo ético no coração da ontologia fundamental” (VOGEL, 1996, p. 7). Obviamente, essa é a razão central do

distanciamento de Jonas em relação ao seu antigo mestre, como ele mesmo afirma: “depois da guerra minha reflexão se desenvolveu principalmente sob o signo do distanciamento do existencialismo heideggeriano” (M, p. 323). É, pois, a aproximação de Heidegger ao nazismo que desperta em Jonas o sentimento de “falência do pensar filosófico” (M, p. 324). Além disso, Jonas se distancia da filosofia de Heidegger a fim de fornecer uma resposta à ruptura entre o ser humano e a natureza, ou seja, uma solução para o dualismo, algo que, segundo ele, o existencialismo heideggeriano não só não teria conseguido como sequer tentado, já que herdou a mesma tradição dualista de cunho niilista que remonta ao gnosticismo e passa pela ciência moderna – algo que trabalharemos ao longo do trabalho. Entretanto, não discutiremos aqui de forma mais aprofundada as críticas de Jonas à filosofia de Heidegger<sup>19</sup>.

Os estudos de Jonas sobre o gnosticismo, além de interessante, foi extremamente original, uma vez que nenhum outro filósofo havia se interessado por esse fenômeno de maneira tão acurada e, sobretudo, sob uma ótica filosófica. Além disso, a pesquisa histórico-filológica empreendida até então não dava ensejo à investigação da “essência” ou “princípio” e origem do gnosticismo. Boa parte dessa originalidade reside, também, na capacidade de aplicação da análise existencial de Heidegger a uma matéria histórica concreta, fato que passou a caracterizar a relevância de sua contribuição no que diz respeito à compreensão da Antiguidade Tardia sob o viés do gnosticismo. A razão, portanto, para que as categorias existenciais de Heidegger forneçam uma frutífera chave interpretativa de um fenômeno histórico tal como o Gnosticismo, “é que toda experiência humana em qualquer tempo pode remeter para essa específica abordagem filosófica” (TIBALDEO, 2012, p. 292). Ora, emprestando da analítica existencial do *Dasein* o método de interpretação para os movimentos gnósticos, Jonas encontrará no próprio existencialismo contemporâneo marcas de um gnosticismo que se faz presente ao ressoar o elemento gnóstico da rejeição da *physis*.

Assim, Jonas tem como pretensão dar uma interpretação de cunho filosófico para o gnosticismo<sup>20</sup> buscando “um princípio que unifique a multiplicidade de vozes do movimento gnóstico, isto é, um princípio organizativo comum” (VASCONCELOS,

---

<sup>19</sup> Sobre esse ponto, ver, por exemplo VASCONCELOS, 2018; e LOPES, 2014.

<sup>20</sup> Ao se debruçar sobre o gnosticismo Jonas “foi um filósofo em vez de um historiador ou filologista” que estava analisando e estudando os movimentos do Gnosticismo, e não apenas a fim de documentá-lo, mas também com o “objetivo de entender um significativo período da humanidade Ocidental, e de iluminar sua relevância para ‘nosso entendimento humano em geral’” (RUDOLPH, 2008, p. 97).

2018, p. 25). Ou seja, Jonas consegue extrair o que ele chama de “princípio gnóstico”, como aquilo que daria uma certa unidade à diversidade gnóstica (cf. RG, p. 23). Para tal tarefa, o autor assume, portanto, como método de análise, os referenciais teóricos oferecidos pela filosofia de Heidegger, levando-o desse modo a uma leitura existencialista dos textos gnósticos. Com o passar dos anos Jonas se afasta dessa perspectiva e passa, então, a suspeitar

que a analítica existencial, ao contrário, de ter revelado estruturas ontológicas universais, foi bem-sucedida para penetrar tão profundamente no universo gnóstico pelo simples fato de ser, de algum modo, já relacionada com a específica afinação (*Stimmung*) dualista e niilista deste último (TIBALDEO, 2009, p. 38).

A interpretação de Jonas dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia ganha, então, uma grande pertinência. Afinal, na medida em que estuda e articula os diversos movimentos e demonstra como suas premissas se manifestam no existencialismo contemporâneo, ele desemboca na formulação da hipótese segundo a qual a história da filosofia ocidental não é nada mais do que a história de uma concepção dualista da realidade. Isto significa que para Jonas, portanto, a visão dualista se faz presente desde o Gnosticismo da Antiguidade Tardia, da ciência moderna e, sobretudo, do existencialismo contemporâneo. Essa interpretação hipotética parte da ideia de uma separação radical entre homem e mundo, o que vem marcar a interpretação da vida por parte da ciência moderna.

#### 1.4 INTERPRETAÇÃO GNÓSTICA DA NATUREZA

O gnosticismo seria formado por diversos movimentos religiosos<sup>21</sup> cujo vínculo está relacionado à ideia de salvação dualista e transcendente que se manifesta, segundo Jelson Oliveira, “em elementos culturais de cunho teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e ético”, os quais, reunidos, formam as bases para “reconstruir a ‘história do espírito Ocidental’” (OLIVEIRA, 2014, p. 22). Trata-se, nesse

---

<sup>21</sup> Sobre as "circunstancias históricas para o surgimento do gnosticismo" procurar (VASCONCELOS, 2018, p. 27).

sentido, de elementos que possibilitam ao autor a compreensão dos movimentos gnósticos:

compreender o espírito que fala através dessas vozes e, em sua luz, restaurar a unidade inteligível na multiplicidade desconcertante de suas expressões. Minha primeira impressão ao entrar em contato com as provas testemunhais foi que existia um princípio gnóstico e, portanto, uma essência do gnosticismo em seu conjunto (RG, p. 23).

A compreensão de Jonas parte da ideia de que o movimento gnóstico é um fenômeno com vários aspectos e características, ou seja, “uma mistura de divindades babilônicas e iranianas com o judaísmo e o cristianismo” (OLIVEIRA, 2014, p. 21). O acesso às provas testemunhais e o contato com as fontes gnósticas faz nascer em Jonas a convicção de que “existia um princípio gnóstico”<sup>22</sup> e, desse modo, “uma essência do gnosticismo” (RG, p. 23) na sua pluralidade. Em razão disso, o intento de Jonas é o de poder “compreender o espírito que falava através destas vozes e, por sua luz, restaurar a unidade inteligível da multiplicidade desconcertante de suas expressões” (RG, p. 23). Assim, essa pluralidade é reunida por Jonas no conceito de “teocracia”, cuja expressão implícita que o autor chama de “princípio gnóstico” (RG, p. 61). Ora, este “princípio” serve como tentativa de reunir interpretativamente os diversos fenômenos que formam o gnosticismo. Ou seja, Jonas

estabeleceu, a partir da sua percepção da consistência de um mito unitário, um princípio organizador que possibilitou ver no mito e símbolos gnósticos presentes nos documentos e doutrinas legadas da tardo-antiguidade a objetivação de uma experiência existencial concreta e unitária (LOPES, 2014, p. 13).

De forma resumida, podemos caracterizar o “princípio gnóstico”, a partir dos seguintes traços: esses movimentos são de natureza religiosa; todas as correntes possuem a noção de salvação, o que significa que as religiões desse período são salvíficas; elas estão marcadas por uma concepção totalmente transcendente, ou seja, uma noção metafísica e ultramundana do objetivo da salvação; e, por último, todas estão envolvidas por um dualismo radical no que diz respeito ao âmbito do ser

---

<sup>22</sup> Para Jonas há um “princípio gnóstico” (cf. RG, 23), o qual serviria de chave conceitual para interpretar a Antiguidade tardia. Ou seja, o autor ao afirmar que os movimentos gnósticos se constituem como uma possível chave para interpretar a Antiguidade tardia analisa aquilo em que consistem tais movimentos, seus elementos e características principais.

– deus e mundo, espírito e matéria, corpo e alma, bem e mal, luz e escuridão, vida e morte. Sendo que, a partir disso, de acordo com Fonseca, “o dualismo gnóstico cria uma profunda separação entre o homem e mundo, constituindo, assim, o chamado dualismo cosmológico” (FONSECA, 2009, p. 76)<sup>23</sup>. O resultado desse dualismo é uma extrema polarização da existência que não afeta apenas o ser humano, mas toda a realidade (cf. RG, p. 66). Nesse sentido, “a religião geral do período é uma religião salvífica, dualista e transcendente” (RG, p. 66)<sup>24</sup>. São essas as características que dão, portanto, um aspecto de unidade para os diversos movimentos gnósticos.

Além disso, a atitude gnóstica se caracteriza por uma tendência à desmundanização. Mas o que isso pode significar? O dualismo radical é o pano de fundo desse processo. Ou seja, podemos falar que o processo do movimento gnóstico se constitui a partir do dualismo que não só se faz presente na interpretação como também aparece sob dois aspectos: o dualismo Deus e mundo e o entre homem e mundo, e este é um reflexo e derivação do primeiro<sup>25</sup>. O Deus gnóstico é absolutamente transcendente e estrangeiro ao mundo, ao ponto que o mundo constitui a sua verdadeira antítese. Desse modo, “Deus é como a negação do mundo e tem uma função niilista em relação a qualquer ligação intramundana” (THEIS, 2014, p. 31). Isso significa que, para Jonas, a atitude gnóstica em relação ao mundo não é de pura contemplação e de representação, mas de aversão e revolta (cf. RG, p. 272).

Aos olhos de Jonas o dualismo gnóstico se constitui, dessa forma, a partir de sua hostilidade ao mundo, “uma ruptura absoluta, uma torção ou uma perversão da cadeia do ser que atinge as raízes mesmas da vida humana no mundo” (FROGNEUX, 2001, p. 27). Ou seja, a inserção de um radical dualismo. Essa ruptura se traduz, no âmbito humano, como um sentimento de solidão dentro de um mundo naturalmente hostil e mau. Dessa forma, a condição de ser solitário do homem em relação ao mundo, se encontra, de acordo com Fonseca, “alojado na raiz do pensamento gnóstico” (FONSECA, 2010, p. 58). O dualismo é, nesse período, o pano de fundo sobre o qual se instaura a “existência em exílio” (VASCONCELOS, 2018, p. 125), que marca a situação de estrangeirismo do homem no mundo. Sendo que espírito humano

---

<sup>23</sup> Problema colocado na tese de doutorado intitulada *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. (Cf. FONSECA, 2009).

<sup>24</sup> Para um maior aprofundamento dos principais elementos gnósticos ver (VASCONCELOS, 2018).

<sup>25</sup> Esses dois aspectos do dualismo gnósticos formam as duas partes de um único dualismo, pois para Jonas “o dualismo entre ser humano e mundo repete no plano da existência o dualismo entre mundo e Deus, dele se derivando como seu fundamento teórico” (PV, p. 239).

sofre as consequências que acompanham essa situação de estrangeirismo: a solidão, a fragilidade, a incompreensão e a angústia. O estrangeiro vagueia em um mundo que não é a sua habitação. Ou seja, a sua existência se dá numa natureza extremamente hostil, a qual não oferece nenhuma orientação para a ação humana. Em razão disso, é uma natureza marcada por uma visão niilista<sup>26</sup>.

Na perspectiva de Jonas, a consequência mais nefasta desse dualismo radical entre homem e mundo e entre homem e Deus é, portanto, o niilismo<sup>27</sup>. Dessa forma, o gnosticismo apresenta-se como “um movimento que guarda em si um princípio niilista, baseado em um dualismo radical de caráter anticósmico ou desmundanizante” (VASCONCELOS, 2018, p. 64). É nesse sentido que, na base de sua crítica ao dualismo gnóstico, Jonas encontra as raízes da crítica ao niilismo, ou seja, o autor entende o dualismo como o fundamento do “niilismo gnóstico” (GST, p. 210)<sup>28</sup>.

Como bem assinalado por Frogneux, o dualismo desse período manifesta-se numa “metafísica do ser-no-mundo que, em sua raiz, torna a ação vã, tanto para o homem que a realiza quanto para o mundo que a sofre” (FROGNEUX, 2001, p. 31). A crítica jonasiana dirige-se, nesse sentido, às consequências mais extremas do niilismo provindas do dualismo gnóstico que atinge a ontologia, a antropologia, e sobretudo, no que tange à esfera da ação<sup>29</sup>. Os estudos de Jonas sobre o princípio

---

<sup>26</sup> Nesse sentido, é aqui que entra a função da gnose, a de libertar o pneuma na reconquista da vida em sua autenticidade, ou seja, é necessário o abandono do mundo e daquilo que liga a ele (processo de desmundanização).

<sup>27</sup> Jonas em seu empreendimento acerca dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia, cujo o seu principal objetivo é de formular um princípio, ele evidencia, então, as características centrais do gnosticismo, que estão envolvidas pelo dualismo radical, e que, em última instância, apresenta traços niilistas. Desse modo, o niilismo passa a ser um tema central de toda a filosofia jonasiana. Assim, podemos afirmar que a análise de Jonas sobre o gnosticismo foi ao menos uma porta de abertura para o niilismo, um tema que atravessa o conjunto de todo seu trabalho. Tal diagnóstico, entretanto, remete ao modo como Jonas se apropria de Nietzsche, provavelmente o filósofo que mais destacou o niilismo como um fenômeno típico da cultura ocidental, sendo o mais perturbador de todos os hóspedes (cf. NIETZSCHE, 1999, p. 429). Por isso, como afirmou Franco Volpi em *O niilismo*, não é exagero “considerar Nietzsche o profeta máximo e o teórico maior do niilismo” alguém que cedo diagnosticou mal do século (cf. VOLPI, 1999, p. 43). Não pretendemos aqui expor de forma acurada as diferentes camadas da significação do Niilismo, para tal aprofundamento sobre a etimologia do termo procurar (ARALDI, 2004, p. 49).

<sup>28</sup> Isso não significa reduzir o gnosticismo como correlato do niilismo, uma vez que o gnosticismo é uma soteriologia, ou seja, apresenta ao homem um horizonte de salvação, pois “sair da natureza transforma-se no sentido último da existência humana” (CABRAL, 2015, p. 15), enquanto que no niilismo não há horizonte de salvação. Para Nietzsche, o niilismo “nada é alvejado e alcançado” (NIETZSCHE, 1999, p. 431). Jonas ao usar a expressão “niilismo gnóstico” tem como objetivo, somente, explicitar os traços e as marcas de um dualismo niilista que o gnosticismo antecipa em sua concepção acerca da relação entre o ser humano e o mundo.

<sup>29</sup> Diante disso, Robert Theis (2008) afirma que essa atitude potencializa um sentimento de irresponsabilidade em relação à moralidade, sendo ele diferente do mundo, e, portanto, sem nenhuma obrigação moral em relação a ele.

niilista do gnosticismo resultam em uma importante evidência: ao tomar os elementos heideggerianos da analítica existencial do *Dasein* como modelo interpretativo dos movimentos gnósticos, Jonas percebe que a atitude existencial do ser humano nesse período é caracterizada por uma forte negação cósmica e uma forte negação ética:

a indiferença para com o mundo, a não implicação ética fundada no acosmismo ontológico, e correlativamente a destinação puramente transcendental do pneuma, são aos olhos de Jonas profundamente niilistas. Assim como se pode falar de um niilismo cósmico, pode-se falar também de um niilismo ético (THEIS, 2014, p. 33-34).

Na perspectiva gnóstica, o mundo não expressa qualquer orientação para o agir do ser humano, ao contrário, ele é um obstáculo. Dessa forma, o ser humano não tem qualquer obrigação para com esse mundo e, portanto, a sua atitude, enquanto estrangeiro, é a de profundo desencanto com o mundo. Ora, se não há nenhuma obrigação humana no mundo, não é possível falar de qualquer responsabilidade pelo mundo. O princípio niilista do gnosticismo é, nesse sentido, marcado por uma negação da relação do ser humano com o mundo e de qualquer sentido fornecido por ele. Portanto, a consequência ética da visão gnóstica reside na sua avaliação do mundo e sua relação com ele, “a ética gnóstica é acósmica e se caracteriza por um desprezo e uma revolta contra o mundo” (THEIS, 2014, p. 33).<sup>30</sup> O mundo aparece, então, como um abismo interposto entre o ser humano e Deus. E estes se convergem por uma característica em comum, a de negar o mundo. Além do dualismo gnóstico entre homem e mundo (cósmico-antropológico), Jonas enfrenta ainda outro dualismo. Trata-se do dualismo entre espírito e matéria (psicofísico), tomado com maior vigor no período moderno.

---

<sup>30</sup> O gnosticismo, portanto, é um movimento que se opõe a qualquer elo com o mundo a partir de uma atitude de depreciação e negação do mundo físico, ou seja, sua principal característica é “o radical dualismo que desemboca em um processo de desmundanização de caráter niilista” (VASCONCELOS, 2018, p. 65). Isso significa “estar no mundo, mas não comungar com ele” (CABRAL, 2015, p. 15). Nesse sentido, aquilo que compreendemos, juntamente com Hans Jonas, por niilismo gnóstico “refere-se ao fato de o gnosticismo estruturar-se por meio da anulação de qualquer sentido pleno fornecido pelo mundo ou fornecido ao mundo” (CABRAL, 2015, p. 21).

## 1.5 INTERPRETAÇÃO MODERNA DA NATUREZA

De acordo com Jonas, o início da revolução científica da Idade Moderna se deu a partir do século XV com o aparecimento da obra intitulada *De revolutionibus orbium coelestium*<sup>31</sup> de Copérnico. Com essa obra, a revolução copernicana ganhou certamente um estatuto intransponível como uma das principais teorias científicas da modernidade. Pois, a importância da sua teoria reside nas suas consequências quanto à moderna interpretação não somente da natureza, mas sobretudo do cosmos. De forma resumida, há três teses que condensam o cabedal teórico o qual Copérnico inaugurou com seu pensamento:

- 1) a homogeneidade da natureza em todo o cosmos;
- 2) a eliminação de uma arquitetura sólida do cosmos que pudesse explicar a ordem de seus movimentos;
- 3) a provável infinitude do cosmos, devido à qual esta deixa de ser um 'todo' ou um 'cosmos' no sentido tradicional" (PSD, p. 80).

Com esse conjunto de revolução copernicana, cai literalmente por terra qualquer ideia de hierarquia natural pois a tese copernicana de uma "homogeneidade da natureza em todo o cosmos" desmoronou a ideia de uma natureza hierárquica. Ou seja, nesta perspectiva a natureza foi tratada de forma homogênea. É o mesmo conjunto de matéria em todas as partes, tanto no céu quanto na Terra. O que resultou numa nova interpretação do universo, visto agora como uniforme em todas as suas partes.

Dessa forma, ao igualar os astros com a terra, a natureza deixou de ser interpretada a partir de um princípio hierárquico, o que significa que não há em nenhuma parte do universo privilégio de uma possível hierarquia. Assim, a noção de que a natureza é igual em todas as partes do universo conduziu à destituição da nobreza do planeta Terra em relação aos demais planetas. Portanto, defender a homogeneidade do universo significa afirmar que em todas as suas partes ele é constituído pela mesma substância, isto é, pela mesma matéria e que,

---

<sup>31</sup> *Sobre as revoluções das órbitas do céu.*

consequentemente, todas as partes do universo estão sujeitas pelas mesmas leis. Ademais, a noção de infinitude também foi submetida a um novo olhar. Sendo infinito do ponto de vista material, não foi mais possível fundamentar o universo a partir da noção de ordem e totalidade. As implicações da nova astronomia resultam na concepção de um universo infinito e descentralizado<sup>32</sup>. Para Jonas, portanto:

O universo carece de centro. Sua infinitude significa a coexistência sem hierarquias de todos os corpos infinitamente numerosos que contém. Cada um deles é centro de seu próprio espaço circundante, mas nenhum tem uma posição preferencial com respeito ao todo [...]. O universo mesmo é um vazio homogêneo, mas nele imperam forças invisíveis que formam um laço universal entre mundos dispersos, fundindo sua diversidade em uma unidade [...]. (PSD, p. 86).

De acordo com Jonas, a revolução científica proporciona uma mudança na forma de conceber a realidade, não apenas uma mudança superficial, mas sobretudo nos próprios fundamentos da compreensão da natureza (cf. EF, p. 75). A noção de revolução está fundamentada na ruptura com o passado. Ou seja, um conjunto de elucidacões teóricas que deixam de ser suficientes para explicar a realidade trocado por um novo conjunto de teorias. Isso significa que as teorias científicas do passado já não conseguem mais dar respostas para as novas descobertas da própria ciência. Além disso, a revolução consiste também na mudança na relação sujeito-objeto da ciência, isto é, o ser humano se apresenta como seu sujeito, mas também como seu objeto. Dessa forma, a revolução não é nada mais do que uma mudança nas coisas humanas que, consequentemente, afeta o próprio humano, o qual além de proporcionar as condições da mudança, ele também é a vítima dessa mudança.

Nesse sentido, é o ser humano o propulsor da revolução. Com a revolução científica o ser humano altera o modo pelo qual compreende o mundo em que está inserido e também a si mesmo. Assim, altera também a compreensão da relação sujeito-mundo. Segundo Jonas, o sentido da revolução científica é que ela “remodela as condições externas da vida” (EF, p. 79). Suas mudanças “não só alteram o mundo,

---

<sup>32</sup> Para Jonas, as formulações teóricas da astronomia defendida por Giordano Bruno teriam também implicações decisivas para a modernidade. Ademais, no período moderno explodirão a partir da revolução copernicana diversas vozes que defenderia a concepção de um universo infinito. Uma dessas vozes seria a de Pascal, o qual afirma que a infinitude corresponderia ao sentimento de solidão cósmica, ao sustentar que: “o silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (PASCAL, 1973, p. 95). Dessa forma, a posição de Pascal Pascal é apresentada de forma angustiada frente à solidão da humanidade em um universo indiferente (cf. ZAFRANI, 2015, p. 46).

mas também o nosso modo de vida e pensamento” (OLIVEIRA, 2014, p. 97). A ciência na sua origem possui um olhar especulativo e contemplativo, e, somente mais tarde se apresenta como um dispositivo de transformação da realidade, com os seus métodos não só de análise, mas de aplicação. A tecnologia é um exemplo, pois ela surge como uma aplicação tardia da revolução especulativa operada pela ciência que o pensamento moderno iniciou (cf. EF, p. 78).

Dessa forma, a revolução “se origina no pensamento e, nesse sentido, no geral uma revolução é uma mudança radical na forma de entender o mundo e, só depois, uma mudança no modo de lidar com o mundo” (OLIVEIRA, 2014, p. 100). Para Jonas, a revolução científica do pensamento moderno parte dessa mudança primeiro no modo de pensar (uma mudança teórica) e, posteriormente, no modo de agir (uma mudança prática). Por tal razão, é de grande importância do livro de Copérnico, que abriu a modernidade para um novo pensamento a respeito do cosmos e, posteriormente, para práticas não só científicas, mas para todos os campos de compreensão da vida.

A ruptura ontológica do pensamento moderno constitui-se, portanto, como ruptura com o passado, apresentada como desequilíbrio na “ordem estabelecida das coisas” e como “alguma coisa que perturbe suas próprias vidas” (EF, p. 75). A valorização da novidade está ligada ao modo com o qual o pensamento moderno se relaciona com o passado. Dessa forma, quanto à valorização daquilo que é “novo” e a atitude de ruptura com a tradição que a antecedeu, Jonas afirma que:

a grande virada é marcada pelo uso sempre mais frequente do epíteto laudatório “novo” para uma variedade sempre maior de iniciativas humanas – na arte, na ação e no pensamento. Essa moda linguística seria grave ou fútil dependendo do caso, nos diz uma série de coisas. A elevação do termo a atributo laudatório denuncia certo cansaço, até mesmo certa impaciência com as formas de pensar e de viver até então dominantes. O respeito pela sabedoria do passado é substituído pela suspeita de um erro inveterado e pela desconfiança de uma autoridade inerte. Isso vem acompanhado de um novo estado de autoconfiança, de uma firme convicção de que nós modernos estamos mais bem-equipados do que os antigos – e certamente melhor do que nossos ancestrais imediatos – para descobrir a verdade e melhorar muitas coisas (EF, p. 81).

A regra do pensamento moderno é, dessa forma, romper com o passado e, conseqüentemente, estabelecer novas bases para que uma nova estrutura da ciência seja construída. Ora, é justamente a insatisfação e desconfiança do passado e a

expectativa da novidade e autoconfiança do homem moderno que marca a noção de revolução no pensamento moderno (cf. EF, p. 82)<sup>33</sup>. Dessa forma, Jonas tem como objetivo mostrar a origem da revolução científica. E para o nosso autor, portanto, a revolução científica nasce no solo de uma revolução no pensamento, isto é, uma revolução da visão do ser humano em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 103).

A modernidade é marcada pela transformação do pensamento especulativo. Entretanto, a nova ciência que surge a partir dos resultados das teses da revolução copernicana<sup>34</sup>, só tentou explicar o fenômeno e o funcionamento das coisas, deixando passar qualquer tipo de explicação sobre as suas causas. Em razão disso, para Jonas, a cosmologia moderna apresentou “a forma das coisas, mas enquanto tal não deu nenhuma explicação do seu funcionamento” (cf. EF, p. 93). As leis apenas descreviam o modo dos fenômenos, mas não os explicava. As mudanças sancionadas pela ciência moderna, para Jonas, são analisadas a partir de uma significação metafísica, sobretudo quanto à nova concepção da relação entre causa e efeito. A causa foi tratada a partir de uma ideia de quantidade: “para que algo seja uma causa suficiente é preciso que ele seja em quantidade suficiente para provocar uma dada mudança” (OLIVEIRA, 2014, p. 106). Neste contexto, portanto, foi redefinida a ideia de causa, foi definida de uma nova forma

como aquilo que proporciona aceleração a uma massa, isto é, como *força* cuja única maneira de atuar era a aceleração (positiva ou negativa) e cuja magnitude se podia medir com precisão pela magnitude da aceleração que proporcionava dita força a uma massa determinada. Todos os demais tipos de causa tinham que se derivar desta forma primária (*grifo do autor*) (PSD, p. 94).

Com essa nova definição da noção de causa, todo estado físico foi descrito como um conjunto de massas e forças da qual tem como resultado necessariamente

---

<sup>33</sup> Além disso, Jonas sustenta alguns outros fatores que possibilitaram o advento da revolução do pensamento moderno, como por exemplo, o surgimento das cidades, a derrocada do sistema feudal, a expansão do comércio, a invenção da imprensa, a expansão geográfica trazida pelas navegações marítimas. Dessa forma, o resultado do alargamento do horizonte de compreensão e da ação humana teve como resultados a falta de confiança nas verdades sedimentadas pela tradição, ou seja, as verdades estabelecidas passaram, nesse sentido, a serem questionadas (cf. VASCONCELOS, 2018, p. 79).

<sup>34</sup> Como já elucidamos anteriormente as principais teses da revolução copernicana são definidas pela homogeneidade da natureza em todo o cosmos; pela eliminação de uma arquitetura sólida do cosmos que pudesse explicar a ordem de seus movimentos; e pela a provável infinitude do cosmos, devido a qual este deixe de ser um ‘todo’ ou um ‘cosmos’ no sentido tradicional” (PSD, p. 80)

o estado seguinte. Ou seja, cada evento físico é explicado por meio da configuração de massas e forças de um evento físico anterior. Dessa forma, o olhar da ciência para a realidade é de que “tudo o que é se torna tal como é em função do que foi antes” (OLIVEIRA, 2014, p. 107). Ora, porque não existe na natureza nada além do que é, então não há nada além do seu funcionamento e do seu fenômeno.

Aos olhos de Jonas, portanto, a própria existência da Terra em que a vida se tornou possível não passa do resultado desse processo em que tudo o que é se torna assim em função da configuração anterior, pois “alguma configuração tinha que surgir, e da concorrência fortuita de muitas causas ocorreu de ser esta” (EF, p. 107). A consequência disso é a quantificação de toda mudança em valores de medição de espaço, tempo e massa, o que “converteu a relação *causa-efeito* em uma relação quantitativa” (*grifo do autor*) (PSD, p. 94). Dentro dessa estrutura de compreensão da realidade a ciência moderna teve como resultado, portanto, a emergência do problema da quantificação da relação de causa-efeito. A quantificação da relação causa-efeito acabou por significar, segundo o autor, a negação de qualquer intervenção de uma causa não física na compreensão da natureza (ou da vida de modo particular), como por exemplo, uma intervenção espiritual. Pois, uma intervenção espiritual contradiz “a ideia de causalidade natural que exige que qualquer acontecimento físico deva explicar-se por meio de antecedentes puramente físicos, isto é, materiais, do tipo quantitativo” (PSD, p. 95). A exclusão de qualquer intervenção de uma causa transcendente e extramundana e, até mesmo de uma causalidade mental intramundana, isto é, a causalidade das intencionalidades humanas, implicou também a rejeição de uma noção teleológica da natureza.

Um dos aspectos do quadro metodológico da ciência moderna é a recusa da teleologia na tentativa de compreender qualquer acontecimento no universo físico<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Leibniz e Kant, por exemplo, não recusam em sua totalidade a noção de teleologia. Leibniz reabilita a noção de teleologia tanto na metafísica quanto na filosofia natural. No entanto, para Leibniz, tal noção deve ser compatível com a tese de que a natureza é explicada mecanicamente (cf. *O estatuto da causa final em Leibniz*). A noção de teleologia em Kant não pode ser afirmada de maneira dogmática, já que é uma impossibilidade epistemológica, o que não impede, todavia, de pensar a natureza de maneira teleológica, “como se” fosse teleológica. A teleologia, conforme Kant, não diz como as coisas são, mas ordena um conjunto de conhecimentos empíricos numa ideia heurística: “este conceito transcendental de uma conformidade a fins da natureza não é nem um conceito de natureza, nem de liberdade, porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa somente a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada, por conseguinte é um princípio subjetivo (máxima) da faculdade do juízo” (KANT, 2010, p. 28). Na *Crítica da faculdade do Juízo* Kant afirma que os organismos não podem ser compreendidos em termos puramente mecanicistas: “é bem certo que não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e

Portanto, a compreensão da ciência moderna privou a natureza de “qualquer tendência à meta, até da mais inconsciente, de qualquer preferência de um estado futuro frente a outro” (PSD, p. 95-96), eliminando as causas finais e formais e deixando restar apenas causas eficientes. Dessa forma, só o que existe fisicamente (ou seja, na dimensão) pode provocar a causa de outro existente sem qualquer intencionalidade e direção a uma meta. Assim, são forças que agem apenas por meio de uma dinâmica neutra e cega. Tudo na natureza passa a ser visto como acidente, como mero “automatismo de forças neutras” (EF, p. 105). Sendo que essa perspectiva será estendida pela teoria darwinista a toda a esfera do vivo, incluindo o ser humano<sup>36</sup>. O resultado disso é que a ciência moderna provocou um processo de desencantamento da visão do ser humano em relação ao cosmos, à natureza e, por conseguinte, ao próprio ser humano. Além de sublinhar a causalidade de caráter quantitativo, destituída de finalidade, podemos sublinhar também que a imensidão do cosmos com a ideia de infinitude ocasionou a inferioridade do ser humano dentro dele. O sentimento de indiferença e solidão do homem diante da natureza e da imensidão do cosmos é extremamente alargado na modernidade. A modernidade conduziu, assim, nossa subjetividade à condição de apátrida no sistema do objetivo – que se traduz no “enigma da consciência no mundo” (PSD, p. 96). Ou seja, a pergunta que o ser humano faz para si mesmo, para a sua própria condição no mundo é: o que somos na imensidão desses espaços infinitos?

A natureza, desse modo, é interpretada como totalmente desprovida de interesse, isto é, de finalidade, propósito, meta e também de vontade. O ser humano, por ser o único a ser compreendido a partir de uma interioridade, é também o único que fundamenta as suas ações como resultado da sua vontade. E, sendo assim, a natureza passa a ser vista como um objeto da própria vontade de poder do ser humano sobre as coisas. Ora, o que não tem vontade, não tem qualquer poder de justificação, é indiferente e permite qualquer ação. Além disso, a natureza não é capaz

---

ainda menos explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou” (KANT, 2010, p. 241). De acordo com Urzúa “Kant segue concebendo o organismo desde uma perspectiva transcendental, porque a razão somente pode explicar os organismos em termos teleológicos, mas sem poder afirmar que é o organismo o que realmente é teleológico” (URZÚA, 2015, 240).

<sup>36</sup> Veremos adiante no subtítulo *A evolução darwinista*, como a revolução científica moderna promoveu uma inversão da ideia de finalidade por meio de uma reinterpretação da questão das origens, sobretudo, com Darwin.

de limitar qualquer ação do ser humano sobre ela, pois qualquer coisa que ele faça não é capaz de violar algo como uma integridade imanente à natureza (cf. EF, p. 108).

A ciência recusa, nesse sentido, a “dar qualquer instrução sobre o que podemos ou não fazer” diante do poder e do perigo que a noção científica do mundo acarreta, “já que os ‘valores’ como fonte de um dever fazer não tem espaço algum nela” (PSD, p. 97). Em razão disso, a uma perda de respeito e de valor diante da natureza, pois ela se torna um mero objeto da vontade humana, privada de qualquer sentido de dignidade. Dessa forma, veremos adiante, que as teses da revolução copernicana tiveram como consequência teórica a radicalização do dualismo psicofísico, entre a separação da *res cogitans* e *res extensa*, sancionada por Descartes.

### 1.5.1 As teses cartesianas

Foi na modernidade que o dualismo realizou sua radical e trágica separação entre a *res cogitans* e *res extensa*. Sendo que, de acordo com Jonas, o seu principal papel foi, na história do Ocidente, retirar “da esfera física os conteúdos espirituais” (PV, p. 22). O resultado do dualismo moderno está marcado, como veremos, pela privação de tributos espirituais ao mundo físico. Com as teses cartesianas, consideradas as mais marcantes no âmbito da antropologia racionalista (Cf. VAZ, 2004, p. 71), o dualismo – corpo e espírito – não somente é herdado dos movimentos filosóficos anteriores, mas é extremamente radicalizado. Ou seja, com Descartes a matéria e espírito foram totalmente separados.

O dualismo cartesiano se mostra plenamente constituído e, com ele, define-se a estrutura fundamental da antropologia racionalista: “de um lado o ‘espírito’ cujo existir se manifesta na evidência do Cogito; de outro, o ‘corpo’ obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo” (VAZ, 2004, p. 74). É em razão disso que Jonas confronta essa nova metafísica dualista [cartesiano], pois aqui o caráter do dualismo passou por uma modificação decisiva. Os polos opostos foram representados como realidades autossuficientes e independentes, enquanto que na

polaridade clássica do dualismo gnóstico os polos se manifestavam como oposições interdependentes.

A polaridade clássica de forma e matéria, de alma ativa e corpo passivo, de inteligível e sensível (onde sempre o segundo elemento do par desigual, falho em si mesmo, exige o primeiro para participar do 'ser'), foi substituída por um novo tipo de polaridade, indicado por pares como sujeito-objeto, espírito-natureza, consciência-espacialidade, interioridade-mundo exterior, onde sempre o segundo membro goza de uma realidade independente – e em última análise primária (PV, p. 95).

Isso significa que Descartes teve um importante papel filosófico que levou o problema do dualismo a um posto intransponível: “compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material” (DESCARTES, 1999, p. 62)<sup>37</sup>. Ora, com essa afirmação, Descartes intensifica o problema da relação entre corpo e espírito, o que pode ser identificado em dois traços fundamentais: primeiro, o ser humano passa a ser associado à “subjetividade do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si”, e o segundo, à “exterioridade (concebida mecanicisticamente) do corpo [*res extensa*] com a relação ao espírito” (VAZ, 2004, p. 72-73). Eis aqui o ponto determinante da reflexão cartesiana: a existência de duas substâncias, a *res cogitans* e a *res extensa*. Na *Sexta Meditação*, encontra-se a mesma ideia de um dualismo ontológico, onde escreve Descartes:

minha essência consiste apenas em que eu sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, como direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou muito estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida que é somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele [corpo] (DESCARTES, 1999b, p. 320).

Dessa forma, o dualismo cartesiano parece resolver de forma definitiva o problema psicofísico entre o espírito e a matéria, pois defende a existência de duas substâncias ontológicas que nunca se encontram e nunca interferem uma na outra.

---

<sup>37</sup> Descartes, *O discurso do Método*, 1999, p. 62.

Ou seja, a existência da *res extensa*, o objeto de estudo das ciências naturais como uma realidade purificada de todos “os seus conteúdos espirituais e vitais” (PV, p. 95) cujo atributo essencial é a extensão; e a existência da *res cogitans* que não pertence ao mundo físico e cujo atributo essencial é o espírito/alma carregada de subjetividade, ou seja, a consciência. Ao que consta, a principal intenção de Descartes é a clara separação entre essas duas ordens da realidade, ou seja, o isolamento completo entre estas duas substâncias ontológicas. Ora, Descartes assume na sua reflexão sobre a realidade uma concepção totalmente dualista ao divergir os dois aspectos ontológicos:

Em princípio, que existe muita diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito, totalmente indivisível. Porque, de fato, quando considero meu espírito, ou seja, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E embora o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada ao meu corpo, é certo que nem por isso existirá aí algo de subtraído a meu espírito (DESCARTES, 1999b, p. 329).

Descartes afirma que “de maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo, e também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que esse nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (DESCARTES, 1999, p. 62). Estas afirmações seriam suficientes para fundamentar a tese cartesiana de que o espírito ou a alma do homem é completamente diferente do seu próprio corpo. Essa separação teria como objetivo dar uma justificativa metafísica do materialismo mecanicista incondicional da ciência natural moderna. A consequência disso acabará por delimitar um epílogo o qual o corpo deve ser tratado como aquilo que a alma não é e a alma será, por sua vez, caracterizada por aqui que o corpo não é<sup>38</sup>. Ou seja:

esta separação trágica, que se tornou cada vez mais aguda até o ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a essência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. Cada um deles é o que o outro não é (PV, p. 23-24).

---

<sup>38</sup> Nas *Meditações* Descartes concebe o corpo e o espírito como “substâncias diferentes e realmente distintas uma das outras” (DESCARTES, 1999b, p. 242). É em razão disso que Jonas confronta essa nova metafísica dualista [cartesiano], no qual “os polos opostos manifestam-se como ‘realidades auto-suficientes’, enquanto que no dualismo clássico [gnóstico] os polos se encontravam como oposições correlatas ou interdependentes” (FONSECA, 2009, p. 168).

Essa “separação trágica” fez com que a natureza fosse restringida exclusivamente à *res extensa*. Essa divisão, para Jonas, “forneceu a carta magna metafísica para o quadro puramente mecanicista e quantitativo do mundo natural, com seu corolário do método matemático da física” (PV, p. 95). E como a ciência moderna, representada por aspectos quantitativo e de medidas calculáveis, continua a ser apresentada no palco em que por primeiro apareceu, o palco de uma natureza essencialmente entendida como ‘coisa extensa’ ou realidade externa, a ela não está aberta nenhuma outra compreensão do orgânico a não ser de acordo com os conceitos do não-espíritos e do não-vida. A natureza foi, portanto, representada a partir de um sistema de grandezas mínimas no espaço e no tempo, onde todo objeto natural dado precisa ser dissolvido para ser compreendido<sup>39</sup>.

E foi justamente a partir desse método hermenêutico da realidade, que o corpo animal foi interpretado como um autômato. Pois, ainda que para um observador ao analisar os movimentos e o comportamento dos animais e atribuir uma intencionalidade análoga à subjetividade do ser humano na causa desses fenômenos, seria aos critérios na ciência moderna uma análise errônea. Quando Descartes descreve o corpo como um processo mecânico e circularmente contínuo entre órgãos, evidência que se cada um fazer a sua função resulta no funcionamento do todo:

Primeiramente, a que está no lado direito, na qual se ligam dois tubos muito largos: a veia cava, que é o principal receptáculo do sangue, como o tronco da árvore da qual todas as outras veias do corpo são ramos; e a veia arteriosa [...] originando-se do coração, se divide, após sair dele, em muitos ramos que vão espalhar-se nos pulmões. Depois, a que se encontra ao lado esquerdo [...] a artéria venosa, onde se reparte em vários ramos, entrançados como os da veia arteriosa e com os desse conduto que se chama gasnete, por onde entra o ar da respiração; e a grande artéria, que, saindo do coração, espalha seus ramos por todo o corpo (DESCARTES, 1999, p. 74).

Uma vez que “é necessário ter uma concepção nítida da natureza corpórea” (DESCARTES, 1999b, p. 242), Descartes continua detalhando minuciosamente o

---

<sup>39</sup> A filosofia de Descartes teve uma grande influência nos quadros da metodologia da ciência moderna. O objetivo de Descartes no *Discurso do Método* é “procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz” (DESCARTES, 1999, p. 48). Sendo que um dos principais aspectos desse “verdadeiro método” é “repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fosse possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las” (DESCARTES, 1999, p. 49). É nisso, portanto, que o método cartesiano está particularmente fundamentado, a dissolução em tantas partes possíveis do objeto natural para a sua autêntica compreensão.

percurso que faz a corrente sanguínea de uma artéria a outra: a abertura e fechamento dessas artérias num movimento sincronizado; a entrada fluida do sangue nos pulmões; dos pulmões para o coração e este fazendo o sangue circular por todo o corpo novamente, faz com que o curso do sangue pelo corpo seja “uma circulação perpétua” (DESCARTES, 1999, p. 77).

Para o autor, ao examinar essas funções se torna improvável, dessa forma, negar a descrição desse movimento sanguíneo por todo o corpo quando se tem aos olhos o coração de um grande animal (Cf. DESCARTES, 1999, p.77). Em suma, o que Descartes quer defender é que a observação do movimento do percurso circular da corrente sanguínea, tendo como propulsor o coração, o qual se pode observar em corpo de um animal qualquer, permitirá julgar que a partir dele é possível explicar os demais corpos. Ora, uma vez descrita como uma máquina, essa descrição “decorre necessariamente da simples disposição dos órgãos que se podem divisar a olho nu no coração, e do calor que se pode sentir com os dedos, e da natureza do sangue que se pode conhecer por experiência, como o movimento de um relógio” (DESCARTES, 1999, p. 77).

Dessa forma, com o dualismo cartesiano, a natureza foi despida de qualquer vestígio de interioridade e, portanto, de intencionalidade. No âmbito da vida animal, o corpo foi compreendido de acordo com as leis da mecânica, que são as mesmas que gerem toda a natureza, concebendo-o como um autêntico *autômato* (Cf. DESCARTES, 1999, p. 81). Dito de outra forma, os animais nada mais são que um corpo-máquina que opera de acordo com regras precisas da matemática e das leis da mecânica e todo estado de interioridade que um observador poderia atribuir ao seu comportamento nada mais é do que uma projeção e representação do seu modo de agir e pensar. Diante disso, Descartes ainda salienta que “isso não prova somente que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão” (DESCARTES, 1999, p. 83). E que mesmo havendo muitos animais mais complexos que demonstram algumas habilidades semelhantes aos humanos não teria como provar que eles possuam alma (razão), ao ponto que, dentro desta análise, seria impossível imaginar que os animais teriam uma mesma natureza que a dos seres humanos, como também seria um desvio intelectual pensar que há um vestígio de alma neles.

Entretanto, nesta perspectiva, onde se encaixaria o ser humano? Ele é corpo ou consciência? As teses cartesianas defendem que o ser humano é certamente

corpo (ou seja, neste ponto de vista, é um autômato como o animal), entretanto, diferentemente dos outros seres vivos, sobretudo do animal, é dotado de alma (Cf. DESCARTES, 1999b, p. 323). Dessa forma, a constituição do seu ser não é apenas corpo (*res extensa*) mas também é consciência (*res cogitans*)<sup>40</sup>. O enigma da relação de *res cogitans* e *res extensa* no corpo humano para Jonas é o resultado inevitável do próprio dualismo. A separação das substâncias em duas realidades distintas é o ponto forte da teoria cartesiana na medida em que apresenta para as ciências naturais a base metodológica de análise do mundo, o qual pôde interpretar o mundo natural desprovido de todos os elementos da interioridade pertencentes aos *res cogitans*.

Entretanto, é justamente o último que permite que a teoria mecanicista do corpo-máquina seja capaz de ser sustentada, porque à *res cogitans* foram atribuídos todos os atributos espirituais que, desse modo, foram negados à *res extensa*, isolados e transportados para outra ordem de realidade, uma realidade mecânica. Ou seja, a compreensão dos organismos vivos passou a ser somente a compreensão dos fenômenos físico-matemáticos da natureza. Esta é julgada como algo externo ao ser humano, com o qual ele não partilha nenhum atributo, sobretudo, os atributos espirituais<sup>41</sup>. Assim, segundo Oliveira, “aos seres vivos não pertenceria nenhuma dimensão de interioridade, e esta não seria, mesmo, uma característica da vida, mas unicamente uma propriedade humana” (OLIVEIRA, 2015, p. 18).

O corpo do ser humano só pôde ser interpretado à luz da teoria dos autômatos precisamente porque existe no próprio ser humano uma segunda ordem de realidade, a subjetividade, na qual os componentes da interioridade são salvaguardados e não anulados totalmente pelas leis científicas. A teoria mecanicista do *L’homme machine* é uma herança do dualismo cartesiano privado de sua metade espiritual (Cf. PV, p. 96). Ela não poderia ser sustentada sem os aspectos da interioridade, pois um é a condição de existência do outro. Dessa forma, somente ao ser humano foi

---

<sup>40</sup> Aqui que o problema do dualismo cartesiano em dar uma solução ao problema psicofísico aparece de forma decisiva. Pois, o problema surge quando Descartes tenta dar uma explicação de como essas duas substâncias com realidades diferentes podem coexistir no ser humano, uma vez que elas são essencialmente distintas e não interferem uma com a outra, como é possível que haja a coexistência ou a relação dessas duas substâncias no ser humano? De fato, a resposta de Descartes está na glândula pineal, uma glândula que é encontrada no cérebro e que permite a interação entre mente e corpo, entretanto essa resposta deixa muitas dúvidas em abertas, não parece ser suficiente para explicar a relação psicofísica no ser humano.

<sup>41</sup> Essa foi, para o filósofo, a concepção das ciências naturais, cujo olhar tem sido marcado por uma interpretação materialista do organismo, vendo nele apenas um substrato no qual a matéria carece de todo e qualquer vestígio de espírito ou alma, ou seja, uma matéria pura desprovida de uma dimensão interior.

compreendido como ser corpóreo detentor de uma interioridade. Sabendo que a natureza do ser humano e animal se diferem a partir do aspecto subjetivo, para Descartes, diante disso

compreende-se muito mais as razões que provam que a nossa é de uma natureza muito mais inteiramente independente do corpo e, conseqüentemente, que não está de maneira alguma sujeita a morrer com ele; depois, como não se notam outras causas que a destruam, somos naturalmente impelidos a supor por isso que ela é imortal (DESCARTES, 1999, p. 84).

O autor francês não só defende a diferença e a independência das duas substâncias como também busca nas suas meditações fundamentar a “imortalidade da alma” (DESCARTES, 1999b, p. 241). Dessa forma, a deterioração do corpo não traz como consequência a morte da alma, e que nesse sentido possibilita ao ser humano cogitar a ideia segura de uma pós-vida depois da morte. Pois, na medida em que possui um corpo, o homem, é traduzido sob a imagem da máquina na qual vive um espírito imortal, aprisionado e, nesse sentido, este corpo orgânico como extenso, passa a ser uma coisa da natureza. De onde se segue que o corpo humano pode facilmente morrer, mas que o espírito ou a alma seria imortal por natureza.

A defesa da interioridade só é possível a partir da matéria justamente porque não é concebível uma subjetividade sem corpo. O que mostra a artificialidade do mecanicismo cartesiano<sup>42</sup>. Pois, a separação ontológica do dualismo coloca uma série de questões problemáticas para as quais a filosofia cartesiana falha em dar respostas. O primeiro grande problema mal solucionado é questão da relação psicofísica: se o espírito nunca afeta as atividades da matéria, então existe uma vontade próprio do corpo? Ou sejam, se o corpo é um autômato que está sujeito apenas às leis mecânicas, como podemos explicar a existência de movimentos voluntários?

Estamos cientes do fato de que podemos decidir sobre os movimentos do nosso corpo, que podemos escolher uma ação específica em vez de outra a partir da nossa vontade e que dessa forma nem todos os movimentos são involuntários. Percebemos, ainda que de forma superficial, a existência de uma vontade própria que, apesar de pertencer ao mundo dos *res cogitans*, influencia o mundo da *res extensa*.

---

<sup>42</sup> Em razão disso a separação, além de ser o ponto forte do dualismo, é também seu ponto fraco. Pois, se por um lado levou a especulação sobre a natureza a níveis nunca antes pensados permitindo uma análise exaustiva em detalhes da correlação entre estrutura e função dentro da *res extensa*, por outro lado faltou outra importante correlação entre estrutura-função e sensibilidade-experiência.

Em consequência disso será que a teoria mecanicista desenvolvida por Descartes pode realmente explicar o funcionamento do corpo humano apenas recorrendo a leis mecânicas da matemática e da física e negando a existência de uma subjetividade-vontade? Não podemos negar a evidência de que a vontade existe e se manifesta através de decisões que resultam no movimento do corpo. Dessa forma, mesmo que a metodologia científica negligencie esse aspecto subjetivo, isso não significa que deva ser totalmente negado.

Ora, Descartes está ciente disso e tenta superar esse impasse do enigma da relação psicofísica de sua concepção mecanicista através da teoria da glândula pineal. Entretanto, essa teoria, em vez de ser uma explicação verdadeira e total da relação entre *res cogitans* e *res extensa*, parece ser uma justificativa *posteriori* pouco convincente. A teoria mecanicista de Descartes por não ser suficiente para solucionar o problema ontológico da relação psicofísica, pois as suas próprias contradições acabam levando-o a se tornar um autêntico monismo.

Portanto, a principal consequência do dualismo é a impossibilidade de analisar a realidade a partir da vida vivida, ou seja, a impossibilidade de se observar o mundo como um conjunto de seres agindo de acordo com sua subjetividade. Não é por menos que solucionar esse problema do dualismo é o coração da filosofia de Jonas. Pois ele nos convida a perguntar pela vida e se ela pode ser reduzida a um conjunto de teorias científicas. Ou seja, se a vida, portanto, pode ser efetivamente capturada em sua essência pelo olhar científico. Toda a filosofia posterior a de Descartes se encontrará nessa encruzilhada, pois com a sua proposta hermenêutica da realidade o dualismo entrou, de acordo com Jonas, “em sua última e letal metamorfose, para logo em seguida se decompor nas alternativas igualmente estéreis do idealismo e materialismo” (PV, p. 95). Isto significa que a filosofia posterior a Descartes ou continuará no caminho traçado por ele ou mudará de direção para superar a interpretação científica do mundo. O materialismo representa o primeiro caminho, o idealismo o segundo e eles são dois monismos absolutamente irreconciliáveis.

Ao opor os elementos ontológicos (espírito e matéria), o dualismo moderno deu início à incompreensão do fenômeno da vida, o qual culminou na “ontologia da morte” (PV, p. 29). Este por sua vez deixou o fenômeno da vida incompreendido, diante do pano de fundo da morte, já que não somente o corpo passa a ser compreendido como uma prisão ou túmulo da alma, mas o próprio universo passa a ser entendido como um cadáver. Dentro desta concepção materialista da realidade, tornou-se conhecível

somente o que era inerte, ou seja, a “matéria morta’ passa a ser a medida de toda a compreensibilidade” (PV, p. 96), resultando num paradoxo e deixando sem resposta o enigma da vida. E na medida em que a vida é encontrada como um fato dentro da totalidade dos fatos físicos, compreendê-la significa precisamente adequá-la a este padrão, isto é, a sua explicação se dá a partir dos conceitos não-vivo. Para Jonas a teoria de Descartes, do organismo como máquina, do autômato animal é, portanto, “uma consequência lógica e inevitável de toda a sua posição metafísica e epistemológica, que para além do seu momento histórico delimitou o cenário para a ciência moderna” (PV, p. 96).

É neste sentido que, reduzir a vida à não-vida, do ponto de vista de Jonas, foi a tarefa imposta à biologia moderna, enquanto ciência da vida: “reduzir a vida ao que não tem vida não é outra senão dissolver o particular no geral, o composto no simples, a exceção aparente na regra confirmada” (PV, p. 21). A vida de modo geral é concebida, então, como uma mera máquina, constituída somente de matéria pura, a qual não abriga nenhum valor e não expressa alguma finalidade. Ou seja, desde a separação feita por Descartes entre a *res cogitans* e *res extensa*, provocou uma mudança no modo de compreender o mundo físico, tendo como base a ideia do mundo como uma realidade inerte e exterior ao ser humano. A vida, portanto, passa a ser um problema a ser revolido e sob a perspectiva da morte, ela passa a ser interpretada pela via do materialismo.

### **1.5.2 A teoria da evolução darwinista: uma consequência do dualismo**

O pensamento moderno é caracterizado pelo modelo mecanicista da natureza, que não se voltou para as questões sobre a origem, mas preocupou-se em primeiro lugar com as estruturas prontas – como o sistema solar e os corpos dos animais.

O modelo mecanicista da natureza [...] primeiro tratou de estruturas finitas - o sistema solar ou corpos de animais - sem envolver o pensador na questão de sua gênese. Cada estrutura desse tipo foi concebida, como foi encontrado, como um mecanismo de funcionamento [...]; a questão de como poderia ter nascido em uma história passada da natureza ainda não fazia parte do programa científico, embora às vezes sujeita a especulações sumárias (PV, p. 52).

A ciência que se desenvolve nesse período é marcada pela pergunta pelo funcionamento desse mecanismo e dessa máquina ou estrutura, sendo que a pergunta pela origem dessa máquina não fazia parte do cabedal teórico da ciência moderna. Dessa forma, para Jonas, essa é uma tentativa provisória de fugir da pergunta cheia de riscos teológicos, ou seja, sobre a sua origem, propósito ou finalidade, pois, tal máquina tinha que ser construída e colocada em funcionamento: “esta fuga provisória a uma questão cheia de riscos teológicos serviu de proteção à infância da ciência moderna. Por cerca de um século as crenças teístas pouparam a seus fundadores a necessidade de ocuparem-se com o problema das origens” (PV, p. 49).

Mesmo no século XVIII, quando o modelo mecanicista já havia se estabelecido enquanto teoria particular das ciências naturais e começava a ser dominante nos círculos científicos, permanecia ligado ainda a uma forma de deísmo, pois continuava a fornecer uma explicação teológica para a questão sobre a origem e para as novas descobertas. Enquanto o panteísmo apoiava a tese de um cosmos vivo dotado de espírito e justiça própria, o deísmo defendeu a existência de uma origem divina do mundo que, uma vez criada, procedeu por si mesma de acordo com princípios e leis mecânicas. Da imagem de um criador perpetuamente ativo foi então passado para o de um Deus "relojeiro", criador deste mundo "máquina" que, uma vez construído iniciava o seu funcionamento seguindo as leis do seu criador. Assim, do Deus como um motor imóvel, passou para a ideia de um deus como o motor inicial. Nessa estrutura de pensamento, foi recusado a ideia de um criador que atua incessantemente no mundo físico para dar lugar à imagem do relojoeiro-construtor que atuou uma única vez. Na compreensão de Jonas essa é uma imagem precária, pois “para o espírito científico a ideia de uma máquina pronta não passava de um recurso provisório” (PV, p. 49).

Entretanto, essa ideia de um mundo mecânico criado por um Deus foi apenas um expediente provisório da ordem e do funcionamento do mundo, o qual desmoronou assim que a questão fundamental da ciência moderna se tornou a pergunta pela origem. A questão da origem levou a uma mudança radical na concepção do mundo, uma vez que deixou de ser concebido como ordem, equilíbrio e estabilidade, e passou a ser compreendido como movimento e processo. De uma concepção estática passamos para uma “radical concepção temporal do ser, ou na equiparação do ser

com a ação e com o processo” (PV, p. 51). A consequência de tal conceito de origem é uma inversão da perspectiva do pensamento clássico, em que a causa criadora é superior ao seu efeito:

sempre se havia suposto que na causa deveria estar contida não apenas mais força, mas também mais perfeição do que no efeito. O que produz tem que ter mais ‘realidade’ do que o que é por ele produzido: deve ser superior também em formalidade, para explicar o grau de forma de que as coisas derivadas desfrutam. Ou pelo menos a causa deveria possuir ‘tanto quanto’, ‘não menos do que’ possuem as coisas que dela surgem (PV, p. 51).

Em toda a história da filosofia, a causa sempre foi considerada ontologicamente superior ao efeito do momento em que se pensava sempre nela que havia mais força, mais plenitude e, portanto, mais perfeição do que o efeito<sup>43</sup>. Isso porque, tinha como princípio a ideia de que “o que produz tem que ter mais ‘realidade’ do que o que é por ele produzido” (PV, p. 51). A ciência moderna, questionando-se sobre a origem da ordem existente, graças sobretudo a Darwin e sua teoria da evolução, percebeu que a complexidade de nossa realidade poderia ter nascido de situações muito mais elementares do que da explicação teológica da realidade. Dessa forma, a ciência moderna evidenciou que todo efeito poderia ter mais realidade do que a causa poderia ter.

O impacto da teoria darwiniana no mundo científico foi enorme. A teoria mecanicista tinha sido bem-sucedida no mundo das ciências naturais, mas o seu método de análise estaria ainda limitado quando se tratava da sua aplicação ao mundo dos vivos. Ora, o que mais criou dúvidas foi precisamente a complexidade do ser vivo, pois, a análise científica mostrou quão complexa era a estrutura não só do ser humano como também dos demais seres, o que se tornou impossível para a teoria mecanicista de não pôr em questão a subjetividade e interioridade. Confiar essa complexidade apenas à matéria, aos seus princípios mecânicos sem fins teleológicos e ao acaso cego era como se “os macacos, batendo cegamente nos teclados, criarem numa máquina de escrever toda a literatura mundial” (PV, p. 50)

O trabalho de Darwin mudou o conceito de indivíduo e de espécie. Sua teoria nos permitiu pensar na evolução não apenas como o desenvolvimento de um

---

<sup>43</sup> Para Descartes, “não apenas que o nada poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, ou seja, o que contém em si mais realidade não pode ser uma consequência e uma dependência do menos perfeito” (DESCARTES, 1999b, p. 276).

indivíduo, mas como um caminho progressivo de todas as espécies existentes na terra. Após o nascimento da primeira forma de vida, a própria vida continuou a sua evolução através do "jogo mecânico das mutações" (PV, p. 62), e não de forma pré-ordenada e planejada previamente. Em razão disso, as principais consequências da teoria evolutiva foram, em primeiro lugar, a eliminação de toda essência imutável da realidade e, em segundo lugar, uma consequência muito mais importante, o desaparecimento definitivo dos fins teológicos no campo da vida. Segundo Jonas, de fato, foi a "teoria da evolução de Darwin que, ao associar a variação aleatória com a seleção natural, conseguiu banir da natureza a teleologia. A 'finalidade', tornada supérflua até mesmo para a história da vida, retirava-se inteiramente para a esfera da subjetividade" (PV, p. 55). A resistência ao modelo mecanicista da origem foi, desse modo, superada pela teoria evolucionista ao admitir um modelo quase mecânico de uma sequência para compreender a evolução dos seres vivos, embora não aceitasse qualquer noção de teleologia. Para a teoria da evolução de Darwin:

o pensamento não estava previsto na ameba, como não o estavam também na coluna vertebral, nem a ciência ou o polegar oponente: cada uma destas coisas foi produzida a seu tempo – mas não de uma maneira previsível – no enorme espaço da situação vital em contínua transformação (PV, p. 57).

Para Jonas, ao banir a teleologia, a teoria evolucionista provocou consequências não apenas no horizonte de compreensão da vida em geral, mas, sobretudo, no que diz respeito à questão específica sobre a origem do ser humano. A vida deixa de ser entendida como função da estrutura mecânica, ou seja, o corpo deixa de ser concebido como resultado de uma máquina. Ao contrário, a própria estrutura corporal é produto da vida, ou seja, resultado, "parada provisória de um dinamismo contínuo" (PV, p. 56). A ideia de dinamismo aqui é caracterizada, sobretudo, pela ausência de "toda orientação teleológica" (PV, p. 56). Podemos afirmar, conseqüentemente, que o dinamismo/processo evolutivo é uma aventura inteiramente imprevisível e cega. Ou seja, de acordo com Jonas:

esta ideia especificamente moderna da vida como aventura sem um plano nem um fim predeterminado, juntamente com o efeito colateral da eliminação da essência imutável, é por sua vez uma importante consequência da doutrina científica da evolução" (PV, p. 56).

A sobrevivência da vida no mundo, a partir dessa perspectiva, passa a depender das condições do ambiente em que os seres vivos estão inseridos. Pois, para Darwin, o conceito de condição combinada com a de ambiente é fundamental para entender a evolução de uma espécie. Dessa forma, elucidamos que uma das principais marcas do espírito moderno para Jonas se configura na noção antiplatônica, isto é, a eliminação das essências imutáveis. O princípio criador não é desempenhado pela essência, mas pelas condições, ou seja, o ambiente em sua função constitutiva:

o organismo é considerado como determinado primariamente pelas condições de sua existência, e a vida é entendida mais como uma situação que envolve organismo e ambiente do que como a realização de uma natureza autônoma. Organismo e ambiente formam juntos um sistema, que desde então determina o conceito básico de vida (PV, p. 57).

Como consequência, a vida e as diversas formas pelas quais ela se manifesta não estão inscritas em um plano teleológico, mas são fruto de uma inter-relação complexa e lenta entre um dado ambiente e as suas condições. Em outras palavras, isso significa que a vida nada mais é do que um conjunto de necessidades e contingências, regida por uma dinâmica cega e neutra. Dessa forma, nessa interação sem plano ou meta entre ser vivente e ambiente, o mínimo que se pode conferir a uma essência originária da vida é a mera conservação, que se configura como uma “espécie de adaptação às condições do ambiente e às suas variações aleatórias, sem que haja, portanto, algo predeterminado nesses processos” (OLIVEIRA, 2014, p. 79). Jonas considera nesse sentido

que o darwinismo desacreditou o valor criativo que é próprio da autonomia dos seres vivos no processo evolutivo ao reduzir a vida ao mero jogo ou mutação do material hereditário pelo mecanicismo da seleção natural que escolhe os fenótipos capazes de afrontar com maior eficácia o meio ambiente, diminuindo, assim, a importância que tem para a evolução a interação do organismo com seu entorno [...]. Em outros termos, para o darwinismo o meio é algo imposto desde fora, algo ao qual os organismos se adaptariam e não o resultado de uma codeterminação mútua entre ambos (URZÚA, 2015, p. 193-194).

Dessa forma, o resultado da ideia particularmente moderna da vida como uma aventura sem meta e finalidade, foi a compreensão da vida em geral sem essência. Não existe uma natureza predeterminada que possa dar uma resposta ao porquê a vida está neste mundo. A existência da vida num âmbito da matéria deixa de ter

significado e sentido. Além do mais, se a existência surge do resultado da necessidade e da contingência, nada nos impede de pensar que o ser vivo no mundo, por meio de uma forma corpórea, vive uma existência arriscada e perigosa, e que as possibilidades de desaparecer, de sucumbir ou de mudar radicalmente faz parte da própria condição do existir. O darwinismo, em última análise, tornou possível a passagem que até então esteve sujeita à dúvidas e questionamentos: pois, retraiu a teoria mecanicista do mundo da natureza em geral para o mundo do ser vivo em particular (em particular o ser humano). A interioridade humana também foi despida de significado ontológico, o que até então poderia ser chamado de espírito/alma acabou sendo somente um resultado de processos evolutivos. Em termos cartesianos, não há mais domínio de *res cogitans*, pois tudo se encaixa no *res extensa*. É com esses trajes que a ciência começou a se apresentar para nós. Mesmo que, como veremos ao apresentar as críticas que Jonas faz à ciência moderna, as dificuldades e talvez a impossibilidade de eliminar definitivamente o mundo da interioridade pelo pensamento científico surjam cada vez com mais clareza.

### **1.5.3 Reduccionismo ontológico: a negação do antropomorfismo e da teleologia**

A teoria cartesiana da separação dos dois níveis de realidade em *res extensa* e *res cogitans* afunda definitivamente qualquer teoria animista aplicada ao mundo natural. Ela produz uma proibição que pode ser definida como a proibição do antropomorfismo, ou seja: nada que atribuímos à alma humana não pode ser atribuído à natureza. Em outras palavras: sob nenhuma circunstância podemos atribuir qualidades pertencentes a *res cogitans* para *res extensa*. Essa proibição acometida pelo evolucionismo/mecanicista produz principalmente a exclusão de causas finais da natureza, uma vez que ela, sendo apenas mera matéria, não persegue nenhuma meta ou objetivo, mas opera somente através de princípios mecânicos que não têm nenhum propósito teleológico. Em outras palavras, querer ver um fim na natureza significa, portanto, enganar a si mesmo e atribuir qualidades humanas ao que não é humano.

A finalidade estaria, portanto, relacionada a uma dimensão espiritual ou mental, ou seja, estaria ligada aos propósitos humanos. Projetar essa noção teleológica restrita ao ser humano à natureza seria uma representação ilusória da própria realidade. A metodologia científica, desse modo, proibiu definitivamente também a noção de antropomorfismo. Tal é o “reducionismo ontológico” (OLIVEIRA, 2015, p. 18) do evolucionismo/materialismo que marca as ciências naturais da modernidade. Enquanto a natureza é totalmente e exclusiva à exterioridade e à matéria inerte, a interioridade e seus atributos em nenhum sentido fazem parte da natureza. Desse modo, aprisionado pelo modelo físico-matemático das ciências naturais modernas, o ser humano foi separado do âmbito de toda a natureza, pois nessa perspectiva apenas o ser humano é o detentor de conteúdos espirituais, ou seja, de racionalidade.

Com isto, a nova metafísica da ciência moderna “colheu os frutos de um dualismo que em sua longa trajetória havia esvaziado a natureza de seus conteúdos espirituais e vitais” (PV, p. 95). Em razão disso, o que podemos enxergar é uma completa ausência de finalidade na natureza, o que isso significa que ela é também indiferente às distinções de valor (cf. EF, p. 106). Ou seja, não temos no âmbito da natureza, além de matéria, algo que fundamenta o dever ser das coisas. E, a partir disso, concebendo a natureza como um mecanismo ou como uma máquina, desprovida de interioridade, de essência, de finalidade e de valores, consolidou num “vácuo ético” (cf. VOGEL, 1996, p. 5)<sup>44</sup>. Em decorrência disso, numa profunda dominação do ser humano para com a natureza. Isto significa que a polarização cartesiana, entre substância pensante e substância extensa, amplia o isolamento do ser humano no âmbito da natureza circunstante. Pois, faz dele um ser racional superior dos demais seres, que têm função arbitrária de ministro e intérprete da natureza conforme a perspectiva do programa baconiano, o qual possui um poder ilimitado para reger e transformá-la em prol da sua continuidade no quadro da existência do ser.

No momento em que foi reduzida à mera res extensa desprovida de alma, a natureza torna-se, portanto, disponível à dominação humana para o seu benefício em

---

<sup>44</sup> Esse vácuo ético já pode ser evidenciado no período do gnosticismo da Antiguidade Tardia, entretanto, é intensificado pela visão científica da natureza dominante no período moderno, ou seja, pelo materialismo reducionista. Pois “nessa visão, a natureza é uma máquina; ela não abriga valores e não expressa finalidade. A noção que existe fins na natureza é rejeitada como um conceito antropomórfico. A natureza extra-humana é indiferente para si mesma e também para os seres humanos, que nela são lançados à deriva” (VOGEL, 1996, p. 5).

prol do conhecimento científico. Agora, portanto, a função do ser humano é a de dominar e explorar a natureza. É nesse sentido que, segundo Fonseca, “o conceito de natureza é o que sofre maior impacto” (FONSECA, 2009, p. 80), uma vez que – de sua condição de *physis*, pertencente ao cosmos, como objeto exclusivamente contemplativa – a natureza, restrita à *res extensa*, “tornou-se mera máquina a ser explicada matematicamente e dominada proveito do homem” (FONSECA, 2009, p. 80). Esta visão, “explica a relação instrumental a ela [natureza] imposta desde então e a atual crise ambiental daí resultante” (FONSECA, 2009, p. 80)<sup>45</sup>. É justamente por estes aspectos pelo qual o autor enfatiza que o aprofundamento da crise instaurada pelo dualismo moderno, na compreensão da ciência moderna, retirou de toda a natureza qualquer noção de interioridade, essência, valor e finalidade.

É, sobretudo, nessa recusa sobretudo à finalidade (teleologia) conseqüente da eliminação da ideia de essência e de valor – que define previamente uma finalidade ao vivente e, também, na compreensão da vida em sua constituição formal como “mero impulso vital sem conteúdo original específico” (PV, p. 57) – que Jonas encontra os elementos em comum com o existencialismo contemporâneo. É por estas razões que o filósofo posiciona a ciência moderna, particularmente o evolucionismo do século XIX, como um “predecessor apócrifo” (PV, p. 57) do existencialismo contemporâneo. A revolução científica moderna estabeleceu uma mudança decisiva da compreensão da natureza cujas conseqüências atingiram várias instâncias da cultura ocidental e deram margem, sobretudo, ao surgimento do existencialismo contemporâneo.

Uma vez que ambos (ciência moderna e existencialismo contemporâneo) entendem a vida desde a “abertura do horizonte sem limites da situação para produzir possibilidades que não existiam antes como potencialidades” (PV, p. 57), ou seja, a vida se constitui como um horizonte de possibilidades sem fins pré-determinados. Além da recusa da teleologia, os dois negam também a essência. Assim, o existencialismo é, de certo modo, uma espécie de “conseqüência tardia das mudanças trazidas pela modernidade na compreensão da natureza e do homem” (VASCONCELOS, 2018, p. 88). Não é por acaso que, para Jonas, a filosofia de Pascal teria sido, não somente o elo de ligação entre os dois “movimentos” (o gnosticismo e o existencialismo), mas, também, o ponto de abertura tanto da modernidade, para a ciência naturais quanto, do existencialismo.

---

<sup>45</sup> Este é um problema colocado na tese de doutorado intitulada *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico* (Cf. FONSECA, 2009).

Nesse sentido, partindo da revolução científica moderna, o evolucionismo darwinista se constitui como um antecedente do existencialismo. O que queremos afirmar não é que o darwinismo seja o ancestral do existencialismo, mas que o primeiro, de algum modo, preparou as possibilidades para o aparecimento do existencialismo. Em outras palavras, o darwinismo harmonizou e cooperou com os outros fatores do pensamento moderno que conduziram ao advento do existencialismo. Este seria, nesse caso, uma espécie de consequência mais radical da eliminação das ideias de essência e de teleologia que Jonas identificou como tendência anti-metafísica da ciência moderna. Jonas dirá, desse modo, que “o darwinismo alimentou, no espírito do tempo em que nasce, o surgimento do antiessencialismo antropológico que está no existencialismo contemporâneo” (URZÚA, 2015, p. 193).

A natureza aparece, portanto, na modernidade como mundo desencantado, no qual a ausência de valor intrínseco é, do mesmo modo, ausência de objetivos e de fins. Ora, na medida em que a natureza não possui alguma finalidade intrínseca, ou seja, não apresenta distinções entre sucesso e fracasso, melhor ou pior, valor superior ou inferior, nela não se pode identificar seres com alguma dignidade. Assim, uma vez que a interpretação moderna da natureza (seja da ciência naturais ou, da sua maior expressão, a filosofia existencialista), compreendida como desprovida de valores e de fins dá ensejo à interpretação jonasiana de que na modernidade há marcas do niilismo gnóstico.

## 1.6 GNOSE, EXISTENCIALISMO E NIILISMO

No ensaio *Gnose, existencialismo e niilismo* Jonas empreende uma comparação dos aspectos em comum dos acontecimentos históricos distantes no tempo e no espaço e que à primeira vista parecem incomensuráveis: o gnosticismo da Antiguidade Tardia e o existencialismo contemporâneo. Jonas logo aponta que “o sentimento de um fosso absoluto entre o ser humano e aquilo onde o ser humano vive – o mundo” (PV, p. 237) é o traço comum do pensamento gnóstico antigo e do existencialismo contemporâneo. Ou seja, o fio que liga o gnosticismo e o

existencialismo é uma característica que esteve sempre latente ao longo da história da cultura ocidental: o dualismo com o seu pano de fundo niilista. Ao mesmo tempo em que lê o gnosticismo a partir das ferramentas provenientes da analítica existencial heideggeriana Jonas faz um movimento inverso. Isso quer dizer que a partir do dualismo, o autor busca ler a filosofia existencialista de Heidegger segundo o princípio gnóstico<sup>46</sup>.

Isso significa que a formulação de um princípio gnóstico proposto por Jonas marcado por um dualismo niilista colabora na compreensão do sentido do niilismo moderno, sobretudo, no que se refere ao existencialismo. Portanto, trata-se de uma inversão de abordagem: a tentativa de uma leitura gnóstica do existencialismo<sup>47</sup> pois, se no primeiro momento a analítica existencial do Dasein heideggeriano serviu a Jonas para interpretar o gnosticismo, por último é a utilização do elemento de princípio gnóstico que lhe fornecerá uma interpretação do existencialismo. Tal inversão de análise só se torna possível a partir do pano de fundo niilista compartilhado pelo gnosticismo e existencialismo, o qual está marcado pelo dualismo que os perpassa, sobretudo, na interpretação da relação entre ser humano e natureza<sup>48</sup>. Segundo Tibaldeo:

gradualmente [...] Jonas começa a suspeitar que a razão pela qual a analítica existencial do Dasein de Heidegger ganha tão amplo resultado ao clarificar a dinâmica do universo gnóstico, não tem nada a ver com o valor universal das categorias existenciais. Jonas torna-se consciente do fato de que a análise existencial de Heidegger pode compreender o Gnosticismo, uma vez que ambas *Weltanschauungen* já compartilham o mesmo pano de fundo dualista e niilista” (TIBALDEO, 2012, p. 292)<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> O que está em questão aqui é que a crítica a Heidegger pertence a uma oposição que Jonas faz à interpretação moderna da natureza que está presente na compreensão da ciência moderna e, conseqüentemente, na filosofia heideggeriana.

<sup>47</sup> Ao propor uma comparação entre o gnosticismo e o movimento existencialista, Jonas não toma o princípio gnóstico como chave interpretativa a-histórica. O filósofo está bem ciente do contexto específico sob o qual os movimentos gnósticos surgiram e se desenvolveram. Diante disso, podemos afirmar que Jonas não propõe uma relação idêntica e análoga entre os dois períodos distantes no tempo e espaço: o mundo da Antiguidade Tardia e o mundo contemporâneo. Jonas não quer afirmar que a contemporaneidade é gnóstica, ao contrário, pretende dizer que o mundo moderno, com ele o existencialismo contemporâneo, possui características semelhantes com o gnosticismo. Ou seja, Jonas só está defendendo a ideia de que as realidades históricas diferentes e distantes possuem elementos comuns e comparáveis.

<sup>48</sup> Será, sobretudo, nesse movimento inverso de análise que Jonas se dá conta do vácuo ético no existencialismo de Heidegger quando o aborda a partir de sua aproximação com o gnosticismo.

<sup>49</sup> Tibaldeo em seu artigo *Hans Jonas, Gnosticismo and Modern Nihilism, and Ludwig von Bertalanffy* traz à tona uma profunda análise para aqueles que se interessam pela pesquisa sobre os estudos de Jonas acerca do gnosticismo e de suas aproximações com o existencialismo.

Jonas evidencia que a interpretação dualista da realidade que vê a natureza como desprovida de fim, essência e valor, é um elemento hermenêutico central na visão negativa que os gnósticos tinham em relação ao mundo e que aparecerá, com novos elementos, na interpretação moderna da natureza e, em maiores consequências, no existencialismo heideggeriano. É, em razão disso que, Jonas compreende o existencialismo como “uma situação do homem moderno” (ZAFRANI, 2015, p. 48). Uma vez que o homem moderno possui uma existência contingente, onde ele está sujeito a se perder ou vagar em um mundo que não é mais sua casa, ou seja, há no homem moderno um sentimento de abandono e rejeição no mundo, inserido em um contexto, portanto, “onde ele encontra-se como estrangeiro, e mais ainda, um estrangeiro em um mundo que é indiferente a ele (ZAFRANI, 2015, p. 48).

Diante disso, podemos afirmar que Jonas encontra características compartilhadas entre o niilismo gnóstico, o niilismo moderno e o existencialismo contemporâneo: um dualismo ontológico, cosmológico, antropológico e teológico. O homem gnóstico, para Jonas, “é arremessado numa natureza antagonista, antidivina e, portanto, anti-humana; já o homem moderno, numa natureza indiferente” (RG, p. 355). Entretanto, há um aprofundamento na situação do homem contemporâneo. Se no gnosticismo antigo o homem ainda tinha uma saída através do conhecimento, no niilismo contemporâneo o homem cai no abismo de sua própria condição, já que a “natureza [é] indiferente” (RG, p. 356). Em suma, o ser humano gnóstico foi lançado dentro de uma natureza contrária a Deus, e por isso contrária ao próprio ser humano; já o ser humano moderno foi lançado em uma natureza indiferente, infinita e vazia de significado. Só dentro da concepção moderna de natureza é que significa o vácuo absoluto, o abismo verdadeiramente sem fundo. Pois, a natureza neutra da ciência moderna nem sequer se confere uma qualidade antagônica, ou seja, dessa natureza não se pode obter nenhuma orientação. Isto torna o niilismo moderno muito mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o niilismo gnóstico. Ou seja, para Jonas, a natureza não oferece nenhuma direção ou finalidade para a ação humana. A indiferença da natureza significa, também, que ela não tem qualquer relação com fins. Excluída a teleologia do sistema das causas naturais, a natureza, ela própria sem fins e sem objetivos, “parou de sancionar qualquer possível finalidade humana” (PV, p. 236), levando-o a uma profunda crise ética<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Jonas é movido, nesse sentido, pela tarefa de refundar a ontologia e a ética contemporânea a partir do enfrentamento do niilismo. É por tal motivo que Frogneux (2001) ressalta que o empreendimento

Essa desvalorização existencialista da natureza é manifestamente “um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza” (PV, p. 250). Em razão disso, de acordo com Jonas, “nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade” (PV, p. 250). Em última instância, podemos afirmar que o niilismo moderno “é a situação em que a existência humana compreende a si mesma como em condição de exílio” (VASCONCELOS, 2018, p. 10). O mundo não é, nesse sentido, uma morada, mas um lugar estranho ao qual somos lançados e com o qual o ser humano não mantém qualquer relação de obrigação. Afinal, a natureza sem fins e objetivos não valida nenhuma finalidade para o ser humano. Dessa forma, o niilismo moderno está marcado como uma etapa decisiva na história do esquecimento da vida.

Se Heidegger pensou a história da filosofia como a história do esquecimento do ser, para Jonas tal esquecimento ocorreu no âmbito total do vivente. Ou seja, o esquecimento do ser deve ser pensado na forma concreta da vida, de tal modo que a vida passa a ser o objeto central de sua interpretação. É justamente esse o projeto central de Jonas: resgatar o tema da vida. O fracasso da interpretação dualista da realidade fará com que Jonas se empenhe em uma revisão ontológica que busca interpretar a relação entre o ser humano e a natureza não mais em termos de um dualismo radical, muito mesmo um monismo absoluto. O filósofo busca, então, uma interpretação na qual o caráter dinâmico e dual da vida não seja excluído, mas que também não se aproxime de uma cisão radical. Sua fenomenologia da vida é, dessa forma, uma tentativa de destruir a hipótese niilista do dualismo de um isolamento do homem em relação à natureza.

Nesse sentido, a biologia filosófica de Jonas pretende analisar o fenômeno da vida a partir dos aspectos fenomenológicos do ser vivente e formular uma interpretação que afirma a vida a partir da constituição existencial da relação entre espírito e corpo, em diferentes degraus, desde as formas metabólicas mais elementares até o ser humano<sup>51</sup>. Desse modo, o dualismo ontológico, o qual falhou

---

filosófico assumido pelo autor visa recuperar o elo de ligação entre o homem e a natureza (ontologia), para que a mundo possa direcionar o agir humano (ética).

<sup>51</sup> É nesse sentido que Jonas elabora uma ontologia fundamentada sobre a dinâmica do vivente, que visa reposicionar a relação ser humano-mundo evitando o dualismo que é, para o autor, o fundamento do niilismo. Sobre a ontologia da vida da biologia filosófica de Hans Jonas procurar (PINSART, 2002; BECCHI, 2008; TIBALDEO, 2009; LOPES, 2013; OLIVEIRA, 2014).

em responder à questão sobre o ser vivo, é confrontado por Jonas na busca por uma compreensão total e unitária acerca do fenômeno da vida. O confronto, portanto, do tema do dualismo a partir de uma revisão da compreensão sobre a vida é o elo entre os dois movimentos distantes no espaço e no tempo, o gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo.

## 1.7 OS MONISMOS PÓS-DUALISTAS E O PROBLEMA DO CORPO

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” (PV, p. 07). E que, para tal empreendimento, 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 tanto com o dualismo quanto os dois movimentos pós-dualistas (idealismo e materialismo), para, dessa forma, combater o antropocentrismo<sup>52</sup> que

---

<sup>52</sup> 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. Se o animismo, partindo de uma posição antropomórfica, expandiu a noção de “espírito” de tal maneira que a compreensão sobre a matéria restava prejudicada, 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. Dessa forma, com sua crítica ao antropocentrismo da metafísica moderna, Hans Jonas não tem a intenção de abandonar de forma completa a racionalidade, nem tampouco visa 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 ultrapassou a possibilidade de uma análise do fenômeno da vida. De acordo com Jonas, “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 autopercepção 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 como resultado. Nosso entendimento do homem sofre com essa separação tanto

levou o fenômeno da vida a uma má compreensão. Isso porque, para o autor, “efetivamente, no mistério do corpo as duas [perspectivas] estão unidas” (PV, p. 7)<sup>53</sup>.

A partir da radical divisão das substâncias ontológicas intensificada pelo método epistemológico do dualismo moderno (*res cogitans* e *res extensa*) geraram dois caminhos alternativos para explicar a vida, a saber: o monismo materialista e o monismo idealista<sup>54</sup>. Isto significa que, a divisão da realidade feita pelo dualismo entre o eu e o mundo, entre o ser interior e o exterior, entre espírito e matéria, aprovada pelo dogma religioso, segundo Jonas, “preparou o terreno para os sucessores pós-dualista” (PV, p. 24). Foi, portanto, o método dualista que permitiu à Modernidade apresentar estes dois caminhos totalmente divergentes, ainda que montados sob a mesma estrutura, com relação à oposição entre matéria e espírito. Nas palavras de 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). Ou seja, esses dois caminhos buscaram percorrer uma nova trilha, um monismo que desse conta de superar o dualismo. Entretanto, não foram suficientes, pois recaíram em uma simples intensificação dos extremos que deixou o problema da vida ainda em resolver. Dessa forma, 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 deram conta de explicar na sua totalidade o fenômeno da vida.

---

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).

<sup>53</sup> É justamente essa estratégia que leva Jonas à necessidade de desenvolvimento de uma “nova antropologia” como tentativa de superar as interpretações antropocêntricas, entretanto, embora ele não chegue a desenvolver de forma sistemática uma nova interpretação, acaba por apontar os principais pressupostos (Cf. MORETTO, 2019, p. 20). Nesse sentido, o projeto dessa nova antropologia, teria como objetivo 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).

<sup>54</sup> Em relação a esses monismos, Jonas ressalta o fato de que eles 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*.

Podemos notar que a diferença entre o dualismo e os movimentos pós-dualistas está no fato de que no dualismo as duas substâncias opostas encontravam-se assentadas uma sobre a outra. Já na situação pós-dualista se encontra um agravamento da separação, pois os produtos da dissolução do dualismo – idealismo e materialismo – querem oferecer, cada um a seu ponto de vista, uma resposta para o próprio dualismo. Embora nas intenções, eles “são monismos particulares – diferentemente do monismo integral da idade primitiva, em que os dois lados repousavam ainda indistintamente um sobre o outro” (PV, p. 26). Nesse sentido, para Jonas, todo monismo pós-dualista, por se apresentar como uma tentativa de superar o dualismo, implica em uma decisão de escolha apenas por um lado ou pelo outro, o que significa que os monismos são de natureza alternativa e própria e, por conseguinte, particular. E também, cada substância enfrenta o seu oposto como a possibilidade que ficou excluída. De acordo com o autor:

Ambas [idealismo e materialismo] são de natureza essencialmente pós-dualista, já se baseiam sobre a polarização ontológica produzida pelo dualismo, estabelecendo seu ponto de apoio em cada um dos dois polos para a partir dele abranger toda a realidade (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. Em outras palavras, como posição ontológica, na medida em que quer evitar o dualismo suas tentativas limitadas e insuficientes de explicação da realidade, “cada um dos monismos, cada um destes pontos de vista exige para si a totalidade e exclui o outro” (PV, p. 26). Nesse sentido, se o materialismo intensifica a posição ontológica por meio da matéria (do corpo), tendo em vista a explicação dos organismos a partir das leis mecânicas, o que se reproduziria, em uma suposta continuidade, também nos corpos inanimados. O idealismo segue da mesma forma, pois, partindo do espírito (da consciência), 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 (do corpo).

Dessa forma, “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”. Jonas mostra que a consequência mais grave dessa estrutura cuja realidades são autossuficientes e independentes, é a apresentação de termos opostos uns aos outros em relações de dualidade: “sujeito-objeto, espírito-natureza, consciência-espacialidade, interioridade-exterioridade” (PV, p. 95). Está aqui, portanto, o fracasso evidenciado por Jonas na tentativa empreendida desses dois monismos: “no caso do materialismo este fracasso se dá com a consciência, no idealismo com a coisa em si” (PV, p. 26).

Teríamos então uma fenomenologia da consciência e uma física da extensão e o método de cada disciplina seria necessariamente idealista e a outra materialista. Segundo o autor, “a sua separação não será então ontológica, [ou seja] de acordo com os pontos de vista do ser, mas sim ôntica, de acordo com os objetos” (PV, p. 27). Isto acontece devido ao ocultamento que aqueles pontos de vistas podem acometer, no seu aspecto monista. Ou seja, em vez de visões gerais do ser, apresentam-se como constituintes de duas substâncias particulares e separadas da realidade, primeiramente separadas por seus objetos diferentes, o que, por conseguinte, exigem também métodos diferentes. Acontece que o fenômeno da vida que se apresenta nos organismos não corresponde a essa separação e, portanto, emerge 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 (PV, p. 27).

Nesse sentido, a tentativa de interpretar as duas substâncias ontológicas coexistindo sustentando uma independência pressupõe “dois terrenos separados da realidade, que podem ser isolados um do outro” (PV, p. 27). No entanto, na medida que estas alternativas tentam explicar a realidade a partir de um dos polos ônticos, feita pelos dois pontos de vista divergentes do pós-dualismo – materialista e idealista

– elas se tornam insuficientes em tal proposta. Ora, para explicar o organismo vivo em sua totalidade e complexidade é necessário que ele seja “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). É em razão disso, portanto, que Jonas ergue a sua crítica contra essas duas herdeiras do dualismo – o idealismo e o materialismo.

A crítica ao idealismo, por exemplo, explica o seu afastamento de Husserl e Heidegger (Cf. LOPES, 2014, p. 138), uma vez que a concepção idealista não satisfaz e tão pouco é suficiente. De modo geral, seu sentimento era o de que o ponto de vista idealista, seja transcendental ou existencial, não era suficiente. Assim, na visão de Lopes, a biologia filosófica de Jonas, inicia a sua empreitada exatamente de um conhecimento que tem como ponto de partida o Eu, como na filosofia tanto de Husserl e como a de Heidegger. Entretanto, Jonas não está tratando “do Eu da consciência pura”, como elucidou Husserl, nem mesmo retrata “do Dasein heideggeriano, mas antes do Eu corporal” (LOPES, 2014, p. 138)<sup>55</sup>.

A filosofia alemã idealista<sup>56</sup> explicita a tese de que o mundo seria construído pela percepção e, também, pela intencionalidade estabelecida pela consciência. É esse o sentido exposto, sobretudo, pela fenomenologia da consciência pura de Husserl. Pode-se dizer que Husserl concebe a consciência como uma realidade que tem total e completa independência do mundo, ou seja, o mundo seria um resultado ou produto dos processos cognitivos. Dessa forma, Jonas afirma: “[é] algo muito estranho de se dizer. Como se o corpo não apresentasse ligação com o mundo. Como se o Eu puro construísse para si mesmo seu próprio mundo objetivo. Isto era ainda o legado do idealismo alemão” (JONAS *apud* LOPES, 2014, p. 140). Isto significa que, a concepção da fenomenologia husserliana, nega as necessidades do corpo, o que faz dela uma interpretação impotente e insatisfatória. Pois, não teria condições de responder as causas das necessidades fisiológicas do ser humano, como por

---

<sup>55</sup> O sentimento de insatisfação “se dirige antes de tudo e especialmente ‘à maneira alemã de filosofar’ de Husserl e Heidegger – ainda que também Kant, Fichte e Hegel” (LOPES, 2014, p. 139).

<sup>56</sup> Jonas tem como objetivo, portanto, de repensar o tema da vida uma vez que a tradição dominante da filosofia alemã, do início do século XX, na qual Jonas se formou (tanto na forma do neokantismo, seja na fenomenologia ou seja no existencialismo), considera o ser humano, tendo decidido concentrar-se predominantemente sobre a atividade da mente (Cf. TIBALDEO, 2019, p. 190). Dessa forma, esse “idealismo da consciência”, de acordo com Tibaldeo, não mostrava outra coisa que a ponta do iceberg do nosso ser, deixando submersa a ampla base orgânica sobre a qual repousa o milagre da mente” (TIBALDEO, 2019, p. 190).

exemplo, as causas pelo qual o homem precisa se alimentar. Esta tentativa de representação da realidade está limitada somente à descrição da sensação que a fome causa ou a sua satisfação, mas nenhuma análise fenomenológica da consciência responderia “por que” temos fome. A resposta seria fácil se a fenomenologia da consciência pura não ignorasse as necessidades da dimensão corporal. Na fenomenologia de Husserl, a consciência pura seria, portanto, independente do mundo a tal ponto que o próprio mundo é constituído pelos atos cognitivos. Isto quer dizer que o mundo é um produto da consciência, mas especificamente da sua intencionalidade. Assim, o resultado disso é o “Eu consciente” que constrói para si mesmo o seu próprio mundo objetivo. Entretanto, o ser humano e os demais seres vivos são seres constituídos por um corpo e precisam de uma certa quantidade de alimento para manterem suas existências. Ora, é em razão disso que a elevação da consciência pura não pode oferecer respostas suficientes as perguntas da vida corpórea.

Partindo do mesmo fio condutor, a corporalidade, a crítica de Jonas ao *Dasein* heideggeriano, ocorre por este alcançar um resultado que omite também o corpo. Há uma negligência com o fato de que a dimensão corporal e a mortalidade se correlacionam. Isto significa que, todos os eventos que são determinados ao homem, como, por exemplo, nascer, crescer e morrer, são fenômenos estritamente corporais e esta desconsideração pela dimensão corporal<sup>57</sup> é acometida tanto por Husserl quanto por Heidegger.

Portanto, o idealismo heideggeriano é resultado de uma negligência da corporeidade, isto é, uma desconsideração com o fato de que o ‘decreto do corpo’ e a mortalidade se insinuam mutuamente. Em suma, o homem nasce, cresce, sente fome e morre; e todos estes eventos são primeiramente corporais – eis o que depois de Husserl, também Heidegger não percebeu (LOPES, 2014, p. 143).

Dessa forma, buscando assegurar o âmbito espiritual como superior e independente da dimensão corporal, “o idealismo volta-se exclusivamente sobre as determinações da interioridade, encontrando ali o aporte para sua própria ‘autossuficiência’ (MORETTO, 2019, p. 31). É justamente este o ponto em que faz Jonas considerar o materialismo como representante mais interessante das ontologias

---

<sup>57</sup> Fonseca elucidou esta mesma questão, nota-se que “Jonas entendeu que a questão do corpo fora totalmente ignorada pela reflexão filosófica alemã eminentemente idealista” (FONSECA, 2009, p. 165).

pós-dualistas, em comparação ao idealismo: “como expressão desta situação teórica pós-dualista, a variante do materialismo é manifestamente a mais séria e mais interessante da ontologia moderna, em comparação ao idealismo” (PV, p. 29). Porque em sua dimensão objetiva, o materialismo permite o encontro com todos os outros corpos e, também, com todos os corpos vivos. Ele permite que o problema ontológico do corpo apareça, mesmo não tendo a capacidade de resolvê-lo. Já o idealismo consegue evitar esse problema, pois partindo do ponto de vista da consciência pura, ele não precisa se derrapar com a questão do corpo em si, nem mesmo do corpo vivo. Dentro de uma análise segura da consciência, o corpo, como todos os objetos extensos da realidade, é tratado como uma “ideia” ou como um simples “fenômeno” exterior, negando a própria existência. Por tal motivo:

esta foi a razão por que de início consideramos o materialismo como representativo da ontologia pós-dualista (da ‘ontologia da morte’), e como o que verdadeiramente se opõe à ontologia pré-dualista do panvitalismo. Ele é a ontologia real de nosso mundo desde o renascimento, o verdadeiro herdeiro do dualismo, ou melhor, do resíduo deixado por este, e é com ele que precisamos discutir. Pois é só no ponto de vista realista que a discussão se torna fecunda, enquanto que o ponto de vista idealista a deixa escapar entre os dedos (PV, p. 29).

Dessa forma, caminhando na contramão do monismo idealista, o monismo materialista, enraizada na teoria evolutiva darwinista, foi considerado a maior catástrofe que devastou o racionalismo cartesiano, sobretudo o seu dualismo, como também arruinou e negou a certeza do Ser absoluto platônico<sup>58</sup>. Com a evolução darwinista a vida é interpretada, como já elucidamos, por meio de regras puramente biológicas e mecânicas. A teoria desenvolvida por Darwin aproximou o homem da natureza, pois se estabeleceu que o ser humano é descendente dos outros animais, fazendo parte da natureza. Porém, nesta perspectiva de interpretar a vida a partir das hipóteses das ciências biológicas, traz à tona um poderoso monismo de uma natureza puramente mecânica e isto resulta numa natureza desprovida de qualquer finalidade e também elimina a ideia de uma essência imutável original.

---

<sup>58</sup> Nesta perspectiva, a teoria evolucionista, segundo Oliveira, “rompe com o ideário cartesiano que separava *res cogitans* e *res extensa*. Com o evolucionismo, é retomada a ideia de Devir, já presente no pré-socratismo (de maneira especial com Heráclito) para negar a certeza do Ser absoluto a *la* Platão, porque, segundo as teses evolucionistas, não há uma espécie fixa e nem determinações originárias. A vida agora é soma de ambiente e organismo, uma tese, como se vê, amplamente anticartesiana” (OLIVEIRA, 2014, p. 78). E na visão de Lopes, o evolucionismo, para Jonas, particularmente, “arruinou a obra de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica” (LOPES, 2014, p. 145).

Uma vez que confrontados com a necessidade de responder às questões sobre a condição de existência do homem frente às suas postulações ontológicas, o idealismo elabora uma ontologia cuja consciência pura está em consonância com a predominância dada à interioridade e o materialismo estabelece ideias de um “homem-máquina” que mantenha a coesão de sua ontologia (MORETTO, 2019, p. 31). Entretanto, como vimos, essas posições ontológicas são forçadas a negar continuamente um dos elementos presentes no dualismo do qual partem, para poder sustentar o seu pretense monismo. E com isso, ao negarem elas acabam se mostrando insuficientes para lidar com o fenômeno imediatamente apresentado não somente pela a existência humana, mas também pela própria existência da vida. Desse modo, Jonas evidencia que tanto o corpo humano quanto o corpo-vivo, um elemento de contradição para ambos os monismos modernos. De acordo com Jonas,

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).

Será, portanto, a autoevidência manifestada pelo corpo orgânico (a vida orgânica) que Jonas sustentará a sua crítica às ontologias anteriores. Ao realizar sua crítica à tradição filosófica com relação ao fenômeno da vida, Jonas percebe que, tanto o dualismo moderno quanto as vias “monistas” dele decorrentes, não são suficientes para dar conta do fenômeno da vida corpórea, sendo necessário um terceiro caminho justamente engendrado por esse “terceiro tipo de ser” que se apresenta com o fenômeno da vida. Além disso, a evidência de uma relação psicofísica na estrutura total da vida orgânica, ou seja, da dependência simultânea entre interioridade e exterioridade – espírito e corpo – se dá pela análise do “meu corpo”. E isso significa um retorno ao problema antropológico. Pois, se é a partir da existência humana – do meu corpo – que se pode iniciar certa análise do fenômeno da vida, então é necessário que a noção do homem sobre ele mesmo, isto é, a antropologia, não seja condicionada pelos elementos metodológicos excludentes do dualismo moderno e por suas derivações.

Embora o materialismo e o idealismo, enquanto monismos particulares, sejam insuficientes, é preciso ainda ser buscada uma explicação monista para o problema. O norte que esse novo monismo integral deve traçar é pensar a dualidade sem cair num abismo dualista<sup>59</sup>. Isto é, pensar as substâncias opostas a partir de uma mutualidade de tal modo que nos permita a compreensão do ser enquanto uma unidade integrada, ou seja, integralidade psicofísica. Para isso, é necessária uma revisão ontológica do conceito de corpo e de espírito – para além da mensurabilidade exterior do mundo físico e da particularidade da consciência pura – e uma reinterpretção, sobretudo, da antropologia moderna. Ou seja, a superação do dualismo moderno requer também “ultrapassar o dualismo moderno demanda ir além dos elementos antropológicos nele implicados” (MORETTO, 2019, p. 32).

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. Se o animismo, partindo de uma posição antropomórfica<sup>60</sup>, expandiu a noção de “espírito” de tal maneira que a compreensão sobre a matéria restava prejudicada, a metafísica moderna – partindo de uma posição antropocêntrica estritamente racional e abstrata – enclausurou de forma definitiva o espírito a um horizonte de acontecimento do “eu”, ficando limitado por condições de possibilidade previamente determinadas pela razão (Cf. MORETTO, 2019, p. 38). De tal forma que, no mundo, todos os fenômenos devem ser explicados pelo caráter objetivo e, portanto, estritamente material. O pressuposto metodológico da metafísica moderna é a radical

---

<sup>59</sup> De acordo com Oliveira, para interpretar a ontologia da vida sob um viés monista integral, um terceiro tipo de monismo, que possa tratar a vida de modo integral, “trata-se de reconhecer a dualidade para recusar o dualismo” (OLIVEIRA, 2014, p. 68). No mesmo sentido da interpretação e afirmação de Oliveira, Lopes indaga também que “o caminho para este novo monismo integral, ‘um monismo integral em nível mais elevado’ é pensar a dualidade a partir de uma ‘pertença mútua’ dos pólos de modo a nos entregar uma ‘unidade mais elevada do ser’” (LOPES, 2014, p. 147).

<sup>60</sup> É necessário ressaltar aqui que o antropomorfismo aparecerá como um importante tema para Jonas na sua proposta ontológica vida. Isso, porque na medida em que tem a intenção de unir um âmbito material e um âmbito espiritual como uma evidência do fenômeno da vida, a partir da percepção de que o homem seria o “dado imediato” para o início dessa proposta e, ao fim, seria também o “mais complexo dos organismos”, fez com que o filósofo percebe-se o potencial de acusação que ele poderia sofrer com relação ao antropomorfismo (Cf. MORETTO, 2019, p. 38). Ou seja, a “centralidade” do homem nesta reflexão poderia fazer com que se percebessem suas posições teóricas como um refinado antropomorfismo. Acerca desse problema, Marie-Geneviève Pinsart indica como Jonas 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” (PINSART, 2002, p. 91). Nesse sentido, o “antropomorfismo” de que Jonas é acusado não guarda relação alguma com o antropomorfismo decorrente do animismo; isso porque trata-se, “de uma nova posição ontológica, posição essa que altera as perspectivas sobre o fenômeno da vida” (MORETTO, 2019, p. 38).

separação entre espírito e matéria, permitiu ao dualismo a estipulação desse condicionamento do espírito a um campo racional e da presunção de que todos os fenômenos sejam explicados por meio da matéria. Sendo que, podemos encontrar nesse pressuposto uma forte 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 (MORETTO, 2019, p. 38).

Dessa forma, com sua crítica ao antropocentrismo da metafísica moderna, Jonas não tem a intenção de abandonar de forma completa a racionalidade, nem tampouco visa deixar de lado a posição do homem frente aos problemas enfrentados, ou seja, a questão da vida. Pelo contrário, trata-se de reformular essa posição de tal maneira que a crítica à tradição filosófica acabou por revelar na medida em que impôs certas condições conceituais para a posição do homem, enquanto uma centralidade abstrata e exclusivamente racional, essa mesma tradição negligenciou a possibilidade de uma análise do fenômeno da vida. De acordo com Jonas,

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 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).

Ao direcionar a sua crítica ao antropocentrismo, Jonas nos mostra que é possível então apontar os contornos e conceitos formulados pela tradição filosófica,

sobretudo pelo dualismo e seus herdeiros – idealismo e materialismo – sobre o fenômeno da vida. Da mesma forma que essa análise do fenômeno da vida que faz Jonas levará também a uma reformulação da posição do homem na natureza, ou seja, uma reinterpretação antropológica. Nesse sentido, a fenomenologia da vida, proposta por Hans Jonas, está ligada à tentativa de ultrapassar as barreiras antropocêntricas do dualismo e dos entraves excludentes dos monismos pós-dualistas.

Dessa forma, nenhuma das interpretações pós-dualistas podem ser levada na sua particularidade até o fim sem que seja superada a barreira de uma para a outra e sem prejuízo para ambas. Nas palavras de Jonas, “a descrição física exterior não pode ser levada até o fim sem contestar a liberdade e com ela a auto-atuação do interior; e a vitalista interior, sem que conteste as leis próprias e a autarquia do extenso” (PV, p. 27). Portanto, as interpretações antropocêntricas tanto do materialismo sobre o extenso quanto do idealismo sobre a consciência pura tornam o organismo (corpo vivo) incompreendido, e por esse motivo, há uma necessidade de elaborar uma integral compreensão do tema da vida, ou seja, uma interpretação que reconheça a constituição ontológica da vida em sua totalidade psicofísica. Algo que, como explicaremos a seguir, será encontrado no corpo vivo o elo da unidade psicofísica. Isto é, uma forma das substâncias opostas viverem sem prejuízo de uma com a outra, na qual unifica a interioridade e a exterioridade. Isto porque, para Jonas, o corpo vivo, isto é, o organismo, terá que ser entendido e descrito tanto como tendo propriedade do extenso e físico, como também tendo propriedade do interior, ou seja, a subjetividade. Eis, então, o espírito e matéria habitando de forma mútua no mesmo ser.

### **1.7.1 O corpo psicofísico**

Depois desta análise jonasiana, podemos afirmar que o corpo vivo é o símbolo de que as teorias e interpretações das correntes pós-dualistas fracassaram e foram insuficientes<sup>61</sup> e que uma nova ontologia se faz necessária. No organismo, o espírito

---

<sup>61</sup> De acordo com Oliveira, “as explicações fornecidas até então pelas correntes filosóficas, marcada pelo mecanicismo/materialismo, de um lado, e pelo idealismo, de outro, já não era, eficazes e nem mesmo suficientes” (OLIVEIRA, 2014, p. 57). Pois essas duas interpretações se revelaram para Jonas

e a matéria se integram na forma da vida e da consciência da vida, algo que é propriedade, que pertence em medidas diferentes a todos os seres vivos. Desse modo, “a filosofia de Jonas se apropria, então, de uma linguagem fenomenológica para reconhecer que o corpo vivo é o lugar da manifestação da necessidade de que as teorias sejam revistas para superar a disjunção” (OLIVEIRA, 2014, p. 69). Isto significa reconhecer que o corpo vivo, mais que uma propriedade absolutamente exterior, ele também é parte do interior:

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 à 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 aproxima-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).

O corpo, dessa forma, possui uma importância como paradigma fundamental na filosofia jonasiana, pois a noção de uma nova ontologia integral, a ontologia de um ser corpóreo – que não é a mesma coisa de materializar o ser – dá ao corpo a condição de possibilidade do conhecimento daquilo que é vida. Ou seja, o corpo se torna a via de acesso para o conhecimento da realidade e, por assim dizer, da própria vida orgânica. A evidência do corpo se demonstra aqui como condição de possibilidade do conhecimento do mundo e da causalidade existente nele. Nesse sentido o corpo orgânico não é um conceito mediador apenas por revelar a unidade polar do ser, mas porque ele é sobretudo a via de acesso mesma para o conhecimento da vida orgânica. Dessa forma, portanto, “o corpo orgânico é a condição de possibilidade do conhecimento da vida” (LOPES, 2014, p. 148).

O corpo, para Jonas, é descrito como a “fonte da força” (PV, p. 32) e é a experiência corporal no mundo que constrói a base para todas as abstrações conceituais, como por exemplo, a ação e a relação de causa e efeito. Jonas quer dizer aqui, que a fonte para se conhecer a realidade está na força na atividade corporal. Ou seja, o entendimento em si conhece apenas o motivo e a consequência dos fenômenos, mas não a causa e efeito destes fenômenos. Para Jonas, a relação de

---

incoerentes e insatisfatórias frente ao dado concreto do corpo vivo, cuja relação intersubstancial matéria e espírito é a sua constituição ontológica.

causalidade é uma concatenação da realidade por meio da força, isto é, por meio da experiência corporal e não da idealidade por meio da forma. Nesse sentido, segundo Jonas, “a experiência da força viva, da própria força na atividade corporal, constitui a base experimental para as abstrações dos conceitos universais de ação e causalidade, e o esquema mecânico do movimento corporal dirigido, e não da contemplação neutra e receptiva, serve de intermediário entre o formalismo do entendimento e a dinâmica do real” (PV, p. 32). Sendo assim, a causalidade não é uma “base *apriorista* da experiência”, mas é ela própria “uma experiência básica [do próprio corpo]” (PV, p. 32). Dessa forma, de acordo com Lopes, “a fórmula que Jonas oferece, trata-se de considerar o corpo não como ‘objeto de experiência’, mas como ‘fonte de experiência’ (LOPES, 2014, p. 151).

E é no corpo que se encontra a resistência da vida em relação à matéria do mundo que a ameaça. Sendo que a estrutura corporal se torna afetiva tanto a experiência da exterioridade extensiva quanto da interioridade intensiva – dois aspectos constitutivo do Ser. Ademais, é a partir dessa dimensão corporal que a vida faz a sua abertura para fora e constitui a experiência na sua forma de força e resistência, ação e inércia, causa e efeito no mundo físico. Ora, a vida orgânica só exerce a sua liberdade manifestando-se no mundo porque tem um corpo.

É em razão disso que se entende por que a causalidade não é *a priori*: pois ela acontece como “extrapolação universal para o todo da realidade a partir da experiência básica do próprio corpo” (PV, p. 32) na forma de uma “transcendência viva do eu” (PV, p. 32), o qual se encontra ao mesmo tempo em si mesmo e no mundo. A transcendência viva do eu é o ponto em que a interioridade transcende ativamente para o exterior. E este ponto é o corpo intensivo-extensivo, no qual o eu está ao mesmo tempo, segundo Jonas, em si mesmo (intensivamente) e existe no mundo (extensivamente). Ou seja, essa transcendência do eu significa que é a partir do corpo que a vida avança para fora e experiência e vivencia a realidade. Desse modo, a ideia de causalidade passa a ser entendida como um “resultado do eu prático, não do eu teórico, de sua atividade, não de sua contemplação” (PV, p. 32).

É nessa totalidade psicofísica (corpo e espírito) que reside a análise jonasiana sobre a vida. E por evidenciar a totalidade psicofísica no ser humano, em sua máxima completude no ponto de vista ontológico, que para Jonas o corpo vivo é “a imagem primordial do concreto, e na medida em que o corpo é em sua imediatez de interioridade e exterioridade ao mesmo tempo”, nos ensina que a matéria extensa no

mundo “pode possuir um horizonte interior, e que por isso seu ser-extenso não é necessariamente o seu ser-total” (PV, p. 33). Ou seja, a totalidade ontológica do ser não se constitui apenas pela sua materialidade corporal, mas também pelo seu horizonte interno. É por ter uma dimensão subjetiva que a vida orgânica se manifesta no mundo não como uma dinâmica mecânica e cega, mas com intencionalidade e finalidade. Somente o corpo pode possibilitar qualquer noção de causalidade no mundo e, por conseguinte, e por ele estar em relação causal com o mundo é que possibilita a compreensão de toda a realidade. Conclui-se aqui, que é pelo corpo que compreendemos que a “força” – a causa – é um ato experienciável e não um dado abstrato do entendimento. É no corpo, portanto, que “está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, p. 34)

Em razão disso, a partir das interpretações reducionistas e insuficientes do dualismo e dos monismos pós-dualistas, é que Jonas justifica a sua preocupação em formular uma nova ontologia da vida, que é ao mesmo tempo “uma filosofia do organismo e uma filosofia do espírito” (PV, p. 11), cujo método será a análise fenomenológica. A fenomenologia de Jonas apresenta-se como uma tentativa de construção dessa alternativa teórica a partir de uma reinterpretação filosófica da relação entre espírito e matéria, ou entre interioridade e mundo exterior. É no fenômeno vivo que se manifesta a necessidade urgente de que o dualismo e toda a sua herança seja superada.

Assim, o primeiro passo do uso do método fenomenológico é a investigação sobre as características ontológicas que constituem o organismo. Jonas evidencia que essa relação entre interioridade e mundo externo já está presente no metabolismo (Cf. PV, p. 13). Sendo que é no metabolismo que Jonas enxerga a primeira manifestação da vida e é justamente o metabolismo “que se torna o princípio ontológico a partir do qual o organismo pode ser descrito: vivo é tudo que possui essa característica; não vivo é o que não possui” (OLIVEIRA, 2014, p. 71). A fenomenologia jonasiana interpreta a vida como fenômeno que emerge enquanto uma experiência no mundo e é enquanto experiência que a vida é ao mesmo tempo corpo e espírito.

Desse modo, podemos afirmar que a tarefa filosófica de Jonas parte do fato de que a separação artificial entre a *res cogitans* e a *res extensa* permanece como a enorme barreira que precisa ser vencida quando se trata de compreender “o que é a vida”. Como fenômeno, ela não pode ser compreendida na sua totalidade nem por uma, muito menos por outra particularidade, ou seja, ela não pode ser restringida às

interpretações reducionista tanto materialista quanto idealista. Nem somente a consciência pura e nem tampouco a matéria pura, servem para explicar o fenômeno da vida em sua complexidade. Por esse motivo que, para Jonas, o problema da vida ainda continua representando um problema não resolvido.

## 2 POR UMA FILOSOFIA DA VIDA

Objetiva-se neste capítulo analisar a proposta por uma filosofia da vida de Hans Jonas, defendendo a tese de que a filosofia da vida jonasiana pode ser compreendida a partir de três aspectos: onto-bio-fenomenológica. Para tal empreendimento começaremos por identificar [2.1] os princípios gerais da biologia filosófica de Jonas; para apresentarmos [2.2] a proposta do autor de uma ontologia da vida, cujo o fato do poder da subjetividade e interioridade está inerente na constituição dos seres vivos, e esta evidência sendo, dessa forma, o ponto de partida para a sua formulação de um monismo integral. A proposta de um monismo, que possa interpretar a vida em sua integralidade psicofísica, fundamenta-se na ideia de que a vida é a história de um desenvolvimento constante da relação mútua entre matéria e espírito. Marcada por uma vulnerabilidade e fragilidade diante ao não-ser, a vida por natureza escolhe ser. Nesse sentido, temos como objetivo apresentar a proposta de uma ontologia da vida de Jonas a partir das quatro características que fundamentam a sua biologia filosófica: [2.2.1] poder ou impotência da subjetividade; [2.2.2] o monismo integral; [2.2.3] a natureza escolhe ser; e [2.2.4] a vulnerabilidade da vida. Por fim, apresentaremos [2.3] a fenomenologia da vida na filosofia de Jonas como implicações metafísicas. A partir da descrição fenomenológica da vida, dentro da sua proposta de um monismo integral, Jonas em um único movimento interpretativo [2.3.1] faz uma reabilitação da teleologia e dá uma [2.3.2] reinterpretação da noção de antropomorfismo.

### 2.1 OS PRINCÍPIOS GERAIS DA BIOLOGIA FILOSÓFICA

O principal objetivo de Jonas em *The Phenomenon of Life* é apresentar uma biologia filosófica que tem como escopo formular uma teoria unificada da vida capaz de superar tanto o dualismo como os movimentos pós-dualistas: os monismos idealista e materialista. Essa obra é reconhecida pelo próprio Jonas como sua “obra filosófica mais importante” (M, p. 341), porque nela o autor traça linhas de uma nova ontologia, justamente aquela que recoloca a vida no âmbito filosófico a partir de sua

unidade psicofísica. Entretanto, antes de abordarmos os aspectos da ontologia da vida de Jonas, iniciaremos a tratar das características especificidades próprias da biologia filosófica de Jonas. Pois, as questões sobre o método, pertinentes a essa “ciência” específica que é a biologia filosófica, se fazem necessárias para nos encaminharmos livres de qualquer resquício metodológico das ciências modernas à proposta por uma ontologia da vida.

Dessa forma, precisamos antes de mais nada perguntar pelo significado dessa biologia filosófica. Apesar, de aparecer na literatura jonasiana diversos termos similares, acreditando tratar de termos equivalentes, encontrados em autores como Theis (2008, p. 39), Hottois, (1994, p. 99), Jonas em *O princípio vida*, já no subtítulo, nos oferece a indicação clara de que se trata de um projeto de uma “biologia filosófica”. A biologia filosófica – que não pode ser confundida, portanto, com uma “filosofia da biologia”, ou uma “filosofia biológica” ou mesmo uma “biofilosofia”<sup>62</sup> – deve ser entendida como uma ciência filosófica da vida, e não como uma ciência física da vida. Embora não negue o conhecimento fornecido pela ciência biológica contemporânea<sup>63</sup> e, até mesmo uma relação interdisciplinar, a proposta de uma biologia filosófica mantém em Jonas uma certa autonomia. Além disso, não se trata de abordar a biologia como um problema filosófico, cuja atividade pertenceria, em última instância, à epistemologia.

Jonas recusa a compreensão redundante da biologia, que tem um caráter fisicalista/materialista na interpretação do organismo vivo, pois ele defende uma compreensão total do ser tendo em vista os aspectos corporal e subjetivo do organismo. Ou seja, Jonas aborda a ciência do organismo vivo a partir de uma perspectiva que reconhece nele uma dimensão deixada de lado pelas ciências naturais: a dimensão psíquica, ou seja, a interioridade. Dessa forma, uma biologia filosófica não pode ser tratada como uma simples e pura biologia física, mas “uma biologia que se volta para um todo no sentido psicofísico” (VASCONCELOS, 2018, p. 127).

---

<sup>62</sup>Em *The Phenomenon of Life*, Jonas já no subtítulo nos oferece a indicação clara de que se trata de um projeto de uma “biologia filosófica”. Porém, apareceu na literatura diversos termos similares, acreditando tratar de termos equivalentes, encontrados em autores como Theis (2008, p. 39); Hottois, (1994, p. 99). A definição dos termos e o esclarecimento com profundidade que merece essa discussão se encontra em Lopes (2017, p. 106).

<sup>63</sup> Jonas não recusa o conhecimento fornecido pela biologia, pois ao formular uma nova ontologia da vida, Jonas fundamenta “nos dados fornecidos pela biologia” (OLIVEIRA, 2014, p.58).

No prefácio da obra de 1966, Jonas faz a distinção entre a biologia científica e a biologia filosófica, embora não sendo bem claro, reconhecendo ao mesmo tempo a dimensão interna para a compreensão das formas orgânicas e a unidade psicofísica da vida:

a biologia científica, confinada por suas regras ao físico, aos fatos externos, precisa ignorar a dimensão da interioridade que pertence à vida: com isto ela faz desaparecer a distinção entre 'animado' e inanimado'. Uma nova leitura do texto biológico pode recobrir a dimensão interior – aquela que conhecemos melhor – para a compreensão das coisas orgânicas e assim reivindicar a unidade psicofísica da vida (PL, *Prefácio*, xxiii).

O que podemos compreender nessa passagem é a confirmação da nossa posição em distinguir e diferenciar a biologia filosófica dos outros termos científicos utilizados de forma errônea por alguns autores na literatura jonasiana. O adjetivo “filosófico” indica simplesmente que se trata de analisar os dados da biologia sob o método fenomenológico da filosofia. Portanto, não se trata de analisar de uma maneira científica ou puramente física a vida, ignorando a dimensão da interioridade, mas sim de maneira filosófica. Ora, podemos notar que o que torna a biologia científica não-filosófica é justamente o fato de que ela trate a vida através de suas regras somente físicas e não considerar, dessa forma, o elemento subjetivo, ou seja, o aspecto interior/espiritual da vida. Não por acaso que o termo “biologia filosófica” se identifica também com os termos “filosofia do organismo” e “filosofia do espírito” (PV, p. 11) uma vez que as duas últimas, mesmo sendo uma hipótese jonasiana, constituem uma autêntica “filosofia da vida” (PV, p. 11).

Para propor, portanto, uma ontologia da vida, Jonas se ampara nos dados fornecidos pela biologia, uma vez que a sua proposta está marcada pela formulação de uma pergunta pelo ser vivo, isto é, uma pergunta pelo organismo. Dessa forma, Jonas acolhe em seu empreendimento a tarefa de colocar a dimensão material (orgânica e corporal) da vida na discussão ontológica. Dessa forma, trata-se portanto, “de uma pergunta ontobiológica”, para o qual o autor serve-se da “fenomenologia como um procedimento analítico de acesso ao dado vital” (OLIVEIRA, 2014, p. 58). Isto significa que, “se a pergunta é ontobiológica, o seu método é fenomenológico” (OLIVEIRA, 2014, p. 58). Eis a base da filosofia de Jonas: entendendo a vida como uma manifestação de uma interioridade presente do ser desde as suas formas mais elementar (Cf. PV, p. 14), o autor tem como objetivo de superar os obstáculos do

dualismo. A proposta ontológica feita por Jonas nos leva, portanto, a interpretação da vida para um âmbito inédito, que pode romper com a tradicional divisão dualista entre os pontos objetivos e subjetivos, para a constituição de um monismo integral que reconheça a vida na sua unidade psicofísica.

É por tal razão que a biologia filosófica de Jonas se propõe a ser uma ciência filosófica da *bios*, ou seja, uma ciência cujo método é fenomenológico, e não uma ciência materialista da vida. Dessa forma, o seu “objeto’ é a vida propriamente e não a ‘ciência da vida” (LOPES, 2015, p. 295), o que significa que a vida é o centro da reflexão filosófica de Jonas. Ora, o autor quer tratar a vida como um fenômeno ontológico a partir de uma totalidade ontológica psicofísica, e não como um objeto científico. Diante disso, o problema abordado na biologia filosófica é a cima de tudo ontológico e fenomenológico e não epistemológico. Como consequência, na interpretação jonasiana, “a vida é, de fato, a mais eminente característica do *Ser* e é capaz de apontar suas características essências” (TIBALDEO, 2013, p. 35). Dessa forma, é preciso ouvir “o testemunho fenomenológico da vida” o qual “se exprime em sua linguagem propriamente ontológica, independente de qualquer explicação científica” (MEC, p. 27). Pois, na biologia filosófica proposta por Jonas, o testemunho do organismo é suficiente para garantir “a existência do espírito, o que representa uma revolução ontológica” (VIANA, 2014, p. 397). A proposta de uma ontologia da vida, portanto, parte de um horizonte filosófico da fenomenologia e do horizonte dos estudos da biologia e suas implicações filosóficas, o que faz com que Jonas abra “incontestavelmente a via, original, de uma fenomenologia da vida” (BARBARAS, 2003, p. 43)<sup>64</sup>.

## 2.2 A ONTOLOGIA DA VIDA

---

<sup>64</sup> Neste mesmo texto, apesar do autor fazer críticas e apontar limites na filosofia de Jonas, Barbaras atribui também de modo positivo em relação à este tema jonasiano: “a fenomenologia jonasiana da vida possui um lugar e sentido numa reflexão de ordem ontológica, que procede, ela mesma, de uma meditação sobre a história da metafísica e, particularmente, do dualismo (BARBARAS, 2003b, p. 43).

Hans Jonas fez do fenômeno da vida um problema central de sua filosofia, pois, por vivenciar a experiência da morte nas trincheiras da guerra contra o nazismo<sup>65</sup>, ele inicia seus estudos a respeito do problema da vida diante de sua fragilidade e vulnerabilidade. Ali, no campo de batalha, o autor constata que o uso da técnica pelo modo moderno de guerrear não apenas mata a vida em sua individualidade, mas conduz ao risco da extinção da própria vida em sua totalidade. Entendendo a vida como um fenômeno a ser analisado, uma vez que ele não foi compreendido corretamente de acordo com sua complexidade e integridade pela ciência moderna, até mesmo pela tradição filosófica e, que com isto, tem como resultado a sua existência e autenticidade ameaçadas pelos perigos da técnica. Por tais motivos, o tema da vida pode ser entendido como um dos temas mais importantes e fecundos de toda a filosofia de Jonas – algo que também permeia hegemonicamente grande parte das discussões científicas e filosóficas da contemporaneidade.

Além disso, podemos afirmar que o tema da vida representa o princípio unificador da obra filosófica de Jonas. Lore Jonas, a esposa de Hans Jonas, no prefácio escrito para o livro *Memórias* (M, p. 11), sugere que a filosofia de Jonas estaria dividida em três fases: os estudos da gnose, do fenômeno da vida e da ética da responsabilidade. E estas três fases estariam articuladas em um aspecto temporal, uma vez que os estudos sobre a gnose representariam os estudos pelo qual o autor examina o *passado*; a proposta de uma ontologia da vida estaria relacionada com a preocupação com o *presente*; e o projeto de uma ética da responsabilidade para uma civilização tecnológica estaria voltada para o *futuro*<sup>66</sup>. Por tão razão, podemos partir

---

<sup>65</sup> Jonas deixou a Alemanha nazista em 1933. Neste mesmo ano, com a tomada de poder pelos nazistas, o autor, diante das ameaças desse regime, decide fugir para a Palestina. Entre os anos de 1940 e 1945 foi soldado da armada britânica em uma brigada judia. Sua determinação em lutar contra os ideais nazistas está registrada em uma de suas cartas para a sua esposa Lore Jonas no momento em que afirma: "eu fiz um juramento sagrado, uma promessa: não regressarei jamais, a não ser como soldado de um exército invasor" (M, p. 142). O cenário assombroso pelo aspecto destrutivo da guerra afastou Jonas do ambiente acadêmico das universidades, mas não das pesquisas, uma vez que mesmo inserido em um ambiente de sombras, medos e mortes, um espaço de vulnerabilidade, no qual a vida caminhava ao lado da morte, Jonas continuou seus estudos e reflexões filosóficas, sobretudo em contato com textos e a teoria evolucionista de Darwin. Em um contexto de guerra, no qual a vida é constantemente ameaçada de forma direta pela morte, não somente a sua individualidade está fragilizada, mas a vida de forma geral (levando em conta as novas tecnologias bélicas, cujo poder de atuação ter um valor bem significativo, que incluem a bomba atômica e as armas químicas e biológicas) instigou ainda mais o autor na construção de uma teoria em busca da compreensão da vida que se efetivará como uma filosofia do organismo e, ao mesmo tempo, como uma filosofia do espírito, pelas vias de uma biológica filosófica, elaborou uma autêntica filosofia da vida.

<sup>66</sup> O primeiro momento da produção filosófica do autor ocorreu a partir dos seus estudos sobre o gnosticismo, tema analisado em sua tese de doutorado: *Der Begriff der Gnosis*, defendida em 1928 e parcialmente publicada em 1930. Em 1934 é publicada a primeira parte intitulada *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis* e a segunda parte, devido ao advento da

da hipótese de que o tema da vida na obra jonasiana seria o elo entre o passado e o futuro.

A centralidade do tema da vida na filosofia de Jonas se dá pela evidência de certo esquecimento do tema no âmbito das discussões filosóficas e científicas na modernidade. Além disso, por perceber que a vida foi mal compreendida tanto pelas interpretações pré-dualista, quanto pelo dualismo e sobretudo, pelas correntes pós-dualistas (os monismos materialista e idealista), conforme vimos no capítulo anterior; e também por apontar as ameaças e desafios causados pela técnica moderna, ao ponto de precisar conceber novas fórmulas éticas, já que os modelos tradicionais não dariam mais conta dessa nova realidade tecnológica.<sup>67</sup> Ao identificar esses três pontos que tiraram da vida a sua importância, segundo Jonas é preciso delinear um pensamento capaz de dar à vida o seu lugar de prestígio no âmbito filosófico e científico enquanto fenômeno existencial.

O testemunho da vida, assim, evidenciaria por si mesmo que as explicações fornecidas até então pelas correntes filosóficas e científicas, marcadas por um lado pelo mecanicismo/materialismo e pelo idealismo de outro, movimentos que resultaram do dualismo, como vimos, já não eram eficazes e muito menos suficientes. Dessa forma, Jonas desenha as linhas de uma nova ontologia que não somente rompe com

---

guerra, apenas em 1954, sob o título de *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. No período de elaboração de sua tese, Jonas é influenciado diretamente por seus mestres Rudolf Bultmann, Edmundo Husserl e Martin Heidegger, que orientou a sua tese. O segundo momento de sua filosofia é marcado pela elaboração de uma biologia filosófica. Veremos que esse tema emerge a partir de sua vivência no cenário da Segunda Guerra Mundial, que ele registrou nas chamadas *Lehrbriefe* (“Cartas Formativas”) a sua esposa, escritas entre 1944 e 1945. Esses textos foram fundamentais para o início de sua pesquisa sobre o tema da vida, vindo a repercutir diretamente nas obras *The Phenomenon of Life, Toward a philosophical biology* (1966) e *Organismus und Freiheit* (1973). O terceiro momento ocorreu quando o filósofo, como professor da *New School of Social Research*, começa a se preocupar e se envolver diretamente com os temas ligados ao avanço da técnica no mundo contemporâneo e, mais especificamente, da biotecnologia. A partir dos primeiros textos a esse respeito publicados posteriormente, em 1985, no livro *Technik, Medizin und Ethik* e de sua militância no Hastings Center, Jonas formula as bases teóricas de sua proposta de uma ética para o futuro fundamentada no “princípio responsabilidade”. Assim, a obra *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* foi lançada em alemão em 1979, com imediata repercussão no cenário filosófico. Dessa forma, nesses três momentos, Jonas parece ter um princípio que articula e une os projetos filosóficos de diferentes épocas e contextos: o tema da vida. Não é por menos que, de acordo com Tibaldeo, “a questão ontológica [da vida] atravessa o arco inteiro da reflexão jonasiana (gnose, biologia filosófica, ética da responsabilidade) e pode com razão ser considerada um fil rouge de seu pensamento” (TIBALDEO, 2019, p. 187). No presente trabalho temos como intensão em desenvolver de maneira mais direta a segunda fase de seu pensamento, com o objetivo de reconstruir os argumentos centrais que levam o autor a pensar a vida a partir do conceito de liberdade, como uma forma de combater a má-compreensão que conduziu a modernidade a uma ontologia da morte.

<sup>67</sup> Sobre este tema dos desafios éticos para uma civilização tecnológica, que não será abordado no presente trabalho, está levado a cabo por Jonas no seu *Princípio Responsabilidade, ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, lançado em 1979,

o esquecimento da vida em sua complexidade no âmbito filosófico e científico, mas também, e, principalmente, supera a consequência mais prejudicial, da “compreensão incompleta, incoerente e equivocada a respeito do organismo vivo” (OLIVEIRA, 2015, p. 19). A filosofia de Jonas, desse modo, tem como escopo a elaboração de uma nova tentativa de interpretação de um fenômeno tão complexo quanto é o da vida. Ou seja, o autor propõe uma interpretação que dê conta de tratar o organismo vivo segundo a unicidade do espírito com o corpo vivo para tornar possível uma “teoria do Ser”:

Minha tese: a essência da realidade é expressa da maneira mais completa na existência propriamente orgânica do organismo, não no átomo, nem na molécula, nem no cristal, nem nos planetas, os sóis e assim por diante, mas no organismo vivo, que sem dúvida é um corpo, mas não deixa de ocultar nele algo mais que o mero ser mudo da matéria. Deste ponto em diante, torna-se possível, em geral, desenvolver uma teoria do Ser (M, p. 238).

Entre 1944 e 1945 Jonas já desenvolvia as suas principais teses sobre a filosofia da vida, sendo que a proposta de uma nova ontologia já estava em germe, como evidenciado pelas Cartas Formativas (*Lehrbriefe*) endereçadas àquela época a sua esposa Lore Jonas<sup>68</sup>. Nas *Memórias*, Jonas reconhece que nestas cartas, ele se colocaria a refletir o que significa para a ontologia "a questão do seu Ser próprio e do

---

<sup>68</sup> As 'cartas formativas' ou cartas doutrinárias' (*Lehrbriefe*) escritas no campo de batalha entre 1944 e 1945, para sua esposa Lore Jonas, tem um valor de extrema importância na construção da filosofia da vida de Jonas. Os elementos centrais de sua biologia filosófica germinaram nesse período, o que podemos afirmar que essas cartas representam o rascunho da obra que nasceria anos mais tarde como uma série de ensaios sobre o fenômeno da vida, a sua obra *The Phenomenon of Life*. No prólogo das *Memórias*, sua esposa relata como se desenvolveu o período em que essas cartas foram escritas: "Em sua época militar, longe das bibliotecas, meditou, por motivos evidentes - a mutilação e a morte estavam ao seu redor -, sobre a vida, daí surgiu seu interesse pelas Ciências Naturais. Compreendendo seu desejo, lhe enviei ao campo de batalha bibliografia fundamental sobre Ciências Naturais - Charles Darwin, Aldous Huxley, John Haldane e muitos outros, tudo o que se podia conseguir na Palestina (M, p. 10). Esses textos foram fundamentais para o início de sua pesquisa sobre o tema da vida, vindo a repercutir diretamente na primeira versão (não publicada) de *Organism and Freedom* (escrita entre 1946-1957) e as duas versões publicadas, *The Phenomenon of Life*, *Toward a philosophical biology* (1966) e *Organismus und Freiheit* (1973) e traduzido para o português, obra que ficou intitulada por *O Princípio Vida, Fundamentos de uma biologia filosófica*. O próprio Jonas, no capítulo VII das *Memórias*, ao relatar suas experiências em campo de batalha, faz referência às cartas enviadas para a esposa: "[...] o contato com Lore foi possível durante muitos meses por cartas. Escrevia duas classes de cartas, que identificava de maneira diferenciada: cartas de amor e cartas formativas. Nas últimas comecei, durante a frente de batalha, minha filosofia. Longe dos livros, sem meio algum para um trabalho de investigação intelectual, me confrontei com aquilo que a filosofia deveria ocupar-se na realidade, isto é, a questão do 'próprio ser' e do 'ser do mundo que te rodeia'. De maneira que comecei a refletir sobre o que podia significar para a doutrina do ser que existem organismos e que sentido tem a essência da existência orgânica (incluindo a consciência, os sentidos, o espírito) para a vida; tudo isso refletia em cartas" (M, p. 228).

Ser do mundo que o circunda” (M, p. 157), portanto, se pondo a refletir o que significaria para a ontologia a existência dos organismos vivos.

No texto *Matéria, Espírito e Criação*, Jonas apresenta alguns de seus pensamentos sobre o cosmos e a natureza da matéria e do espírito. Uma das principais ideias do autor é a defesa de um universo psicofísico (MEC, p. 20), isto é, uma perspectiva de interpretação da realidade que reconhece uma relação interdependente e inseparável entre matéria e espírito, formando, assim, uma unidade. Segundo Jonas,

elas existem juntas, não apenas uma do lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra e, mais exatamente, absolutamente na ‘matéria’ e – pelos menos no que se refere a um dos aspectos, o interno – de forma inseparável (pois não temos qualquer experiência de um espírito sem corpo) (MEC, p. 20).

Na perspectiva jonasiana, a vida é constituída ao mesmo tempo de matéria e de espírito e tal unidade surge como uma das discussões mais importantes para a filosofia contemporânea, já que a tradição anterior ainda atuara segundo os dualismos que separam corpo e alma, homem e natureza, mundo e divindade etc. Para tanto, Jonas propõe uma ontologia da vida que esteja fundamentada nos dados fornecidos pela biologia, principalmente pelos dados evolutivos da teoria darwiniana. A sua proposta é formular uma pergunta sobre o ser direcionada na forma de uma pergunta pelo ser vivo, ou seja, uma pergunta pelo organismo. Num único e mesmo ato, Jonas amplia a pergunta pelo ser, circunscrevendo o âmbito total do ser vivente, superando, assim, as interpretações antropocêntricas.

### **2.2.1 Poder ou impotência da subjetividade: o “enigma da subjetividade”**

Partindo da evidência teórica de que a proposta ontológica do dualismo falha em dar uma resposta satisfatória e completa ao problema psicofísico do ser, Jonas formula uma filosofia que tem como tema central a interação entre o mental e o físico. Em sua obra intitulada *Poder ou impotência da subjetividade* Jonas se contrapõe duramente não só ao dualismo como também aos monismos pós dualistas, o

materialismo e o idealismo<sup>69</sup>. Neste texto o autor analisa uma questão primordial para a fundamentação ontológica da ética, a saber, a existência da interação psicofísica e, por conseguinte, o poder ou a impotência do espírito frente à matéria. Uma vez que o “destino moderno afastou o mundo subjetivo do mundo objetivo” (LOPES, 2010, p. 48) sua aproximação depende, para Jonas, não somente de uma revisão, mas de uma reinterpretação da ideia de natureza. Este problema fundamental passa pela análise da sua biologia filosófica, precisamente sob o aspecto daquilo que ele chama de “enigma da subjetividade” (Cf. MEC, p. 19-22). Não temos como intuito no presente trabalho esgotar a interpretação de *Poder ou impotência da subjetividade*, ao contrário, as considerações a seguir objetivam apresentar os principais aspectos que têm como papel importante na proposta de um monismo integral.

A discussão principal do problema psicofísico está na pergunta se existe ou não uma interação entre o físico e psíquico. O dualismo moderno responde firmemente que não, que são duas substâncias autossuficientes e independentes. Apresentamos como a filosofia de Descartes iniciou um processo de desvitalização da natureza: o dualismo cartesiano interpretou a natureza a partir da *res extensa*, restringindo-a a uma nova realidade, uma realidade totalmente inanimada, o que fez do espírito um conceito voltado à pura subjetividade. Dessa forma, o mutismo causal do percebido é afirmado inevitavelmente. Não só é possível negar uma causalidade final, como também negar uma causalidade eficiente: o próprio conceito de causa que desaparece do mundo externo para ser restringido ao mundo interno do espírito. No entanto, pelo fato do dualismo ter separado as duas substâncias ontológicas, *res extensa* e *res cogitans*, na interpretação da natureza, ele carregou dentro de si algumas contradições. Abrindo, dessa forma, caminho para a revolução darwiniana que eliminou definitivamente da natureza a *res cogitans*, ou seja, o aspecto interno e subjetivo, fazendo-a cair inteiramente no domínio cego da *res extensa*. Com o darwinismo o resultado foi esse: apagou o último vestígio da linha divisória em que se baseava todo o argumento da oposição entre homem e natureza. A ciência moderna tem que lidar, portanto, não apenas com uma natureza totalmente desvitalizada como uma função da objetividade científica, mas também com um ser humano despojado de sua subjetividade. E, em última análise, ela deve demonstrar como qualquer

---

<sup>69</sup> Em *O Princípio da Responsabilidade* o autor já traz de forma resumida os resultados dos estudos publicado separadamente do *Poder ou impotência da subjetividade*, cujo título provisório é *O poder causal dos fins subjetivos*. Para Jonas, ali já estão “os resultados sumários dessa pesquisa sobre o poder causal da subjetividade” (Cf. PR, p. 127).

dimensão espiritual-subjetiva cai dentro da explicação mecanicista e determinista da vida.

As interpretações pós-dualistas, como já elucidamos, sustentam este mesmo ponto de vista do dualismo de que não existe nenhuma interação entre o físico e psíquico. O materialismo determinista defende a ideia de que o mundo é o resultado de uma série de procedimentos essencialmente mecânicos, enquanto que o idealismo sustenta a tese de que fora da interioridade não há nada além de mera aparência que engana a nossa sensibilidade. Tanto o materialismo quanto o idealismo tentaram resolver o problema do psicofísico a partir de uma unilateralidade, mas somente o materialismo conseguiu impor-se fortemente condenando o aspecto interior a ser impotente em comparação a matéria.

Nesse sentido, a resolução do problema psicofísico é, para a proposta de Jonas, *conditio sine qua non* da fundamentação da ontologia e, conseqüentemente da ética (Cf. COMÍM, 2005, p. 52-52). Ou seja, para Jonas é necessário combater tais perspectivas, pois a recusa das leis determinista por um lado e da consciência pura de outro para explicar a vida a partir de uma realidade fenomênica aparece como um princípio moral. Pois, sob um olhar materialista, na qual as leis deterministas da mecânica explicariam toda a cosmologia, o mundo, a natureza e a vida “não caberia reconhecer um valor ou bem intrínseco que nos impele a sua preservação, nem tampouco haveria lugar para a liberdade” (COMÍM, 2005, p. 54). Ora, nestas circunstâncias, para Jonas, seríamos apenas “joguetes da causalidade universal” (PIS, p. 80). Não haveria possibilidade de pensar a liberdade no âmbito da natureza e da vida, deixando-as presas ao movimento determinístico das leis da mecânica e da física. Dessa forma, Barbaras afirma que o homem nessas condições

torna-se uma máquina muito sofisticada, já que as leis de sua vida se reduzem às leis mecânicas que regem as relações entre os acontecimento cerebrais: idealmente, seria possível controlar completamente a vida de um homem ao agir sobre as partes do cérebro que correspondem àquilo que quero que ele faça, do mesmo modo como controlo o comportamento da máquina ao apertar os botões adequados (BARBARAS, 2003a, p. 68).

Nesse sentido, Jonas tem como objetivo em *Poder ou impotência da subjetividade* analisar o “status da subjetividade na estrutura íntegra da realidade, isto é (um paradoxo só aparente), aquele acerca de sua posição objetiva no ser” (PIS, p.

80). Dessa forma, o autor apresenta neste texto os dois principais argumentos que põem em questionamento a explicação física de causas psíquicas:

(I) que um efeito do psíquico sobre o físico resulta incompatível com a integridade imanente da determinação física, isto é, que esta última não admite uma interferência de outras esferas: a isto denomino o ‘argumento da incompatibilidade’; e (II) que o psíquico tampouco está em condições de tolerar uma intromissão como esta, porque em si mesmo não é mais que um fenômeno concomitante da determinação, unilateralmente submetido a processos físicos sem força própria: a isto chamo o ‘argumento do epifenômeno’. A primeira razão argumenta partindo da natureza do físico; a segunda da natureza do psíquico (PIS, p. 82).

Diante disso Jonas deixa claro que o “argumento da incompatibilidade”, assim como o “argumento do epifenômeno” são argumentos duvidosos e insuficientes para explicar a interação psicofísica. Pois, o primeiro não admite a interferência de causas não físicas em sua estrutura de determinação no momento em que suas leis, sobretudo as da conservação, seriam violadas cada vez que uma influência não física fosse incorporada. Ademais, a representação dos fins nos seres vivos seria somente de aparência, uma aparência enganosa da causalidade, uma vez que a intervenção do psíquico em sua conduta seria desnecessária. Inclusive, esse engano da causalidade não poderia ser justificado por uma noção de finalidade qualquer: “é um engano sem finalidade da finalidade” (PIS, p. 84).

A crítica de Jonas está direcionada para a fato de que “o argumento se fundamenta na validade incondicional das leis da constância, isto é, validade sem exceção, o que é indemonstrável” (VASCONCELOS, 2018, p. 144). Trata-se, então, de uma lógica cuja as proposições são incontestáveis, devido ao seu caráter totalizador. Ou seja, elas só são refutáveis mediante a uma única exceção – mas não demonstráveis – e isto significa a necessidade de esgotamento da infinidade de casos particulares, o que as tornam irrefutáveis (Cf. PIS, p. 85).

Os aspectos materialista e determinista da ciência moderna fazem com que exclua do seu método de análise sobre a realidade a experiência interna. Ou seja, não admitem que em um fato simples, como por exemplo, o ato de levantar um braço, possa ter uma causalidade interna. Ora, apesar da evidência imediata desse fato, de que o braço pode levantar a partir de uma vontade, as ciências naturais carecem de um saber sistemático para chegar nessa conclusão. Entretanto, as ciências naturais não possuem uma evidência imediata, mas podem se valer apenas da verificação dos

fenômenos, ou seja, dar validade a um fato somente pela sua evidência externa. E é justamente por isso que o determinismo incondicionado parece deter uma melhor explicação da natureza, pois a validação da sua análise se fundamenta apenas na interpretação dos fenômenos. Contudo, Jonas se opõe firmemente às ideias de exatidão incontestável nas suas demonstrações; da homogeneização necessária do todo e das partes; da descrição precisa e absoluta da realidade no sentido ontológico, a qual acaba por transformar a natureza em algo tão “puro” e exato quanto a matemática. Jonas postula, dessa forma, que a validade das leis da constância tolera graus de precisão, ou seja, um “mais ou menos” ou “aproximadamente” (cf. PIS, 86-88).

Enquanto que o primeiro argumento não admite a interferência de causas não físicas em sua estrutura de determinação, negando desse modo a experiência interna na verificação dos fenômenos, o segundo argumento consiste da primazia da matéria frente ao psíquico, ou seja, dos processos físicos presentes no cérebro frente à consciência. Este argumento fundamenta a tese do epifenômeno. O conceito de epifenômeno expressa, de acordo com Jonas, que “o subjetivo ou psíquico ou mental é a aparência que acompanha certos processos físicos que tem lugar no cérebro. O fato de acompanhar é unilateral, não recíproco” (PIS, p. 99). O aspecto psíquico, portanto, não tem uma realidade própria, mas uma realidade derivada e secundária e, conseqüentemente, por si só, não pode reivindicar qualquer causalidade. Nesse sentido, a experiência mental nada mais é que uma expressão do que acontece de tempos em tempos no substrato físico. Os processos físicos, por outro lado, funcionam seguindo apenas suas leis e não precisam de nenhum elemento causal externo: a partir dessa ciência deduz que a única descrição possível da realidade é a materialista-determinística. Isto significa que no epifenomenalismo a consciência é como um efeito causado pelos acontecimentos cerebrais sem exercer qualquer influência sobre eles. Pois, o psíquico carece de toda força causal e, nesse sentido, o físico não poderia sofrer qualquer interferência do psíquico, ou seja, “os processos cerebrais produzem um efeito suplementar que é a consciência: ela é um epifenômeno” (BARBARAS, 2003a, p. 68).

É este, portanto, o cabedal teórico sob o qual o epifenômeno está fundamentado. Defende justamente a primazia da matéria frente ao espírito, o que significa que existe matéria sem espírito, mas não espírito sem matéria – “sabemos que a alma nunca atua sem o corpo: desmaio caso tome clorofórmio e, caso eu me

drogue, o conteúdo de minha consciência vai se alterar e fugir do meu controle” (BARBARAS, 2003a, p. 67-68). Ou seja, qualquer possibilidade de subjetividade só pode aparecer em relação com a matéria organizada. O argumento se sustenta na evidência de “que a matéria tem um ser autônomo e originário e que o espírito o tem condicionado e derivado” (PIS, p. 90). Todos os fenômenos internos, subjetivos, são, portanto, causados fisicamente porque a matéria é o fundamento e a condição da existência do psíquico. Dessa forma, para explicar o exemplo do ato de levantar o braço, a explicação do epifenomenalismo seria, de acordo com Jonas, do seguinte modo: “no caso de levantar o braço, só é correta a explicação (ou descrição) objetiva, neuromuscular, sendo a subjetiva – segundo a ‘vontade’ e a ‘intenção’ – uma transcrição simbólica e inadequada” (PIS, p. 91).

Além disso, o simbólico também é direcionado para explicar os chamados fins do fenômeno subjetivo. Ou seja, o epifenomenalismo defende a tese de que os fins da subjetividade não exercem qualquer influência sobre os acontecimentos, pois a linguagem dos fins é nada mais do que uma descrição simbólica acerca daquilo que acontece fisicamente. O resultado dessa tese é que a ideia de finalidade seria uma ilusão, não tendo relevância para explicar o que acontece fisicamente, uma vez que “só a descrição física explica o que sucede fisicamente” (PIS, p. 93). Nesse sentido, a liberdade seria um produto da irracionalidade, pois seria uma ilusão que decorre da falta de conhecimento das causas das nossas ações (cf. BARBARAS, 2003a, p. 69). Estes argumentos dão a possibilidade de não apenas cogitar, mas sobretudo de sustentar a hipótese “sobre a impotência do espírito” (PIS, p. 95) do epifenomenalismo.

A crítica de Jonas está justamente direcionada para esta hipótese do epifenomenalismo: a impotência do espírito. Ela é primeiramente imanente, pois volta-se para o conteúdo da tese do epifenômeno em que a subjetividade é, segundo a sua essência, ilusória e, de acordo com a sua faculdade, impotente. Esta crítica de Jonas ilustra o seu posicionamento contra à hipótese de que a prioridade empírica da matéria justifica “a mera aparência de qualquer coisa resultante dela ou que ocorra por sua causa” (PIS, p. 97). Ou seja, o olhar de Jonas diante da estrutura materialista das ciências naturais faz emergir a necessidade de reavaliá-la. Nesse sentido, é necessário, para o filósofo, que a matéria não signifique apenas um conceito artificial e vazio nas mãos das ciências naturais, ou seja, matéria como *res extensa*, matéria em contraposição ao espírito, destituída de valores e fins. Ora, é por este motivo,

diante da incompletude e do reducionismo das ciências naturais, que Jonas intensifica a crítica ao conceito epifenômeno ao apresentar quatro enigmas que o epifenomenalismo deixou por resolver. O primeiro enigma é o ontológico. Se refere àquele que afirma a *creatio ex nihilo* do espírito, causalmente o físico não emprega nada para criá-lo: “*A criação da alma desde o nada é o primeiro enigma ontológico com o qual a teoria do epifenômeno tem que resignar-se, e por causa da física, onde por outro lado não pode existir algo que proceda do nada*” (grifo do autor) (PIS, p. 100).

O segundo enigma ontológico tem a ver com o caráter inoperante do espírito frente a matéria: “o que tem surgido deste modo do nada não pode seguir sendo senão também um nada” (PIS, p. 100). Ou seja, a tese do epifenômeno defende “a impotência do espírito” a fim de proteger não somente a impenetrabilidade da autonomia física, mas também a dependência do espírito frente à matéria. Esta tese defende, portanto, que o espírito é um produto, um resultado da matéria. De modo que somente aquilo que foi gerado de um nada causal pode continuar sem efeito. Entretanto, ela não deixa de ser algo, ou seja, sua existência não é um nada: “o fenômeno psíquico que, apesar de ser considerado como um efeito físico não efetivo existe e mesmo adiciona algo a composição da realidade” (LOPES, 2010, p. 57). Nesse sentido, não há argumentos suficientes que sustentam de forma incontestável de que o espírito permaneça inoperante, pois a consciência que acompanha os processos cerebrais, por menor que seja, é alguma coisa (Cf. BARBARAS, 2003a, p. 70). Ao aprofundar esse enigma ao qual o epifenomenalismo parece estar preso, a inoperância da consciência, Jonas apresenta outro exemplo. Na perspectiva da tese do epifenômeno, “aquele que tem consciência não comporta de algum modo porque tem consciência, mas é porque se comporta de algum modo como descrito pela condição física que tem consciência” (VASCONCELOS, 2018, p. 146). Desse modo, a consciência continua a não significar nada, ou seja, ela continua no mesmo estado de antes, inoperante e sem consequências. Diante disso, Jonas afirma que

*a ausência de consequências do que foi provocado fisicamente é o segundo enigma ontológico, com o qual a teoria do epifenômeno da consciência tem que resignar-se e, por causa da física, onde por outro lado nada pode existir sem consequências* (grifo do autor) (PIS, p. 101).

O terceiro enigma é um enigma metafísico. O qual sustenta que a impotência do psíquico não apresenta apenas a ingerência que força a determinação do corpo em ação, mas nele está incluído também o argumento de que forma a autodeterminação do pensar. Isto significa que o poder e a impotência da subjetividade devem valer em dois sentidos, ou em direção ao mundo e ao pensar, ou em nenhum dos dois. Ou seja, a admissão do poder interno do pensar no próprio pensar resultaria em uma consciência separada do mundo. Ora, a hipótese do epifenomenalismo é a de que o mundo só existiria em uma realidade concreta e externa, enquanto que a dinâmica interna, a subjetividade, não passaria de uma “ilusão em si”. Nesse sentido, a consciência não seria outra coisa senão uma mera ilusão, ou seja, “todo pensar é em si mesmo um engano” (PIS, p. 104). A intencionalidade não tem, dessa forma, em si mesma nenhuma intenção ou finalidade, sua manifestação é uma representação enganosa. É por tão razão que, para Jonas, *“a existência de uma ‘ilusão em si’ destas características é o enigma absolutamente metafísico com o qual a tese do epifenômeno, por causa da física, tem que se resignar” (grifo do autor)* (PIS, p. 105).

O último enigma que Jonas apresenta é o lógico. Este consiste no argumento de que não somente os conteúdos psíquicos, mas também a consciência mesma está fundamentada em aparência. Ou seja, a subjetividade que surge como dimensão que representa os diversos fenômenos que aparecem é “um aspecto desse mesmo supor que representa os objetos intencionais e, portanto, tem o mesmo caráter suposto que aqueles. [...] Por um lado o eu seria uma ilusão dos fenômenos psíquicos e estes seriam, por outro lado, sua ilusão, ou seja, a ilusão de uma ilusão” (PIS, p. 106). Nesse sentido, do ponto de vista lógico este argumento nos leva a um outro problema, pois o conjunto argumentativo se desmancha uma vez que é, em última instância, “um enigma lógico insolúvel” (PIS, p. 107).

Em sua crítica Jonas aponta nada menos do que a insuficiência do conceito de epifenômeno. Pois ao conceber o pensar como algo impossível, o epifenomenalismo acaba anulando, dessa forma, a própria possibilidade de postular tal coisa. Ou seja, a própria teoria termina por negar a si mesma. Afinal, toda teoria ou conceito é uma consequência do poder do pensamento. Para apresentar a insuficiência das teorias do epifenomenalismo, Jonas elabora duas perguntas: [a] o que significa um ser que gera um aspecto ilusório e inútil como a subjetividade? E; [b] o que significa um modo de agir que pretende se aproximar desse aspecto conhecendo o ser? A resposta de

Jonas é contundente. Para o filósofo, a primeira questão dá o veredito de que aquele que acusa à natureza em si mesma de impostora já estaria impossibilitada de falar de leis da natureza. Isto é, para Jonas, o “que transforma o supostamente isento de valores em uma farsa maliciosa, aniquila sua pretensão e já não pode falar de leis da Natureza, por não falar de sua capacidade de ser conhecida” (PIS, p. 114); a segunda acarreta no processo de conhecimento do ser: “que o conhecer mesmo, isto é, a operação do pensar, com cuja liberdade toda possível teoria permanece ou cai, seja declarada impossível e, portanto, a teoria em questão se aniquila a si mesma” (PIS, p. 114).

É por tão razão que objetivo de Jonas em *Poder ou Impotência da Subjetividade* é de postular a possibilidade da interação psicofísica e sua compatibilidade com a causalidade confirmada cientificamente. É preciso, nesse sentido, ter em vista que o problema psicofísico não é natural, mas artificial. Ou seja, ele é um produto da teoria e não da experiência. Afinal, de acordo com Jonas,

a partir do dado de maneira imediata, nunca ninguém teve motivo para duvidar de que seu pensamento e sua vontade podem condicionar seu comportamento; e também [...] ninguém duvida de que na ação de pensar, quando, por exemplo, reflete acerca do problema psicofísico e escreve em um papel seus pensamentos a respeito, o faz no âmbito livre do pensamento, por cima de seu corpo, e que o pensar mesmo correu antes seu próprio caminho que o do corpo (PIS, p. 116).

A fim de afastar a sombra do problema psicofísico Jonas não parte do unilateralismo do materialismo nem do idealismo. O filósofo recusa, dessa forma, a hipótese de que no organismo atuam somente as forças físico-químicas. Jonas lança a hipótese que consiste em um novo reconhecimento do testemunho original da subjetividade, ou seja, da sua existência própria, que fora contestada e rebaixada pelo materialismo ao status de “epifenômeno”. E tal existência se encontra tão “objetivamente” no mundo como as coisas corpóreas. Ora, sua realidade significa efetividade, ou seja, “causalidade para dentro e para fora, portanto, poder para a autodeterminação do pensar no pensamento e, por meio desse pensamento, para a sua determinação corporal do agir” (PR, p. 127). E, com a determinação corporal que prossegue no mundo, podemos reconhecer o papel objetivo dos fins subjetivos da totalidade dos acontecimentos. Por conseguinte, abre-se espaço para a tal dinâmica na natureza, que a interpretação determinista das ciências naturais tanto negou.

Dessa forma, Jonas recupera o poder da subjetividade interferir do mundo físico, algo extremamente negado pela explicação materialista que domina o âmbito científico e filosófico da compreensão do fenômeno da vida. A interação psicofísica ocorre dentro de um processo recíproco entre ambos os polos. Se a natureza do psíquico é dupla, a saber, é passiva e ativa, ao receber uma afetação que vem da dimensão física, do corpo, ela é processada dentro da dimensão psíquica e, retorna à primeira dimensão novamente. Em outras palavras, a cadeia de processos físicos sempre termina em uma representação mental e vice-versa, a cadeia de processos psíquicos sempre termina em uma ação. A consciência,

em sua relação com o mundo em geral, não é uma rua de sentido único, mas de dupla circulação. Este agir no mundo, que por agora nós temos limitado a discutir, está baseado em *informações* do mundo, isto é, em último termo, na sensibilidade. Não obstante, em qualquer ato de afetação sensitiva, a cadeia física da aferência termina em uma representação mental, isto é, da percepção, e tampouco isto pode ser gratuito desde um ponto de vista causal: certo valor deve haver desaparecido na parte física (“objetiva”) para aparecer na psíquica na forma radicalmente distinta da subjetividade (PIS, p. 123).

Nesse sentido, a vida possui, em graus diferentes, os dois aspectos de modo inseparável. Como afirma Oliveira, “físico e psíquico são, portanto, partes de um mesmo e único ser, indissociáveis apesar de diferenciáveis” (OLIVEIRA, 2015, p. 60), uma vez que, “a diferença não cancela a unidade” (PIS, p. 127). Ou seja, a existência desses dois aspectos diferentes não elimina a característica unitária da vida, pois nenhum dos dois níveis pode dar uma explicação exaustiva e completa dela. A hipótese de Jonas parte de um modelo especulativo, cujo intuito não é delinear uma veracidade absoluta, mas meramente como uma especulação. Ou seja, a intenção de Jonas quanto ao método de demonstração, foi somente para conduzir de modo negativo a questão principal: “a hipótese oposta, a da impotência do elemento subjetivo, revelou-se lógica, ontológica e epistemologicamente absurda; revelou-se também desnecessária ao fim visado, a defesa da integridade das leis da natureza” (PR, p.127).

Nesse modelo, livremente construído, considerou-se não a verdade, mas a possibilidade pura e simples, de modo que ela não contradisse nem os fenômenos nem a si mesma. Dessa forma, o que entrou em questão foi a impossibilidade do elemento subjetivo – isto é, o caráter impensável de uma interação psicofísica – que “era o único motivo do *tour de force* do paralelismo ou do epifenomenalismo” (PR, p.

127). Então a demonstração de sua mera possibilidade em um exemplo hipotético é suficiente para tornar desnecessária essa “fuga desesperada no caminho de uma teoria da impotência e do caráter ilusório da subjetividade, privando-a, assim, de sua única escusa” (PR, p.127). Por meio de um modelo de pensamento hipotético, Jonas nos possibilita a pensar a dimensão psíquica livre das regras da causalidade mecânica, fiscalista e quantificável:

à margem da dimensão física, que devido a determinados extremos organizativos está marcada como um cérebro existe uma parede porosa, além da qual se abre outra dimensão e através da qual tem lugar uma osmose, em ambos sentidos, com prioridade da que procede do físico. O que se filtra até dentro ou até fora procedente do físico é de uma ordem de dimensões tão pequena que não poderiam refletir-se quantitativamente nos casos particulares, e no conjunto resulta tão equilibrado por ambas as partes que não se altera em absoluto a validade das leis da constância. A pequenez, em virtude do princípio desencadeante, não exclui o maior efeito físico. Em cada ocasião o passo através da ‘parede’ significa uma transformação radical na qual toda relação de equivalência, se, inclusive o sentido da coordenação quantitativa como tal, deixa de existir. Os maiores pensamentos de consequências mais importantes podem surgir de um *input* físico minimalista; os mais fúteis, da maior exalação física (PIS, p. 124-125).

Dessa forma, o modelo especulativo de Jonas nos leva à “conclusão de que no intervalo mental entre *input* e *output* acontece um processo totalmente diferente ao físico” (VASCONCELOS, 2018, p. 150). No entanto, esse modelo não conduz a acreditar no equívoco cartesiano de que essas duas realidades, como agem de acordo com leis diferentes, são separadas e independentes. Esse foi precisamente o erro de Descartes: ele entendeu a importância de distinguir as duas ordens diferentes de realidade, mas não conseguiu fundamentá-las completamente como separadas uma da outra. Erro pelo qual Jonas se esquivou, na medida em que para Jonas quando falamos sobre corpo orgânico já estamos falando sobre o espírito também. Não podemos ignorar a evidência da subjetividade que está presente nas formas mais elementares da vida. Ou seja, podemos falar sobre uma significação mental, da experiência subjetiva do ser, sendo que, ela “está ‘determinada’ na medida em que tem em si seu motivo, mas isso significa justamente que está determinada pelo sentido, pela inclinação, o interesse e o valor resumindo, segundo as leis da intencionalidade” (PIS, p. 125), ou seja, aquilo que entendemos por liberdade.

O determinismo radical das ciências naturais, assolado pelo refúgio no monismo materialista, de acordo com Jonas, é “extremamente insatisfatório do ponto

de vista teórico”, porque não possui um método sistemático possível de averiguar esta disposição do espírito em sua interação com o físico, nem mesmo explicá-lo em sua totalidade e complexidade a partir das leis mecânicas e matemáticas. O resultado disso tudo é somente uma: a incapacidade de compreensão da vida, em sua totalidade psicofísica. O erro das teorias epifenomenalistas é o de desconsiderar a evidência do psíquico e afirmar a sua capacidade de determinar e explicar exhaustivamente todos os processos do ser vivo apenas do ponto de vista físico. Mas não podemos esperar que uma das partes explique definitivamente o todo – isso dá origem a uma série de contradições que já observamos acima. Colocar em questão o psíquico como um agente ativo não somente no âmbito humano, mas sobretudo no âmbito da vida em geral, significa levar a análise científica a um novo horizonte hermenêutico da realidade. Sustentando a hipótese de uma interação entre psíquico e físico, Jonas deixa a teoria científica em um estado de indeterminação tal que toda visão mecanicista do ser vivo começa a cair em sua própria inconsistência.

O que está em jogo, para Jonas, na questão da relação entre o físico e o psíquico é o problema da liberdade que se manifesta incondicionalmente no ser vivo por meio de movimentos voluntários e involuntários. A liberdade é um aspecto ontológico da vida, irreduzível às leis da mecânica e, portanto, imprevisível, ao mesmo tempo que a sua experiência seria “a prova e a experiência originária da alma” (BARBARAS, 2003a, p. 66). Nesse sentido, o objetivo de Jonas com sua crítica à tese do epifenômeno e sua elaboração especulativa é abrir o caminho para o poder da liberdade, da subjetividade, o fundamento ontológico da ética, “de modo que a responsabilidade se encontra como mediação ética entre os dois polos ontológicos, o da liberdade e o do valor do ser” (PSD, p. 103). Liberdade que, de acordo com Jonas, designa uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, a saber, o ser orientado por fins.

### **2.2.2 Monismo integral**

Pensando a vida como um problema principalmente do dualismo, o qual levará à radical separação entre o orgânico e o espiritual, e, também pelas vias pós-dualistas,

Jonas parte de uma concepção monista. Ou seja, se o antigo dualismo separou alma e corpo, homem e natureza e, de alguma forma, o mundo e divindade, a nova ontologia pretende reunificar tais oposições num monismo. Para isso, o autor parte de uma hipótese de que o fenômeno da vida se efetiva no fato de que “em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual” (PV, p. 12).

Para o autor, a vida necessita ser pensada de uma nova forma, no caso, de uma forma integral. De tal modo que o significado da afirmação de Jonas, que abre a introdução do *O princípio vida: Fundamentos para uma biologia filosófica*: “uma filosofia da vida tem como objetivo a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (PV, p. 11), assegura certamente uma interpretação completa da vida. Dessa forma, como uma escala que vai do mais primitivo ao mais evoluído em termos espirituais, a vida é a história de um desenvolvimento constante da relação mútua entre matéria e espírito. A partir de então o filósofo começa o seu projeto de uma biologia filosófica na formulação de uma fenomenologia da vida. Eis, portanto, o objetivo de Jonas: analisar o fenômeno da vida de forma integral, ou seja, para além do dualismo e dos monismos de tipo idealista e materialista que vigoraram na tradição pós-dualista do pensamento ocidental. E é justamente neste movimento que Jonas tenta de todas as formas superar então as interpretações que não deram conta de compreender a vida na sua totalidade psicofísica.

É nesse sentido, portanto, que o filósofo alemão propõe uma nova perspectiva sobre a vida, que dê conta de tratá-la, do ponto de vista teórico, de acordo com a integralidade da matéria e espírito que a constitui do ponto de vista existencial. E, para isso, elabora um tipo novo de monismo, um monismo de “terceira via” (POMMIER, 2013a, p. 195) que reconheça a vida como uma unidade psicofísica. A proposta de Jonas é de um monismo filosófico que reconhece a dualidade e que, ao mesmo tempo, recusa o dualismo. Desse modo, Jonas faz apontamentos sobre as características que um monismo deve ter, nesse sentido:

um retorno a este [monismo integral da idade primitiva, isto é, pré-dualista] é impossível: o dualismo não foi uma invenção arbitrária, mas a dualidade manifestada por ele está fundamentada no próprio ser. Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade, mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser (PV, p. 26).

O projeto biologia filosófica do autor, para encontrar uma unidade da vida, tem como objetivo, portanto, “superar esse ‘secreto dualismo’ que caracteriza [...] o pensamento ocidental” (COMÍN, 2005, p. 16)<sup>70</sup>. E ao indagar que a vida é constituída de matéria e de espírito, Jonas recupera a dimensão interior, e, conseqüentemente, o aspecto teleológico da vida na sua proposta de um monismo integral. Na medida em que o dualismo e os movimentos pós-dualistas falham em produzir uma teoria unificada da vida ainda dividida entre um projeto puramente mecânico e um projeto idealista – entre um corpo sem finalidade e uma consciência pura – Jonas reconhece na vida uma unicidade. Pois o autor tem como intuito “encontrar uma teoria que entenda a si mesma, sem tomar emprestadas duas figuras opostas da alma e do corpo” (POMMIER, 2013b, p. 488).

Por tais motivos, Jonas fomenta certamente uma “revolução ontológica”<sup>71</sup> através de sua biologia filosófica, e, como consequência, ilumina o tema da vida ao elaborar uma tentativa de “ultrapassar o dualismo filosófico mediante uma renovada interpretação do sentido do vivente” (TIBALDEO, 2009, p. 56-57). De acordo com Jonas, matéria e espírito são dois elementos que formam duas dimensões de uma mesma realidade, impossível de serem reduzidas a uma ou a outra.

A partir do fenômeno da vida, não se pode compreender matéria e espírito nem como duas substâncias opostas, muito menos como dois atributos redutíveis um ao outro. Matéria e espírito formam duas dimensões originais do mesmo ser real (VIANA, 2014, p. 393).

Jonas afirma que, desde as formas mais simples de vida, “em suas estruturas mais primitivas, o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (PV, p. 11). Nesse sentido, o autor se afasta da concepção de que há “um abismo absoluto entre a essência humana e a animal e inclusive entre ser humano e natureza em geral” (PSD, p. 28). Ademais, sua filosofia busca superar as barreiras antropocêntricas da filosofia e da ciência moderna para que se manifeste “a verdadeira linha divisória entre o animal e

---

<sup>70</sup>A tentativa de superar o dualismo entre corpo e alma, ser humano e natureza, mundo e interioridade, que a filosofia e a ciência moderna instauraram e que já aparece nos movimentos gnósticos, está estritamente ligada à tentativa de enfrentar o niilismo (Cf. VASCONCELOS, 2018, p. 125).

<sup>71</sup>O próprio Jonas chama o seu projeto de uma biologia filosófica de “revolução ontológica” (M, p. 344). Assim, vários autores reconhecem a biologia filosófica de Jonas como uma “revolução ontológica”, tais como Lopes (2017, p. 24), Viana (2014, p. 397), Frogneux (2001, p. 152), Pinto (2018, p. 21), Oliveira (2014, p. 75), Theis (2008, p. 39; 2014, p. 5), Tibaldeo (2009, p. 56-57).

o ser humano” (PV, p. 7). Desse modo, ao propor uma tentativa de superação ontológica não só do dualismo, como também das correntes pós-dualistas, Jonas recoloca, então, o problema da relação entre o humano e o extra-humano a partir de uma “releitura do texto biológico” (PV, p. 7) o qual assume duas características: “por um lado, o autor mostra os limites do dualismo psicofísico” e, por outro lado, “procede a uma redefinição da especificidade do ser humano colocando-o em relação fecunda com o mundo natural vivente” (TIBALDEO, 2015, p. 31).

### **2.2.3 A natureza escolhe ser**

A análise de Jonas que conduzimos até agora nos levou a conjecturar a existência da subjetividade no âmbito da vida contra toda teoria científica reducionista, materialista ou epifenomenalista. Ou seja, a tarefa proposta por Jonas, significa, ao mesmo tempo, contrapor-se ao reducionismo científico e às teorias epifenomenalistas, por tematizarem a vida a partir do aspecto material e quantitativo. Segundo Lopes, “o interesse de Jonas é justamente encarar a concepção reducionista da biologia científica. [...] Não se trata, entretanto, de uma contraposição frontal com o saber científico, mas com sua absolutização” (LOPES, 2014, p. 202). Já apresentamos, sem que esgotássemos o tema, como a subjetividade está enraizada de acordo com as suas gradações ao mundo vivo. Dessa forma, a partir da ideia de uma natureza subjetiva nos organismos vivos, podemos evidenciar que há muito mais divergências, por exemplo, entre um mineral (matéria pura) e microrganismos do que entre este e o ser humano.

A partir do momento em que Jonas sustenta a hipótese de que o aspecto subjetivo pertence tanto às formas mais primitivas de vida quanto ao ser humano, a única diferença que aparece e que podemos observar se manifesta nos seus diferentes graus. Ou seja, a subjetividade se manifesta em diferentes funções, a partir do processo metabólico, passando pelas capacidades da animalidade representadas pelo movimento, percepção e emoção, até chegar no grau mais alto da subjetividade representada pelas capacidades do ser humano, como o uso de ferramentas, criatividade e imaginação. O metabolismo é a manifestação mais elementar da vida.

O ser vivo, de modo geral, é um ente, cujo seu Ser é constituído pelo processo metabólico, ou seja, pelo constante desejo de alterar a sua forma para afirmar o seu próprio Ser. Isto significa que, uma vez que veio a existir, a partir da subjetividade, o Ser se encontra em uma constante relação de “liberdade necessitada” com o mundo externo no qual faz parte.

Quando Jonas pensa o conceito de subjetividade como um aspecto que emergiu na história do Ser, ele quer justamente nos levar à direção interpretativa que nos coloca a pensar a natureza a partir da teleologia. O autor nos mostra com clareza que fundamentar a vida no conceito de subjetividade, nos possibilita sustentar a estrutura teleológica como um aspecto ontológico da vida em geral, para além do antropocentrismo. Ora, é porque a vida se expressa apenas por meio da subjetividade, que ela deve conter em si mesma, um propósito, uma finalidade. A tese que defende o filósofo alemão, portanto, é que mesmos naqueles organismos vivos em que a subjetividade é embaçada e que se dissolve e se perde na sua constituição quase amorfa, ainda se pode falar de finalidade.

Toda ação humana é uma expressão dessa subjetividade, desde os processos metabólicos – que assemelham o ser humano ao demais seres vivos – até às decisões mais nobres ditadas pela razão que o distinguem de qualquer outra forma de vida. Em sua própria vida, o ser humano experimenta a “liberdade necessitada” diante ao mundo, promovida pela ameaça constante do não-ser. E sendo bem consciente dessa ameaça, dirige sua ação para a afirmação e continuação da sua existência, pois reconhece implicitamente, nesse propósito, um valor em si mesmo. É, portanto, na liberdade humana que a superioridade do Ser sobre o não-ser se mostra no mais alto grau. Por outro lado, isso também implica que o homem, sendo livre, pode se opor a essa superioridade de ser para escolher não-ser e é no âmbito da vontade humana que a possibilidade ocorre (ou talvez seja melhor dizer dever) de uma escolha moral<sup>72</sup>.

Entretanto, Jonas admite, que podemos falar do aspecto subjetivo desde os níveis mais elementares da vida orgânica, para além da escolha racional instituída no

---

<sup>72</sup> Para o homem, o “sim” ontológico tem a força de um dever (Cf. PR, p. 152). O “sim” que atua cegamente adquire uma força obrigatória em virtude da liberdade lúcida do homem. Pois, sendo o resultado mais supremo do trabalho finalista da natureza, o homem não é somente o continuador da sua obra, mas, graças ao poder do conhecimento que lhe proporciona, ele pode se converter também em seu destruidor. Em razão disso, para Jonas, “ele precisa incorporar o ‘sim’ à sua vontade e impor, ao seu poder, o ‘não’ ao não ser. Mas, este é um ponto muito crítico da formulação jonasiana de uma teoria moral. Não tivemos, na presente pesquisa, a pretensão de fazer uma reflexão acurada à altura que esse tema merece.

ser humano. Para o filósofo é iluminando o mais evoluído (o ser humano) que se pode clarear o menos evoluído (as formas elementares da vida). Esse princípio de iluminação retrospectiva leva Jonas a considerar que é necessário interpretar a vida primitiva procurando resquícios da subjetividade, da interioridade e, portanto, da vontade orientada para um fim e intencionalidade (Cf. HOTTOIS, 1994, p. 102). Isso não significa que recorra ao antropocentrismo, no qual a concepção de finalidade no âmbito da vida seja representado em termos de nossa consciência teleológica, ou seja, uma consciência associada a um fim racional. Ou seja, há um "agir" na natureza. Mesmo que a eficiência dos fins tenha permanecido vinculada de alguma maneira a "consciência", a subjetividade e ao "arbitrio", Jonas defende que a eficiência dos fins não está vinculada a racionalidade, reflexão e livre escolha, portanto, ao homem. Ora, o grau de subjetividade de que fala Jonas nos níveis mais elementares de organismos vivos não tem a ver particularmente com a consciência humana, mas sim com o sentimento de vontade e desejo<sup>73</sup>. A subjetividade é um sentimento, o desejo da vida de autoafirmação, e não uma escolha consciente de um sujeito. Isto resulta no ponto central para entendermos a subjetividade no âmbito da vida: “a referência a um sujeito individual desaparece progressivamente até não podermos realmente nos referir a um sujeito” (LOPES, 2010, p. 60).

Nesse sentido, Jonas distingue a subjetividade do sujeito individual, pois defende que a primeira pertenceria indistintamente a todas as formas de vida, enquanto que a última está presente apenas nos organismos superiores e complexos que possuem, assim, sua própria individualidade. Ou seja, a intenção de Jonas é mostrar que a superioridade do ser em relação ao não-ser é exercida pelo sentimento, a sua essência é constituída pela vontade de autoafirmação, e não uma escolha consciente do sujeito. A escolha racional, que foi pensada como a única dotada de fins e, portanto, de subjetividade, é na verdade o resultado de uma jornada evolutiva da natureza. Esta jornada, já é direcionada por uma determinada finalidade, ela deseja a si mesma, ou seja, a afirmação do seu próprio ser. Dessa forma, a escolha racional não representa uma novidade teleológica em uma natureza ateleológica, mas apenas uma fase subsequente de uma natureza própria de fins. A natureza é, portanto,

---

<sup>73</sup> Os fins não são obrigatoriamente resultado de escolhas racionais, e ainda menos avaliados de forma comparativa. A ação, como tal, inclusive a do animal, é guiada por fins, antes de toda e qualquer escolha, pois as finalidades mais elementares – e o ter finalidade em si – estão implantadas em nós por causa da nossa natureza de seres necessitados. Portanto, "o valor" da finalidade é um correlato do desejo, determinado de forma múltipla – pela pulsão.

teleológica, possui incontestavelmente a vontade de escolher a si mesma, manifestada por graus ascendentes de liberdade<sup>74</sup>. Trata-se, dessa forma, pensar em uma espécie de subjetividade sem sujeito (não-consciente) marcada por uma forma de impulso – “uma ‘interioridade germinal apetitiva’ disseminada através das miríades de partículas” (HOTTOIS, 1994, p. 102).

Contudo, marcada pela subjetividade, qual seria a principal finalidade da vida? Não podemos responder de forma absoluta essa questão, pois não temos conhecimento exaustivo que nos dê a contemplação absoluta sobre o propósito essencial da vida. Entretanto, podemos sustentar a hipótese de Jonas de que, uma vez que a vida emergiu no âmago na matéria pura e ao se diferenciar-se da mesmice substancial da qual ela é constituída, um dos objetivos da vida certamente é a sua própria continuação. Um querer a si mesma. Isso já nos permitem apoiar o argumento de que, mesmo em um movimento involuntário totalmente inconsciente, como acontece por exemplo no trato digestivo do corpo vivo, por natureza, destina-se a um propósito específico. Portanto, a finalidade primeira da vida está na sua vontade inerente de escolher a si mesma<sup>75</sup>.

Diante da hipótese jonasiana, a pergunta que fica é anterior: como surgiu a subjetividade no mundo da matéria? A origem da subjetividade, de acordo com Jonas, não pode ser entendida como um salto evolutivo como queria a teoria da *emergent evolution* de Lloyd Morgan. A teoria monista da emergência defende a tese de que a alma e o espírito, ou seja, a consciência provê da própria natureza, quando surge independente das condições materiais adequadas. As novas estruturas de causalidade mais abrangentes – por exemplo, atômicas, moleculares, cristalinas e orgânicas – sobrepõem-se por saltos às camadas anteriores, nas quais elas não se encontravam pré-formadas, no momento em que atingem determinados patamares de organização. Dessa forma, a verdadeira novidade qualitativa de tais “emergências” é enfatizada por sua “não-transcendência, isto é, por sua origem estritamente imanente” (PR, p. 132). No que se refere à consciência, é uma tentativa, segundo Jonas, de reter as vantagens do dualismo – isto é, o reconhecimento da

---

<sup>74</sup> Para o autor, o fenômeno da vida se manifesta por meio de graus ascendentes de capacidades funcionais, correspondendo a uma ordem crescente de liberdade. O primeiro nível de liberdade está no processo metabólico, na complexidade estrutural, passando pela percepção e sensibilidade dos sentidos, pelo desejo, apetite, satisfação e medo, pela mobilidade até chegar na inteligência e imaginação. Apresentaremos com mais detalhes os graus ascendentes de liberdade no terceiro capítulo, no subtítulo [3.2].

<sup>75</sup> Só podemos falar de um “fim em si mesmo” no âmbito da vida.

essência própria não-redutível da nova camada. Isto significa que, a consciência surge em um momento oportuno, quando a natureza chega em um certo nível de evolução. É justamente aqui que emerge o nosso problema: a sugestão emergencialista significa que o surgimento da subjetividade é um tal “salto evolutivo” (PR, p. 132) e que a concepção dos níveis anteriores, subjacentes à subjetividade, não precisam, dessa maneira, ser contaminados pela negação de um fim que pertenceria apenas ao nível da consciência humana. Essa negação da noção de teleologia nos níveis mais elementares da vida, resultaria no argumento de que “o agir consciente seria então orientado para um fim [...] ao passo que a função orgânica inconsciente não o seria” (PR, p. 132). A teoria pode parecer sedutora até um certo ponto. Mas, se o dualismo foi deficiente em termos ontológicos, esta o é em termos lógicos. Não é só pelo o fato de que no *emergent evolution* o caráter gradual evolutivo aparece como imagem do salto, mas também pelo fato de que essa teoria só consegue manter sua coerência à custa do desaparecimento do problema causal. Se o novo princípio deve ter poder, ele pode se acomodar aos seus fundamentos originais desde que dele não nasça algo que seja inteiramente indiferente a esses fundamentos, dessa forma, contrariando a sua própria lei ou sendo capaz de violentá-la. Para Jonas, se fosse esse o caso, “então se deveria introduzir um conceito de Ser, e com ele igualmente um conceito de ‘matéria’ e da natureza como um todo” (PR, p. 132). Um conceito totalmente dialético, o que jamais foi considerado pelos teóricos do emergencialismo. Podemos admitir essa perspectiva jonasiana se caso consideramos entender a consciência como uma nova *qualidade* que se acrescenta à anterior, ao seu fundamento. A consciência é uma nova *causalidade*, que atua de forma retroativa no acontecimento anterior, cujo poder é a sua capacidade de modificá-lo. Portanto, de acordo com Jonas,

o novo nível tem o poder de causar violência ao substrato do qual ele surgiu, ou em todo caso de contribuir para a sua determinação. Mas isso não se coaduna com a ideia da emergência, segundo a qual o que é novo vai exatamente ao encontro do que é anterior sem modificá-lo (PR, p. 132).

Dessa forma, no emergencialismo ficaria excluída a possibilidade do poder de causalidade da consciência, pois o caráter final da consciência, indiferente à infraestrutura, deveria ele mesmo limitar-se à consciência, e não teria a capacidade de refletir-se na infraestrutura (Cf. PR, p. 133). Quando a teoria da emergência

defende seriamente a alteridade essencial desse nível superior, da infraestrutura, ela tem de se combinar com alguma forma de paralelismo psicofísico ou de epifenomenalismo. Ou seja, de modo geral, com a tese da impotência da consciência como uma qualidade pura. Entretanto, este argumento é insustentável, pois aquilo que o emergencialismo viu como um salto evolutivo é, na verdade, para Jonas, uma continuação: “o fruto encontra-se pré-formado na raiz; o ‘fim’ que vai se tornando visível no sentir, no querer, no pensar já se encontrava presente de modo invisível no crescimento que conduzia àquela direção” (PR, p. 133). Essa força propulsora do novo deve ser atribuída a potencialidade positiva recém-surgido e que, por conseguinte, não é assim tão novo, pois esse “novo” deve ser entendido como uma *atualização* do “antigo”, como *telos*, ou seja, como a finalização de um movimento orientado para aquele ponto. Em suma, de acordo com o autor,

uma doutrina da emergência só pode ser sustentada, em termos lógicos, em associação com uma ontologia, *grosso modo*, ‘aristotélica’. Mas é exatamente isso o que a teoria queria evitar: proteger a infraestrutura contra o perigo de ser interpretada a partir da superestrutura; as categorias explicativas desta última não deveriam ser transpostas para a primeira; a causalidade, que aí se manifesta de uma nova forma, não deveria ser concebida como algo que já estivesse prefigurado e previsto. Numa palavra, a teleologia deveria ser evitada. Mas isso conduz, como mostramos, ao beco sem saída do salto absoluto e da impotência do espírito (PR, p. 133).

Para evitarmos, que o princípio teórico da novidade emergente seja inteiramente arbitrário e, com isso irracional, é preciso iluminá-lo com o princípio da *continuidade*. Ou seja, a partir do princípio de *continuidade substantiva* e não a meramente formal, de modo que para Jonas, *deveríamos aceitar que o mais elevado e mais rico nos ensine a respeito de tudo o que é inferior*” ((grifo do autor) PR, p. 134). A teleologia não é, portanto, estranha aos diferentes organismos vivos, pois não seria possível afirmar que a subjetividade, que claramente expressa fins, tenha sido causada por algo que não seja orientado por fins. Ou seja, Jonas defende um argumento cosmogônico, o qual afirma que desde a matéria em formação na explosão primordial já deveria estar presente nela a possibilidade da subjetividade. Nas palavras de Jonas:

uma vez que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o

argumento torna-se cosmogônico) também não o podem em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar (MEC, p. 40).

Nesse sentido, se a natureza cultiva finalidades ou objetivos, como estamos supondo, ela também atribui valores, pois independentemente da forma como ela estabelece suas finalidades e as persegue, alcança-las constitui um bem e fracassar constitui um mal (Cf. PR, p. 149). A intenção de Jonas é fundamentar no Ser o “bem” e o “valor”, para superar a pretensão distância que existe entre Ser e o dever. Pois, de acordo com a própria definição de bem e valor, quando algo existe por si mesmo e não pelo desejo, necessidade ou escolha de outro, contem em si mesmo a exigência de sua realização. Em razão disso, torna-se um dever, desde que haja uma vontade que assuma essa exigência e trate de realiza-la. Dessa forma, um imperativo axiológico pode manifestar não apenas uma vontade metafísica – de um Deus por exemplo – mas também de uma demanda imanente daquilo que é bom por si mesmo, e que conseqüentemente, deve ser realizado. Nesse sentido, como o “ser em si” do “bem” ou do “valor” significa pertencer ao reino do Ser, a axiologia se torna uma parte da ontologia (Cf. PR, p. 149).

Entretanto, terá sentido em afirmar que algo deve ser, se ele próprio promove a sua realização por meio da pulsão ou da vontade? Esta é uma pergunta central para entendermos aquilo que Jonas chama de “imputabilidade do valor” (PR, p. 149). Para o autor, faz sentido em afirmar tal preposição, uma vez que tal realização seria um “bem em si”. O fato da natureza ter objetivos implica que eles são bons e representam um valor em si<sup>76</sup>. Dessa forma, na medida em que o valor é representado pela própria habilidade da natureza em ter objetivos, “podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidades, pois se sabe intuitivamente que ela é

---

<sup>76</sup> Para uma afirmação real, obrigatória, é necessário que o conceito de bem seja idêntico ao conceito de valor. Ou seja, é necessário afirmar uma real diferença entre o *status* objetivo e o *status* subjetivo de valor, isto é, entre valor em si e valorização feita por alguém. Para Jonas, é “a elucidação da relação entre bem e Ser (entre *bonum* e *esse*) que nos permite esperar que uma doutrina de valor seja capaz de fundamentar uma obrigatoriedade de valores, precisamente ao situar o bem no Ser” (PR, p.146). Só a partir daí se poderia demonstrar que a natureza, ao acrescentar valores, tem também autoridade para sancioná-los e exigir o seu reconhecimento, de nossa parte e de toda a vontade consciente que exista dentro de si. Em suma, queremos mostrar que natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, e que, portanto, ela seria tudo, menos algo livre de valores (Cf. FONCESA, 2019, p. 102). Isto significa que, de acordo com Lilian Fonseca, em seu artigo sobre a *Finalidade* presente no livro *Vocabulário Hans Jonas*, “o fim foi ampliado para além da consciência, humana ou animal, em direção ao mundo físico como um princípio que lhe é devido desde a origem. Jonas acrescenta que, por ser capaz de comportar fins e de ter objetivos, a natureza viva também é portadora de valores” (FONSECA, 2019, p. 102).

infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser” (PR, p. 150). Nesse sentido, a superioridade de ter finalidade é intuitivamente certa em relação à sua ausência<sup>77</sup>.

A busca de finalidades no âmbito da vida deveria ser encarada como uma autoafirmação fundamental do Ser, o qual coloca em termos absolutos como sendo melhor que o não-ser. Ou seja, sendo um fim em si mesmo, a autoafirmação do Ser aparece como uma proposta melhor que a do não-ser. Logo, em favor de si o Ser declara-se contra esse nada que lhe assombra. Contra esse veredito não há argumentos possíveis, pois mesmo dentro de uma possibilidade de negação do Ser nela já está incluso um interesse e uma finalidade. Um ser indiferente seria, então, uma forma incompleta do nada, estaria acometido pela falta de sentidos e sensações, ou seja, de subjetividade – algo que na verdade seria inconcebível. É nesse sentido que, para Jonas, “o simples fato de que o Ser não seja indiferente a si mesmo torna a diferença de si, em relação ao não-Ser, o valor fundamental de todos os valores; o primeiro ‘sim’, a princípio” (PR, p. 151). Isto significa que na medida em que o Ser apresente finalidades, ele está em extrema relação com algo, pelo menos intrinsecamente envolvido consigo próprio<sup>78</sup>.

Dessa forma, a capacidade de ter finalidades se manifesta mesmo em um degrau infinitesimal “como preocupação do organismo em relação a seu próprio ser sempre ameaçado porque é distinto (e por isso relativamente independente, livre, autônomo) do meio, do qual, ao mesmo tempo, ele continua a depender” (HOTTOIS, 1994, p. 98). Assim, quanto mais diversificada for a finalidade, maior a diferença entre o Ser e o não-Ser, e, quanto mais intensa, mais enfática é a sua afirmação e a sua justificativa. E é justamente nesse movimento de autoafirmação, ou seja, preocupado pela a continuidade da sua existência, que “o Ser mostra na finalidade a sua razão de ser” (PR, p. 151), pois a conservação constitui um bem diante da alternativa da extinção ou do empobrecimento. Desse modo, para Jonas, o interesse se manifesta na intensidade dos fins próprios dos seres vivos, nos quais a finalidade da natureza se torna cada vez mais subjetiva. Ou seja, eles se transformam nos executores de suas próprias finalidades (Cf. PR, p. 152). Nesse sentido, os seres vivos são todos

---

<sup>77</sup> Ao atribuir a essa proposição o caráter de um axioma (um ato, em princípio, puramente teórico), Jonas nos alerta para que talvez tenhamos agido pela última vez de forma metafísica, pois somos incapazes de comprová-la tanto quanto a autoescolha do Ser, na qual ela se baseia.

<sup>78</sup> É em razão disso que, de acordo com Pinsart, a abordagem propriamente filosófica da liberdade na filosofia de Jonas, tem como objetivo de “reunir a diversidade do vivente em torno do princípio e do conceito de liberdade, e de estabelecer a finalidade da evolução do vivente e o valor inerente de cada forma de existência” (PINSART, 2019, p. 133).

seres sensíveis e movido por um impulso, não só pela finalidade da natureza, mas por uma finalidade em si mesmos, isto é, movidos pelos seus próprios fins<sup>79</sup>. É exatamente aqui que, na oposição entre Ser e o não-Ser, a afirmação do Ser se torna enfática:

A vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si a possibilidade de não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça; O modo do seu ser é a manutenção do seu fazer. O 'sim' do esforço é fortalecido pelo 'não' ao não-Ser. Por meio da negação do não-Ser, o Ser se torna um interesse positivo, ou seja, uma escolha permanente de si mesmo. A vida como tal, no perigo desse não-Ser que é parte da sua essência, expressa essa escolha. Assim, não passa de um paradoxo aparente que seja a morte, ou seja, a possibilidade de morrer, ou ainda o fato de se poder morrer a qualquer momento e a possibilidade de se adiar continuamente essa morte no ato de conservação de si, o que estampa a marca da autoafirmação do Ser (PR, p. 152).

Ou seja, é pela possibilidade de morrer que reconhecemos na vida a vontade de afirmar o seu ser em relação ao não-ser. A vida é marcada pela finitude e, conseqüentemente, pela vulnerabilidade frente aos limites do mundo. Isso significa, de acordo com Jonas, que a teleologia é um modo de afirmação do ser contra o não-ser: “afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo” (PV, p. 14). A vida diz sim a si mesma e, o processo constante do metabolismo é precisamente esta reclamação, o qual está sempre reafirmando o valor do Ser contra o seu não-ser que lhe assola<sup>80</sup>. Dessa forma, a natureza expressa seu sim ao Ser pela multiplicidade de suas formas: cada um deles tem seus propósitos que, de acordo com as gradações, manifestam esse sim à vida.

A teleologia, portanto, é a dinâmica inerente à vida compartilhada por todos os seres orgânicos<sup>81</sup>. Ela é desse modo, interna, isto é, a finalidade é um aspecto imanente do organismo, enquanto vive ele não pode deixar de “velar pelo próprio

<sup>79</sup> Na medida que o ser vivo seja o seu próprio fim não estamos defendendo que ela possa estabelecer finalidades. O Ser possui finalidade, dada a sua natureza, mas isto não significa que são escolhidas por ele. Pois, para Jonas, “as finalidades vitais são egoístas do ponto de vista do sujeito” (PR, p. 152). Somente a liberdade humana permite estabelecer e escolher finalidades, com isso incluindo voluntariamente outras finalidades entre aquelas que lhe são imediatamente próprias.

<sup>80</sup> A autoafirmação da vida é um ponto importante para a reflexão ontológica de Jonas, pois é nessa atividade de afirmação de si mesma, presente no interior do organismo vivo, pelo qual adquire maior destaque por realizar o metabolismo, que podemos constatar o aspecto autointeressada da vida. É em razão disso, que a vida tem, na biologia filosófica de Jonas, um objetivo de realizar o seu próprio fim: a autoconservação (Cf. FONSECA, 2019, p. 100).

<sup>81</sup> Diante disso, veremos no subtítulo 2.3.1 a **reabilitação da teleologia** da biologia filosófica de Jonas.

cuidado ativo de seu Ser” (URZÚA, 2015, p. 225). Os organismos são entes cujo Ser implica fazer o que faz, uma escolha imanente pelo seu próprio Ser. Isto significa que, a vida não deixa de empregar, em nenhum momento da sua existência, os próprios meios com os quais está dotada – desde a vontade, desejo e sensibilidade, passando pelo sentimento, pela percepção e pelo movimento, até a consciência reflexiva – para chegar a ser o que é.

#### 2.2.4 A vulnerabilidade da vida

Em *O Princípio Vida* e em outros ensaios que anteciparam a publicação de *O Princípio Responsabilidade*, Jonas já havia iniciado as reflexões em um âmbito extremamente prático, ultrapassando os limites teóricos. Descreveu de forma incisiva o caminho pelo qual a estrutura teórica do pensamento moderno teve que percorrer para permitir a tomada de poder manifestada pela técnica moderna. E, neste mesmo movimento, Jonas demonstrou que o advento da técnica moderna emergiu como uma constante ameaça e como um perigo não apenas para o ser humano, mas ao fenômeno da vida como um todo. A experiência de Jonas no campo de batalha na Segunda Guerra Mundial, como soldado da brigada britânica, entre destroços, calamidades e mortes, foi para o filósofo, sem nenhuma dúvida, de grande impacto. Para o autor, o uso da técnica moderna não só mata a vida em sua individualidade, mas conduz ao risco da extinção da própria vida em sua totalidade. Diante das atrocidades que uma grande guerra pode proporcionar, o autor inicia os seus estudos a respeito da vida a partir, portanto, de sua fragilidade e vulnerabilidade.

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 (MORETTO, 2019, p. 150).

É neste contexto que Jonas compreende a vida como um fenômeno a ser analisado, uma vez que ela não foi compreendida correta e integralmente de acordo

com a sua complexidade pela ciência moderna. Essa incompreensão resultaria em uma emergência ética, uma vez que a vida teve - e ainda tem - a sua existência vulnerável e autenticidade ameaçadas pelos perigos da técnica. Não é por menos que já no início de seu famoso livro, *O Princípio Responsabilidade*, Jonas enuncia a tese principal de sua obra:

O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos. A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou aquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física (PR, p. 17).

A ameaça da técnica é, nesse sentido, um perigo eminentemente real, que pode colocar em xeque não somente a imagem de ser humano, mas também a ideia de vida em sua universalidade. Jonas destaca a dinâmica do poder da técnica moderna, a partir das seguintes circunstâncias:

Com a tomada do poder por parte da tecnologia (uma revolução incontrolável, que não foi planejada por ninguém e é inteiramente anônima), a dinâmica ganhou novos aspectos que não estavam incluídos em nenhuma das suas representações feitas antes e que nenhuma teoria [...] poderia haver previsto - uma direção que, em vez de conduzir a sua plena realização, poderia conduzir à catástrofe universal, em um ritmo cuja aceleração exponencial, assustadora, ameaça fugir a qualquer controle (PR, p. 214-215).

Essa passagem destaca bem o aspecto específico e distintivo do pensamento de Jonas sobre as ameaças da técnica moderna. Enquanto os seus contemporâneos, como Karl Jaspers e Gunther Anders<sup>82</sup>, entre outros, dirigem as suas análises por meio dos eventos “excepcionais” em relação ao uso da tecnologia, como um hipotético holocausto genocida, Jonas por sua vez, acredita que as verdadeiras ameaças no contexto pós-segunda guerra são os resultados problemáticos e irreversíveis que acompanham o emprego profético e ambivalente da tecnologia em grande escala. Dessa forma, podemos salientar aqui de forma resumida os principais aspectos do uso da técnica moderna e suas condições mais nocivas para a existência dos seres vivos da seguinte forma: primeiro, o uso massivo da tecnologia gera uma dinâmica

---

<sup>82</sup> Ver K. Jaspers, *The Future of Mankind*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1961; e G. Anders, *The Outdatedness of Human Beings*, C.H. Beck, Munich, 1956.

acumulativa e irreversível não apenas para o ser humano e os demais seres vivos, mas também para o próprio meio ambiente (Cf. PR, p. 78); segundo, por causa da tecnologia moderna, o ser humano se tornou um objeto da própria tecnologia (Cf. PR, p.57)<sup>83</sup>; terceiro, a tecnologia se tornou, na modernidade, uma ferramenta indispensável para a humanidade, o que resultou em um paradoxo, pois se por um lado o seu uso é inevitável, enquanto, por outro, gera questões éticas cruciais (PR, p. 229). Pois, apesar da técnica já ter sido utilizada como ferramenta pelos antigos, a qual já havia proporcionado à humanidade o poder de exercer sobre a natureza, era um poder cujo efeito não penetrava no âmago da natureza. Ou seja, as interferências exercidas na natureza pelos antigos, eram essencialmente superficiais e impotentes para desestabilizar o equilíbrio natural firmemente assentado. De acordo com Jonas, apesar de todas as liberdades que o ser humano tinha sobre a terra, no mar e no ar, ainda deixavam a natureza inalterada e não prejudicavam as suas forças geradoras. Ou seja, elas não sofriam danos reais quando ele a violentava, pois “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” (PR, p. 32). Entretanto, na era moderna, a técnica irrompeu violentamente e invadiu os diversos âmbitos da natureza.

Em *O Princípio Responsabilidade*, Jonas apresenta a distinção entre técnica antiga e técnica moderna. Na Antiguidade, ela estava ligada à satisfação de necessidades em vista da continuidade da espécie e representava, portanto, um meio com um grau finito de adequações com fins próximos, claramente definidos (PR, p. 43). Essa mesma interpretação também aparece em seu livro *Técnica, Medicina e Ética*, no qual, segundo o autor, revoluções e renovações técnicas sempre ocorreram durante a história: os povos antigos buscavam renovar as ferramentas e as formas de transformar a natureza a seu favor, porém, os objetivos eram solicitados pela necessidade de sobrevivência da espécie. Dessa forma, os avanços da técnica antiga, na perspectiva jonasiana, “sempre ocorreram mais por casualidade que por intenção” (TME, p. 13). Nesse contexto, não havia a necessidade de questionar a vulnerabilidade da natureza, muito menos a preocupação com a impossibilidade de vidas futuras.

---

<sup>83</sup> Jonas fornece exemplos, como o “prolongamento da vida” (PR, p. 57); o “controle de comportamento” (PR, p. 59); e “a manipulação genética” (PR, p. 61).

Porém, a partir do século XVII, com o surgimento da ciência moderna, houve uma mudança nesse cenário: nota-se que, desde então, a técnica caminha sempre em direção a uma constante superação, ou seja, busca-se incansavelmente sempre a criação de novos meios para a transformação de fatores naturais em benefício dos homens. No momento em que ocorre o sucesso nesse processo, já se constituem novas razões para dar outros passos em todas as direções possíveis (TME, p. 18). A técnica moderna cria uma dinâmica própria de inovação e superação, de forma que uma conquista já nasce com uma nova necessidade de continuidade, sempre enfatizando o lado positivo das descobertas. No século XX, com a união indissolúvel que ocorreu entre técnica e as ciências, ocorre a ascensão da tecnologia como uma das tarefas principais da vida humana: “o progresso do homem se estende como avanço de poder a poder” (TME, p. 24). Esse fator, de acordo com Jonas, é o marco das novas e preocupantes faces da vulnerabilidade da vida.

Dessa forma, há uma diferença qualitativa e quantitativa entre a técnica antiga e a tecnologia moderna, uma vez que esta última destaca um impulso infinito para o progresso, e seu desenvolvimento apresenta o risco de degeneração devido ao seu excesso de poder e, com isso, um excesso de ofertas para exercê-lo. Tudo isso devido à tendência inquebrável e massiva da “autopropagação cumulativa da mudança tecnológica do mundo” (PR, p. 40). Segundo Jonas, esses recursos destacam a principal diferença entre a tecnologia da era atual e a técnica antiga:

Tome-se, por exemplo, como primeira grande alteração ao quadro herdado, a crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica do homem - uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos. Essa descoberta, cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas. Por meio de seus efeitos, ela nos revela que a natureza da ação humana foi modificada de facto, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, cresceu-se aquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder (PR, p. 39).

A “crítica vulnerabilidade da natureza” é o sinal mais expressivo da época atual, enquanto que na era antiga a crença elementar estava direcionada para a direção oposta:

A invulnerabilidade do todo, cujas profundezas permanecem imperturbadas pela impertinência humana, ou seja, a imutabilidade essencial da natureza como ordem cósmica foi de fato o pano de fundo para todos os empreendimentos do homem mortal, incluindo suas ingerências naquela própria ordem. Sua vida desenvolve-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, o que mudava eram as próprias obras (PR, p. 33).

O avanço e o sucesso da tecnologia moderna subvertem precisamente a crença básica da invulnerabilidade e imutabilidade da natureza e destaca que essa mudança significativa na ação humana ocorreu inegavelmente devido ao dinamismo da modernidade. De acordo com Jonas, “dinamismo é a marca da modernidade; ele não é um acidente, mas a propriedade imanente desta época e, até nova ordem, o nosso destino” (PR, p. 203). Ou seja, para Jonas, o dinamismo da técnica moderna é um fenômeno singular, e tem relação – talvez no que tange ao seu crescimento exponencial – com a irrupção e a autopropulsão da técnica. Isso não significa que a história anterior tenha transcorrido de uma forma neutra e uniforme, mas que suas convulsões dramáticas e suas crises<sup>84</sup> não são comparáveis com o imanente dinamismo da era atual, que se autopropaga.

Dessa forma, no pensamento de Jonas, a noção de vulnerabilidade desempenha uma dupla função: do ponto de vista histórico, enfatiza a peculiaridade da modernidade e o destino da civilização ocidental, enquanto, do ponto de vista filosófico e metodológico, cumpre um papel heurístico. O objetivo da investigação histórica é destacar que nosso destino tecnológico atual é algo inevitável, enquanto que, ao mesmo tempo, apresenta desafios éticos urgentes. A esse respeito, uma das principais crenças de Jonas é que devemos superar a ideia clássica de neutralidade ética das invenções humanas, pois

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 a

---

<sup>84</sup> Jonas dá o exemplo dos grandes movimentos migratórios, nos quais, durante algum tempo, as coisas se sucediam de forma dinâmica. O impulso desses movimentos migratórios era externo, pois uma vez ocorrida a migração e a conquista, logo tudo voltava à estabilização.

participação humana. 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).

Esse quadro muda com o advento da modernidade. Pois, na era tecnológica atual, esse estado de coisas não é mais verdadeiro, nem é possível ignorar o próprio impacto da intervenção tecnológica coletiva, tanto na integridade da ordem natural quanto na vocação da humanidade. Em segundo lugar, o esvaziamento da neutralidade ética tem a ver com a extensão no espaço e no tempo dos efeitos da intervenção humana. Isso foi algo inédito nos tempos pré-modernos, quando o

bem e o mal, com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciavam-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento de longo prazo. Essa proximidade de objetivos era válida tanto para o tempo quanto para o espaço. O alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo quanto para o espaço (PR, p. 35).

Portanto, naquela época, ninguém era responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem executado. Dessa forma, o braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição: “a pequenez de um foi tão pouco culpada quanto a de outro” (PR, p. 37). Por outro lado, a tecnologia moderna introduziu mudanças gerais de tal relevância que a ética anterior é completamente inadequada. Com essas considerações podemos introduzir a segunda tarefa desempenhada pela vulnerabilidade, que é a realização peculiar de uma função heurística. Ou seja, essa questão diz respeito ao papel desempenhado pelo conhecimento das consequências geradas pelas ações humanas. Uma vez que os feitos humanos foram aprimorados tecnologicamente e, por conseguinte, as mudanças que houveram na ética, o desenvolvimento da tecnologia enfatiza inevitavelmente um paradoxo inquietante:

O saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. Mas o fato de que ele realmente não possa ter a mesma magnitude, isto é, de que o saber providente permaneça atrás do saber técnico que confere poder ao nosso agir, ganha, ele próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância, torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder (PR, p. 41).

Em outras palavras, precisamos apostar no conhecimento prévio das nossas ações. Refletir as nossas ações antes da sua execução se tornou um dever ético, pois devido a magnitude da dimensão causal do nosso agir temos o dever de abordar responsabilmente nosso agir, ou seja, o nosso poder. No entanto, por outro lado, qualquer conhecimento que realmente adquiramos não é proporcional à extensão esmagadora do nosso poder tecnológico. Como poderíamos enfrentar, portanto, esse dilema e ter sucesso em nos responsabilizar por nossas ações? Segundo Jonas, a reflexão sobre os limites de nossa força pode se beneficiar muito de uma “heurística do temor” (PR, p. 70), um dos conceitos centrais da sua proposta ética e que está intimamente relacionada à vulnerabilidade. O autor apresenta no prefácio de *O princípio responsabilidade* o conceito de heurística do temor associado à “previsão do perigo” (PR, p. 21). Ou seja, algo que seria, dessa forma, a “bússola” para a tentativa de superar o nihilismo ético, gerenciado pelo esvaziamento de reflexão no que diz respeito à “práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia” (PR, p. 21). Com a “heurística do temor” imaginativa, temos uma ferramenta reflexiva para substituir as projeções anteriores do progresso desenfreado pelas projeções das ameaças iminentes dos avanços tecnológicos. Ora, por tal razão, com a heurística Jonas pretende “despertar a consciência e o sentimento dos homens contemporâneos em relação às suas ações no presente, cujo impacto alcança o futuro de forma incomensurável” (OLIVEIRA; LAZARETTI, 2016, p. 8). Isso significa que a previsão do perigo e a sua possível gravidade levaria, então, ao “aprendizado ético”, pois prever o perigo teria “função educativa de reorientar as ações do presente a fim de evitar que o imaginado ocorra realmente” (OLIVEIRA; LAZARETTI, 2016, p. 8). Eis o papel ético do temor: a possibilidade de antever o mal futuro. Este conceito nos leva, portanto, a perguntar sobre aquilo que está possivelmente em risco e que pode ser destruído. Nesse sentido, no que diz respeito à heurística do temor”, algo significativo nos aparece diante aos olhos: devido à falta de um saber preventivo pelas éticas anteriores, a noção que nos abriria a possibilidade para diagnosticar uma ameaça iminente e com ela o sentimento de temor são estímulos poderosos para a renovação do esforço gnosiológico e, conseqüentemente, ético. Sendo que a causa dessa tomada de consciência é, sem dúvida nenhuma, a vulnerabilidade da natureza.

Dessa forma, investigar a noção de vulnerabilidade da vida orgânica na biologia filosófica de Jonas não é tão simples quanto parece. A análise nos leva para a sua obra anterior de *O Princípio Responsabilidade*, nos induz a voltar os olhos para o seu

trabalho *O princípio Vida*. De fato, em resumo há pelo menos duas considerações que iluminam o objetivo geral do texto: [1] a crítica feita à era moderna surge de alguma forma como a base da premissa das reflexões anteriormente analisadas na sua proposta ética; e [2] é justamente na contraposição à noção moderna do ser vivo que Jonas direciona o desenvolvimento das suas reflexões sobre a vulnerabilidade em sua biologia filosófica como uma característica primordial da vida orgânica (Cf. PV, p. 13).

Como já fizemos uma abordagem teórica anteriormente da crítica jonasiana à noção moderna de natureza, vamos nos dedicar nas linhas seguintes no desenvolvimento da segunda consideração de Jonas. De acordo com o autor, a ciência moderna pós-cartesiana tem como objetivos dois pontos: primeiro, graças ao seu reducionismo metodológico, consegue rejeitar noções elementares do ser vivo, como o espírito, a alma, a teleologia, etc.; em segundo lugar, isso tem como resultado uma redução ainda maior do Ser como um todo, dando prioridade para seus aspectos materialistas, quantitativos e mecanicistas. É aqui que o erro metodológico da ciência moderna aparece. Ele surge precisamente da realização do segundo projeto, que destaca o objetivo da ciência moderna de alcançar uma importância filosófica e ao fazê-lo, excedeu os limites de seu domínio. É, por assim dizer, que Roberto Tibaldeo e Paolo Becchi afirmam que “o triunfo da atitude reducionista e materialista da ciência moderna é, no entanto, contagiante e, no fim, bem-sucedido também filosoficamente” (BECCHI; TIBALDEO, 2016, p. 89). Pois, como resultado, em oposição à antiga compreensão do ser – compreensão panvitalista – a tendência bem-sucedida da modernidade sustenta uma visão mecanicista e materialista voltada para a “matéria morta” (PV, p. 93). Como já vimos, na modernidade a natureza e o universo não são mais interpretados a partir da noção de espírito, da interioridade ou da alma, pois nenhuma característica específica ou qualitativa distingue a vida da mera matéria. Dessa forma, a vida foi reduzida a um mecanismo cibernético e, como resultado, a antiga especificidade do ser humano (simbolizada pelo espírito) é completamente neutralizada e apagada.

Para Jonas essas conclusões estão profundamente equivocadas e insuficiente e, o que agrava ainda mais, pois impedem uma compreensão correta e total da própria da vida em sua complexidade. Dessa forma, o autor propõe uma investigação fenomenológica sobre o significado do organismo vivo, que é a única forma pela qual a vida existe e pode ser compreendida (Cf. PV, p. 8). Caminhando em direção oposta à ontologia moderna e sua compreensão da vida através do paradigma da matéria

pura, veremos que Jonas empreende o seu trabalho na direção de uma interpretação filosófica da vida orgânica em termos diferentes. A ideia central que percorre o seu pensamento é a seguinte: o organismo vivo, por algum ato original e elementar de segregação, retirou-se da integração total das coisas no contexto físico, colocou-se diante do mundo e introduziu a tensão de “ser ou não ser” na neutralidade da sua existência. Entretanto, fez isso assumindo para si uma posição de perigosa independência em relação ao seu próprio meio, que ainda é indispensável para o seu existir. Ao se divorciar de sua própria identidade material, o organismo está em condição de ser revogável (PV, p. 14).

De fato, a vida orgânica possui intrinsecamente uma existência precária e a continuação dessa existência é extremamente incerta. Sua realidade, paradoxal e em constante contradição com a natureza mecânica, “é no fundo uma crise continuada” (PV, p. 15), cuja superação não está garantida. Ou seja, a sua essência retrata uma relação paradoxal com a morte. Para Jonas, “a vida é mortal, não apesar de ser vida, mas precisamente porque é vida segundo sua mais primitiva constituição, pois a relação de forma e matéria em que ela se baseia e desta espécie revogável e inafiançável (PV, p. 13). Jonas substitui a ontologia moderna fundamentada na matéria morta por uma ontologia que se concentra no fenômeno paradoxal da vida orgânica e a compreende precisamente em termos de vulnerabilidade:

Entregue a si mesma e dependendo inteiramente de seu próprio rendimento, mas para tornar-se realidade dependendo de condições que não estão em seu poder e que lhe podem ser negadas. Dependente, por isso, do favor ou desfavor da realidade externa. Exposta ao mundo, contra o qual e também pelo qual ela precisa afirmar-se. Feita autônoma em relação à sua causalidade, e, no entanto, a ela submetida. Subtraída à identidade com a matéria, mas dela necessitada. Livre, mas dependente. Isolada, mas necessariamente em contato. Buscando o contato, o qual, no entanto pode destruí-la. E por outro lado não menos ameaçada por sua falta. Em risco, portanto, de ambos os lados, pelo poder e pela fragilidade do mundo, e equilibrando-se no fio que separa um do outro. Sujeita a ser perturbada em seu processo, que não pode falhar. Vulnerável em sua distribuição de funções organizadas, que só como um todo possuem eficiência. Sempre podendo ser atingida mortalmente em seu centro, em sua temporalidade podendo se encerrar a cada momento: é assim que na matéria a forma viva leva a sua existência: peculiar, paradoxal, lábil, insegura, ameaçada, finita, profundamente irmanada com a morte. A ousadia desta existência, cheia de medo da morte, põe em foco a ousadia original da liberdade que a substância assumiu ao tornar-se orgânica (PV, p. 13)<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> O primeiro esboço dessas reflexões remonta a 1944-45 e onde Jonas já aborda em germe a noção de vulnerabilidade: “No final, a fragilidade dessa existência, que é o reverso direto da soberania de sua autofundação: a identidade que se constrói a si mesma, porque é o produto funcional de cada instante

De acordo com Jonas, é justamente este paradoxo da vulnerabilidade que caracteriza ontologicamente qualquer forma de vida orgânica, das bactérias aos seres humanos. E está no seu esforço incessante pela sobrevivência, contra o não-ser, a sua real identidade. No entanto, a vida enfatiza algo mais, não é a mera garantia de permanência o ponto fundamental da vida, pois se fosse ela não deveria se quer ter começado: a vida é “essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade, e em nenhuma de suas formas possíveis é tão segura de sua duração quanto o pode ser um corpo inorgânico. A questão aqui não é a duração como tal, mas sim a ‘duração de quê?’” (PV, p. 126). Ora, afinal de contas, quando falamos de liberdade da forma orgânica em relação à matéria, o fenômeno da vida destaca uma liberdade de complexidade “ascendente”, o que pode ser amplamente entendido em termos de intencionalidade ontológica. Isso significa que os “‘meios’ de sobrevivência da vida como percepção e sentimento, nunca devem ser julgados simplesmente como meios, mas sim como qualidade da própria vida a ser conservada, e por isso também como aspectos do fim da conservação” (PV, p. 126). É este, portanto, um dos paradoxos da vida, que ela emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios partes do fim.

---

e não um estado permanente, é de duração precária, provisória; a criatividade com que se esforça por sua continuidade, uma remoção contra à extinção. A forma, cuja conservação só é possível em constante renovação – a forma livre em relação à matéria, mas não livre dela –, se existe desde o princípio sob o signo do efêmero, diante da possibilidade de aniquilação e da morte. Que a vida é mortal é uma contradição radical, mas é inseparavelmente parte de sua essência e não é possível se quer imaginar de outra maneira. A vida não é mortal, embora seja vida, mas sim porque é vida, segundo a sua constituição mais original, pois a relação entre forma e matéria, sobre a qual a vida se baseia, é de tal natureza revogável. Sua realidade paradoxal e em constante contradição com a natureza mecânica é no fundo uma crise contínua, cuja separação nunca é segura e supõe sempre sua continuação. Entrega a si mesma, e totalmente dependente de seu próprio desempenho para sua consumação, mas obrigado por certas condições que não controla e que pode falhar; dependente, pois, do amparo e desamparo da realidade; exposto ao mundo, contra o qual e através do qual deve-se afirmar; autônoma em relação a sua própria causalidade, mas ainda sujeita a ela; emancipada de sua identidade material, mas dependente dela; livre, mas dependente; individualizada, mas em constante contato; procura de contato, mas destrutível por sua causa, mas não menos ameaçada por sua falta: colocada em perigo, pois ambas as partes, pela superioridade e pela fragilidade do mundo, e localizada no extremo entre os dois; destrutível em seu processo que não pode ser interrompido; vulnerável em sua distribuição organizacional de funções, que só é eficaz em totalidade; ameaçada pela morte em seu centro, em sua temporalidade, esgotável em qualquer momento: assim se move a forma em matéria com o seu ousado ser: paradoxal, instável, insegura, ameaçada, finita e profundamente relacionada com a morte (M, p. 392-393).

## 2.3 FENOMENOLOGIA E METAFÍSICA

É na fenomenologia que Jonas encontra, portanto, a ferramenta que possui a capacidade de compreender a vida em sua complexidade e diversidade. Porém, o autor não se utiliza apenas da herança teórica da fenomenologia tradicional. Jonas ao publicar, em 1966, *The Phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*, concebe o seu próprio método fenomenológico de análise na tarefa de compreender a vida. É certo que Jonas, apesar do cabedal teórico da fenomenologia tradicional, ao lançar o seu projeto biologia filosófica, formula sua própria fenomenologia, que tem como tarefa observar e descrever os fenômenos da vida, como evidencia ou, até mesmo, como fato que chega à consciência humana.

Entretanto, a pergunta que fica é: em qual ponto Jonas se afastaria da fenomenologia tradicional, principalmente a dos seus mestres Husserl e Heidegger? Ou, é possível este afastamento teórico? De acordo com Olivier Depré é possível conceber fenomenologias no plural e não somente fenomenologia no singular, uma vez que dentro da história da fenomenologia há uma ampla sequência de variações e críticas (Cf. DEPRÉ, 2005, p. 4)<sup>86</sup>. Além disso, é certamente difícil defender uma única doutrina fenomenológica, porque é mais uma questão de método, ou seja, apenas uma forma de ver a coisa mesma. Entretanto, a filosofia com o método fenomenológico nos proporciona diversas formas de ver um único objeto.

Em relação a Jonas, embora ele carregue certa influência do método fenomenológico husserliano, não obstante, “ele se afasta dela na medida em que considera que a fenomenologia Husserliana permanece ao lado do 'preconceito' característico de toda a tradição filosófica: o primado da consciência” (DEPRÉ, 2005, p. 4). Ora, pois foi nos campos de batalha que Jonas tomou conhecimento da ineficiência da fenomenologia de Husserl para tratar o tema da vida em sua totalidade. É por essa razão que Jonas se compromete a propor uma abordagem que supere tal obstáculo da tradição fenomenológica, tanto em relação ao Husserl quanto ao Heidegger. Assim, de acordo com Pommier, “essa preocupação por uma descrição

---

<sup>86</sup>Sem dúvida – Husserl, Heidegger – são as figuras mais célebres no movimento fenomenológico do século XX. Porém, para Cerbone, “há muitas outras figuras significantes na tradição fenomenológica, tais como Sartre, Merleau-Ponty, Max Scheler, Eugen Fink, Alfred Schutz, Edith Stein e Paul Ricœur” (CERBOBE, 2012).

fiel do fenômeno da vida não pode ser puramente teórica para um filósofo que viveu a guerra e a exposição física que ela implica” (POMMIER, 2013a, p. 288). A violência mortal dessa experiência ajudou a trazer à tona, para o autor, o que o ser humano carrega consigo e que compartilha com tudo o que está vivo: a fragilidade e vulnerabilidade da vida<sup>87</sup>.

Já em relação à posição heideggeriana, Jonas dá prioridade à reflexão sobre o ser vivente e a sua experiência enquanto organismo vivo, conforme bem afirma Barbaras:

Jonas aborda a questão do ser após a experiência de um ente singular, que é também um ente que nós somos, a saber, o ser vivente. Assim, enquanto que em Heidegger a dimensão do vivente do *Dasein* se mantém ocultada pelo fato de que ela é abordada depois da questão do ser, em Jonas, ao contrário, a questão do ser é colocada a partir do reconhecimento do caráter originariamente vivente do *Dasein* (BARBARAS, 2003b, p. 46).

As fenomenologias de Husserl e de Heidegger estão claramente limitadas a uma antropologia, isto significa, que evitaram ou foram ineficientes acerca do fenômeno da vida. Ora, nesta perspectiva só pode ser compreendida sobretudo por uma vigorosa atenção ao aspecto do corpo e da consciência do homem, deixando de lado a pergunta de maior importância, a pergunta pela vida. E é justamente a pergunta voltada para a vida que aparece na sua biologia filosófica o “remodelamento da fenomenologia de Jonas” (LOPES, 2018, p. 64. Ou seja, Jonas altera o foco do objeto de análise e descrição fenomenológica da tradição. O autor quer ir além da fenomenologia de Husserl e Heidegger, ele coloca o seu olhar inquieto no ser vivo e não nas representações das estruturas da subjetividade humana. Dessa forma, se utilizando da fenomenologia como método de análise do ser vivente, o projeto jonasiano tem como tarefa inserir a dimensão viva, orgânica e corporal do ser na discussão ontológica.

O “remodelamento da fenomenologia em Jonas” aparece em sua biologia filosófica. Foi nesta obra, portanto, que o autor concebeu o seu próprio método de análise como uma *phénomelologie du vivant* (FROGNEUX, 2001, p. 151), assim, se

---

<sup>87</sup>Foi na ocasião de uma troca epistolar com sua esposa Lore Jonas (M, p. 264) durante a guerra que surgiram as sementes dessa nova filosofia. A partir dessa troca de cartas com a sua esposa que o escopo de Jonas foi a publicação em 1966, do *The Phenomenon of life*. Podemos situar essa filosofia como sendo o ponto de encontro entre uma concepção puramente biológica do organismo e uma experiência mais filosófica de fragilidade.

afastando da herança antropocêntrica que recebeu de Heidegger e Husserl<sup>88</sup>. Isto fez com que alguns comentadores, interpretassem a biologia filosófica de Jonas como uma *phenomenology of life* (Cf. BARBARAS, 2008, p. 8). Entretanto, o que Jonas tem a oferecer não é apenas uma fenomenologia da vida, mas também uma “verdadeira metafísica da vida” (LOPES, 2018, p. 64). Pois, ao adotar a fenomenologia como método de análise para interpretar a vida, Jonas tira “implicações metafísicas dos resultados fenomenológicos” (POMMIER, 2017, p. 454)<sup>89</sup>.

Ou seja, que há uma autêntica *phénoménologie de l'organisme* na filosofia de Jonas, isto é fato, mas também *métaphysique de la vie* (Cf. DEPRÉ, 2003, p. 165 – 168). Ora, fica evidente na biologia filosófica que ao propor uma ontologia da vida Jonas não somente oferece uma fenomenologia da vida, mas também uma autêntica metafísica da vida. Dessa forma, a defesa de uma metafísica a partir dos resultados da fenomenologia fica claro quando Jonas apresenta o conceito de liberdade como um aspecto inerente à vida<sup>90</sup>. Parece-me que estas diversas interpretações sobre a

---

<sup>88</sup> Jonas em uma entrevista, a qual foi publicada no livro *Erkenntnis und Verantwortung* (1991), estaria insatisfeito com o modo alemão de fazer filosofia. Não se pode colocar dúvidas os alvos de suas críticas, sendo principalmente os idealismos de seus mestres Husserl e, em especial, Heidegger. Desse modo, a influência fenomenológica que Jonas recebeu de ambos foi desenvolvida e trabalhada de modo complementar sob outras orientações filosóficas.

<sup>89</sup> Ainda nesta mesma via de interpretação, a defesa de uma metafísica na biologia filosófica, Jelson Oliveira afirma que “Jonas compreende o seu próprio método de análise como uma fenomenologia, cujos resultados resultam como uma abordagem metafísica de novo tipo” (OLIVEIRA, 2019, p. 160).

<sup>90</sup> O interesse de Jonas de retratar a vida a partir do conceito de liberdade aparece de forma enfática em sua filosofia. Em razão disso ele chegou a ser chamado de o filósofo da liberdade, uma vez que o tema é contínuo em toda a sua filosofia. O seu primeiro texto, publicado em 1930, é uma reflexão sobre *Agostinho e o problema da liberdade em Paulo*, no qual o autor aborda a contribuição filosófica para a gênese da ideia de liberdade cristã ocidental (cf. PINTO, 2018, p. 13). Esse livro é um pequeno ensaio baseado na palestra que preparou para um dos seminários sobre Agostinho que era ministrado por seu orientador Heidegger (cf. M, p. 257). Além disso, nos seus estudos sobre o gnosticismo, “ele encontra no tema da liberdade um dos pilares para a interpretação da condição humana no mundo, sobretudo, ao perceber, a partir da perspectiva existencial, que, de modo geral, esses movimentos são caracterizados por uma alienação e estranhamento do homem em relação ao mundo ocasionados pelo dualismo” (PINTO, 2018, p. 14). O tema da liberdade continua presente em seus estudos até mesmo quando o filósofo ficou afastado do meio acadêmico por estar lutando na Segunda Guerra mundial. No contexto da Segunda Guerra, suas pesquisas, as quais foram relatadas em cartas formativas, deram origem ao que ele considera o seu principal trabalho: o livro *The Phenomenon of life*, de 1966, no qual Jonas desenrola sua biologia filosófica colocando o tema da liberdade como fio condutor para estruturação de uma revolução ontológica. Também, pode ser encontrado claramente em *O princípio responsabilidade* de 1979. No capítulo III desta obra, Jonas ao abordar a questão dos “Fins e sua posição no ser”, deixa claro que está interessado sobretudo no conceito de finalidade e, conseqüentemente, de liberdade em função da doutrina da natureza. Outro exemplo, que demonstra a periodicidade da questão da liberdade em seus estudos, são as 14 conferências proferidas na *New School for Social Research*, de New York, no primeiro trimestre de 1970. Nesse curso, Jonas apresenta, de modo detalhado, como a noção de liberdade se desenvolveu na filosofia grega e no cristianismo (cf. PINTO, 2018, p. 14). No entanto, seu interesse pelo tema da liberdade não se esgotou nessas conferências, isto é, a discussão assídua em torno da liberdade continuou quando o filósofo passou a discutir efetivamente questões no campo da bioética. Isso confirma-se na sua participação como co-fundador de um dos mais importantes centros de bioética do mundo, o Hastings Center, onde atuou

ontologia da vida de Jonas, se somam e se complementam mais do que se divergem. Pois, Jonas se apoia em uma “descrição fenomenológica”, bem como em uma “especulação metafísica” (PV, p. 8), como ferramentas válidas para o desenvolvimento de sua filosofia da vida. Em razão disso, é necessário que a existência de dois elementos – fenomenológico e metafísico – ainda precisam ser abordados juntos, e não separados como fases diferentes do pensamento de Jonas.

Não me arriscaria a defender que a biologia filosófica se resume a uma fenomenologia do vivente, ou defender certa primazia do traço metafísico sobre a fenomenológico, muito menos afirmar uma primazia da fenomenologia. Em última análise, parece que mesmo num projeto fenomenológico, a vida não pode ser compreendida sem certos pressupostos metafísicos. Dessa forma, a biologia filosófica não pode ser considerada apenas como uma fenomenologia da vida, ela é antes de tudo uma filosofia da vida, ou seja, é ao mesmo tempo uma filosofia do organismo e uma filosofia do espírito (Cf. *prefácio*, PV, p. 11), como afirma Jonas. O significado na metafísica em Jonas se refere àquilo que supera a redução da análise física, como por exemplo, a consideração das causas finais. Nesse sentido, a metafísica e a fenomenologia são ferramentas para fazer "as questões últimas" e pensar também o "indemonstrável" (PV, p. 8), mas que nem por isso é carente de sentido, pelo contrário, sendo claramente experienciável: a interioridade. Reconhecer e considerar a teleologia enquanto parte do orgânico vivo (atribuir a interioridade para a esfera da vida) é enquanto tal, portanto, um aspecto "metafísico" de uma biologia filosófica, e não totalmente física.

A metafísica da vida que podemos encontrar na biologia filosófica jonasiana, tem como ponto de partida o tema da liberdade<sup>91</sup>. Ou seja, a essência da vida precisa ser compreendida a partir da liberdade necessitada, ou, do que Jonas chama de liberdade dialética inerente à vida. Dessa forma, é por meio do conceito de liberdade

---

por mais de vinte anos. Nesse período, Jonas abordou diversos temas relacionados às implicações éticas, sociais e legais das pesquisas na área da biomedicina e da tecnologia. Nessa fase, sua tese principal é que a liberdade do agir exige um tipo de responsabilidade que chega com a antecipação dos possíveis danos e resulta na criação de normas que sirvam de orientação para a biotecnologia. Isso significa que, para o filósofo, as legislações da bioética são produto de um ato pleno de liberdade que reside não em uma entrega total e ilimitada ao fazer, mas à recusa do poder em nome da responsabilidade. Toda essa trajetória comprova a importância do tema da liberdade na filosofia jonasiana, ainda mais, esse tema faz parte de um projeto ontológico com o objetivo de fundamentar uma filosofia da vida.

<sup>91</sup> No que diz respeito a esse tema "metafísica da vida na biologia filosófica de Jonas", estará mais polidamente aprofundado nos textos de Lopes, onde a questão da liberdade é central (LOPES, 2015; 2017; 2018). Ademais, sobre este tema, podemos encontrar nos textos (DREPÉ, 2003; POMMIER, 2017; OLIVEIRA, 2015, 2018).

que permitirá descrever a experiência da vida enquanto um fenômeno. Jonas, portanto, usa a fenomenologia como um método de acesso às coisas mesmas e recusa, desse modo, as limitações mecanicistas da ciência moderna. A filosofia jonasiana parte, portanto, do método fenomenológico, o qual está determinado por um aspecto fundamental da vida, o fato evidente de que a vida é um fenômeno e que, como tal, apresenta-se à consciência daquele que pode formular a pergunta sobre ela, ou seja, o homem. Isso significa que a vida sendo um fenômeno “possui uma gênese e uma história, as quais coincidem com a manifestação cada vez mais diversa e complexa da liberdade no decorrer do tempo” (PINSART, 2019, p. 133). Dessa forma, a fenomenologia da vida desenvolvida por Jonas, não é uma mera redução eidética, uma vez que, para Jonas, a vida não é uma simples substância, mas é um dado fenomenológico que chega à consciência humana, embora não seja uma “experiência” particularmente sua, mas de todo âmbito da vida. Descrever essa experiência passa a ser o critério para que a vida seja entendida em seu processo constitutivo enquanto um organismo vivo. Assim, a fenomenologia de Jonas quer compreender os seus modos de manifestação fora do âmbito dualista.

O empreendimento jonasiano, portanto, tem como objetivo desfazer o equívoco dualista que submeteu a vida às polaridades de corpo e alma, para então pensar numa perspectiva segundo a qual todos os seres vivos, a partir do metabolismo, compartilham diferentes graus de interioridade (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 78). São graus ascendentes de interioridade, que começa com o metabolismo, passa pela sensação, pela percepção e pela mobilidade, até atingir o aspecto superior da racionalidade. Tal empreendimento parte de uma nova perspectiva de compreensão do corpo e suas experiências perceptivas por meio dos sentidos. Na medida que observamos o organismo vivo através de sua experiência corporal autorizaria um acesso às atividades vitais presentes nos outros seres vivos. É a experiência do corpo que conduz para a compreensão do que é vida, pois na corporeidade, o movimento e a percepção à intelectualidade, que dão a chave dessa “descrição fenomenológica”. Assim, Eric Pommier afirma que o corpo que está vivo, “possibilita uma experiência de vida que pode nos guiar para a construção de ‘o que é a vida’ ou, mais exatamente, ‘como a vida nos aparece’” (POMMIER, 2017, p. 454).

A vida é, para Jonas, uma atividade de transcendência dos organismos vivos em direção ao mundo. Essa atividade é orientada a partir da existência precária e vulnerável do organismo que marca a sua saída em relação ao mundo inorgânico,

algo que Jonas chama de "liberdade dialética" (PV, 106), isto é, de uma relação particular entre liberdade e necessidade. Desse modo, ao compreender como um conceito descritivo, para Jonas, o conceito de liberdade passa a ser um "traço ontológico fundamental da vida em si" e o "princípio contínuo" (PV, 106), sendo ele o elemento comum em todos os graus do processo evolutivo. Ora, descrever essa continuidade é justamente a tarefa assumida por Jonas em sua biologia filosófica.

E seria, para Jonas, a liberdade um princípio que permite unificar e sistematizar compreensão da vida ou, de uma outra forma, descrevê-la enquanto fenômeno. Conforme interpretou corretamente Pinsart, "compreender o devir [da vida], dar um sentido geral e englobante, significa precisamente para Jonas interpretá-la como uma manifestação cada vez mais clara e expandida da liberdade" (PINSART, 2002, p. 87). Entretanto, é somente por meio da experiência corporal que temos acesso aos aspectos da interioridade, isto é, da liberdade. É pela experiência do corpo que Jonas funda o saber sobre o mundo, e as demais formas de vida e o próprio sujeito do conhecimento. Ora, já que o corpo carrega consigo os aspectos da liberdade como a percepção, a emoção e o movimento é nele que ocorre a primeira forma de comunicação entre vida e vida. Ou seja, é através do corpo e somente por possuir um corpo que a vida é capaz de conhecer a vida. É através dele, portanto, que Jonas funda o seu método fenomenológico e reconstrói a "história da liberdade". A história da liberdade se inicia com o primeiro gesto de liberdade da vida em relação à matéria, isto é, em outras palavras, o primeiro passo da vida ao não vivo. Jonas designa esse primeiro passo como metabolismo, passando pelas faculdades da percepção, da motricidade e da emoção, e resulta na sua alteridade do mundo o qual constitui pela experiência de cada ser aquilo que ele é, ou seja, a sua identidade.

Portanto, por entender a vida como uma atividade da liberdade dialética inerente aos seres vivos, Jonas se inclina vertiginosamente a uma visada metafísica. Entretanto, há algo distintivo sobre o método jonasiano em virtude de seu uso da fenomenologia para criticar a fenomenologia tradicional sem cair numa metafísica dialética, pois Jonas foi ciente, ele entende o "caráter dialético da vida a partir de um ponto de vista fenomenológico" (POMMIER, 2017, p. 456). Dessa forma, ao reconstruir a fenomenologia levando em consideração sobretudo a dimensão corporal da vida foi o que permitiu de fato "dialética concreta aparecer" (POMMIER, 2017, p. 457--58). Ora, em razão disso é preciso de uma fenomenologia concreta que leve em conta a descrição da vida e considere também seus aspectos dialéticos. Pois,

somente a partir dessa ferramenta metodológica que permitiu a Jonas enxergar implicações metafísicas nos resultados fenomenológicos.

### 2.3.1 A reabilitação da teleologia

Ao propor uma nova interpretação do fenômeno vital, fazendo do conceito de liberdade a pedra de toque para a sua biologia filosófica, Jonas chega a uma perspectiva finalista da natureza. Jonas parte da evidência de que diversos fenômenos de finalidade são perceptíveis não apenas nos artefatos, instituições e comportamentos humanos, mas também nos processos mais elementares de todos os seres vivos. Não é por menos que a reabilitação da teleologia no pensamento jonasiano, se mostra como “pensar uma biologia filosófica – ou ontologia – que atenda de forma mais exata à construção de um universo psicofísico” (LOPES, 2010, p. 48). Ou seja, a reabilitação e, por conseguinte, a renovação da teleologia significa, nesse sentido, reconhecer no âmbito da vida o aspecto interno, subjetivo e psíquico, excluído pela compreensão materialista da ciência moderna.

Dessa forma, Jonas fundamenta a sua biologia filosófica sobre alguns conceitos que foram tratados de forma insuficiente pela ciência moderna, como é o caso da teleologia, que foi excluída do âmbito da natureza. Nesse sentido, na estruturação de uma interpretação fenomenológica da vida e com ela o problema do corpo, Jonas reconhece a necessidade de fundamentá-la com bases metafísicas (Cf. PINTO, 2018, p. 142). Assim, o autor renova e busca discutir os termos metafísicos propriamente ligados a uma categoria imanente ao próprio ser. Ao ponto de que, o princípio fundamental da metafísica jonasiana é norteado pela seguinte ideia: “o Ser, ou natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si” (PR, p. 136). Isso significa que, na proposta de uma nova perspectiva, é necessário retomar<sup>92</sup> termos metafísicos, principalmente no que diz respeito à noção de

---

<sup>92</sup> Aqui, o uso do termo ‘retomada metafísica’ visa ressaltar que essa base reflexiva é, de certo modo, evitada no ambiente do pensamento racional a partir do período moderno, mais propriamente a partir do século XVII. Ou seja, o cenário moderno abandona questões metafísicas, sobretudo, relacionadas ao Ser. Tanto que Jonas vai encontrar dificuldades na fundamentação da sua biologia filosófica pela rejeição da modernidade a essas questões. Apesar disso, “ele retoma a discussão metafísica, sobretudo, na fundamentação da sua ética para a civilização tecnológica” (PINTO, 2018, p. 142). Seu ponto de partida é a constatação de que na história da humanidade nunca houve a possibilidade do

teleologia, uma vez que uma base metafísica depende necessariamente da reflexão sobre as causas finais. O próprio Jonas reconhece que esse é, porém, um assunto dotado de muitas dificuldades e resistências, porque: "em todas as listas de mandamentos e proibições que o credo científico carrega consigo, não pode deixar de figurar em primeiro lugar a proibição da teleologia, isto é, das causas finais" (PV, p. 43).

Ao recolocar o tema da teleologia na natureza na proposta de sua biologia filosófica, Jonas fomenta, de acordo com ele mesmo e com o título da obra de Roberto Tibaldeo, uma verdadeira "revolução ontológica" (TIBALDEO, 2009, p. 56-57). Trata-se, desse modo, de combater de frente a ontologia materialista da ciência moderna, sobretudo a teoria da evolução, ao generalizar seu quadro metodológicos em asserções ontológicas, o que resultou numa verdadeira redução ao material e quantitativo. Pois, apesar de Jonas direcionar sua crítica também ao idealismo, ao modo alemão de filosofar, sobretudo no que diz respeito à fenomenologia de seus mestres Heidegger e Husserl, ele aponta o materialismo como o verdadeiro herdeiro do dualismo. Ou seja, Jonas entende a corrente do materialismo como mais interessante entre os movimentos pós-dualistas.

Isso se dá pelo fato de a esfera objetiva permitir que o corpo se encontre com outros corpos, também com corpos vivos, fazendo com que o problema ontológico apareça. Pois, se o idealismo consegue evitar este problema ao reduzir sempre o outro corpo como "ideia" ou "fenômeno" exterior dentro do horizonte objetivo, termina por negar a corporalidade e, conseqüentemente, negligencia o problema da vida. O que faz do materialismo, na interpretação jonasiana, a ontologia pós-dualista de nosso tempo. Ora, dentro do cenário do pós-dualismo é especialmente com o darwinismo materialista o que temos de nos confrontar<sup>93</sup>. Pois, para Jonas, é no enfrentamento com a concepção materialista que "a discussão se torna fecunda, enquanto que o ponto de vista idealista a deixa escapar entre os dedos" (PV, p. 29).

A cosmologia moderna da realidade se caracteriza, como já elucidamos no primeiro capítulo, por uma visão matemática e mecânica de mundo, cujo resultado mais profundo é a negação da teleologia nos quadros interpretativos da natureza. Isto

---

"não ser", porém, diante da magnitude das ações da técnica moderna esta possibilidade passa a ser real, sendo assim, a ética deve estar fundada metafisicamente, sobretudo priorizando o ser ao invés do não ser (cf. KAMPOWSKI, 2013, p.40).

<sup>93</sup> Para conferir as críticas realizadas por Jonas em direção ao darwinismo investigar *La rivoluzione ontológica de Hans Jonas*, 2009 p. 243-255, de Tibaldeo.

se deu pelo fato de que foram extintas as causas finais da análise dos processos naturais e do mundo como um todo, restando somente para a análise as determinações materiais e eficientes, o que na modernidade caracterizou-se como determinismo de causas mecânicas. Nesse sentido, o verdadeiro problema que se apresentou foi, certamente, para Jonas, “as causas finais como um *modus operandi* na natureza e da própria natureza” (PV, p. 44). Jonas destaca, então, que este problema foi marcado pela abordagem científica do ponto de vista metodológico, ou seja, a ciência moderna recusou explicar os fenômenos naturais a partir das causas finais. Essa regra não é um produto de uma indução (experimento/experimentação), ela é, para Jonas, *a priori*: “a exclusão da teleologia não é um resultado indutivo, mas sim um decreto apriorístico da ciência moderna” (PV, p. 45). Ele não tem um significado ontológico, ou seja, não afirma que não há causas finais na natureza, “mas que uma explicação em termos de causas finais não seria científico” (HOTTOIS, 1994, p. 99). Pode-se dizer, nesse sentido, que a exclusão da teleologia define os fenômenos naturais desprovido de algum tipo de valor, objetivados à livre manipulação do homem.

Portanto, essa postura tem suas origens desde o início do século XVII e, a partir desse período, o conhecimento científico passou a ter uma importância notável na compreensão do ser humano diante ao mundo. A ciência nesse período representa, a cima de tudo, uma fuga da aceitação ao posicionamento aristotélico referente às formas substanciais. A tentativa de superação das categorias aristotélicas, por parte da ciência moderna, teve como justificativa a ideia de que as causas finais são dispensáveis para a explicação causal, sendo, dessa forma, “perigosa, pois conduziria à ignorância das verdadeiras causas, refugiando-se em um suposto saber que dispensaria uma pesquisa posterior” (PR, p. 136).

A teleologia aristotélica, nesse sentido, se tornou um delito grave por sua incompatibilidade com a mecânica e as cosmologias modernas. Ora, negando a teleologia no âmbito da natureza, no mundo mecânico que é o mundo moderno, somente ao homem é dada a capacidade de projetar fins. Ou seja, a teleologia foi relacionada somente à natureza humana. Dessa forma, a dignidade só era um estatuto do ser humano, pois como único ente capaz de estabelecer fins, ele próprio se torna um fim em si mesmo. O mundo dos fins e, conseqüentemente, o mundo dos valores, portanto, são assim expurgados do mundo natural, tendo significado apenas no mundo da pura subjetividade (restrita ao ser humano). Com o propósito de excluir

as causas finais da natureza por parte da ciência moderna, de acordo com Jonas, estabeleceu-se o que ele chama de “programa baconiano”, o qual tinha como pressuposto colocar todo o potencial do conhecimento a serviço da superação das misérias e problemas da humanidade, “os quais passam a ocupar o primeiro lugar” (PV, 212).

Em seu livro *The Advancement of Learning* (1605), Francis Bacon apresenta a noção de uma natureza como um conjunto de objetos desprovida de finalidade, o que, conseqüentemente, está submetida ao uso pelo ser humano, o único ser, de acordo com ele, com dignidade, cujo espírito é criado à imagem de deus (cf. BACON, 1901, p. 98-99). Com base nessa teoria, o ser humano portador de uma interioridade racional tem o direito de ser o mestre da natureza e usar o conhecimento como uma ferramenta para exercer poder sobre todas as coisas. Dessa forma, Bacon renova a noção de ciência. Trata-se de uma nova forma de conhecimento que tem como pretensão utilizar as descobertas obtidas por experimentos da natureza a serviço da humanidade, priorizando sempre nesse sentido o poder humano sobre as outras formas de vida. Já na sua obra *Novum Organum*, o filósofo defende, entre outras coisas, “um paraíso da técnica onde as invenções e as descobertas científicas se efetivam enormemente garantindo ao homem toda felicidade” (SANTOS, 2010, p. 7). Isso significa que a iniciativa baconiana concedeu à humanidade poderes para atuar sobre a natureza sem a preocupação sobre a sua finitude e limites, por meio de métodos concretos e sistematizados para execução de experimentos. Houve, portanto, uma mudança não só de perspectiva, mas sobretudo de ação, pois ao invés de contemplação, busca-se a transformação e pretende-se<sup>94</sup>, assim, atingir tudo que for possível para responder aos desejos e às necessidades da espécie humana (Cf. PINTO, 2018, p. 143).

Para Jonas, o programa filosófico que Bacon propôs não teve uma reflexão anterior sobre a questão e as origens do problema da vulnerabilidade não somente da natureza, mas da vida em sua totalidade. Seu objetivo foi somente entender pela razão o estatuto e as leis gerais do mundo, pois, por meio dessa limitação interpretativa, a humanidade poderia, então, determinar e criar condições naturais a favor de uma vida melhor. Entretanto, este projeto baconiano, impulsionou e direcionou para uma nova

---

<sup>94</sup> De acordo com o programa baconiano, a ciência antiga era rica apenas em teoria, mas que, entretanto, não a utilizava para conceder poder de ação ao ser humano. Portanto, a mudança de perspectiva de uma noção contemplativa para uma noção a partir da transformação da natureza, foi radicalmente exercida pelo empreendimento moderno.

forma de relação entre sujeito e objeto, ou seja, entre homem e mundo. Uma vez que a natureza perdeu sua dignidade, ela passou a ser propriedade de uso do ser humano, a única a possuir espírito<sup>95</sup>. Ora, o que podemos observar, a partir da perspectiva baconiana, é que para uma ciência eficiente é necessário resultados práticos para além do conhecimento teórico, para então atender às necessidades do ser humano. Ou seja, um conhecimento produzido do ser humano em prol da própria humanidade. Dessa forma, o objetivo final da ciência prática de Bacon é o de possibilitar ao homem superar sua finitude e miséria natural, não só dominando, mas também transformando os fenômenos naturais a seu favor. Para colocar então essa teoria em prática, a natureza deve estar completamente livre de qualquer valor ou finalidade imanente a si mesma. Assim, com o pressuposto de negação das causas finais à natureza, ou seja, partindo do pressuposto de uma natureza desprovida de finalidade, nasce a ciência moderna. Ao longo do tempo, as determinações finais foram extirpadas da análise dos processos naturais, e do mundo como um todo, restando para a análise as determinações materiais e eficientes (mecânicas) (cf. LOPES, 2010, p. 49). Nota-se, nesse cenário, que apenas os seres dotados de subjetividade (consciência) preservam uma finalidade<sup>96</sup>.

Dessa forma, Jonas defende que uma revolução ontológica deve ser sustentada por uma nova perspectiva sobre as causas finais. Entretanto, deve-se reconhecer a finalidade a partir de uma dinâmica envolvendo a vida como um todo. Sendo necessário incluir os animais e todos os seres vivos, ao passo que negar a finalidade para esses, significasse também negar uma finalidade ao homem, uma vez que todas as formas de vida estão essencialmente envolvidas pelo mesmo fenômeno (cf. KAMPOWSKI, 2013, p. 43). Portanto, o que Jonas propõe não é nada menos do que uma revisão da ideia de natureza, com o desígnio de superar a ruptura entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo, causada pelo pensamento moderno.

---

<sup>95</sup> De acordo com Lilian Fonseca, apesar de o projeto baconiano estar na origem do problema da crise, causada pela dominação e exploração da natureza, "Jonas afirma que isso ocorreu devido à sua apropriação por parte do capitalismo" (FONSECA, 2012, p. 472), Ou seja, a partir do momento que a exploração e a transformação de matérias-primas constituem um dos fatores que sustentam esse sistema, o projeto baconiano acelera-se de forma considerável.

<sup>96</sup> A exclusão da finalidade imanente à natureza teve como principal consequência, a ideia de que ela está totalmente sujeita a utilização humana, que é para Jonas uma ideia "grosseiramente antropocêntrica de um universo feito para proveito do ser humano" (PV, p. 44). Ou seja, o homem, "como medida de todas as coisas, por meio de um modelo mecanicista e com o critério da utilidade passa a dar finalidade a tudo" (PINTO, 2018, p. 145). Podemos ainda incluir nessa análise que essa concepção está no cerne da atual crise ambiental, causada pela degradação excessiva da natureza e do esgotamento de seus recursos. Isso se deu pela associação principalmente entre ideias antropocêntricas e o extremo poder adquirido pelo homem graças à tecnologia.

O problema da subjetividade, e conseqüentemente da teleologia, se torna, então, uma questão fundamental para a filosofia contemporânea. Uma vez que a filosofia moderna tenha fracassado diante de tal problema, para Jonas emerge uma necessidade de formular uma nova concepção teleológica do ser. Isto porque, a subjetividade sob as regras do mecanicismo científico, como a cibernética e o epifenomenalismo<sup>97</sup>, por exemplo, se torna, de acordo com Jonas, um enigma. Como já vimos, a falha na interpretação desses modelos é uma só: a impotência da subjetividade. O interesse de Jonas é justamente ultrapassar os obstáculos ontológicos erguidos pela concepção reducionista da biologia científica. A biologia filosófica busca, portanto, contrapor-se ao reducionismo mecanicista, defendendo a autonomia da vida orgânica. Entretanto, não se trata, nesse sentido, de uma negação ou contraposição total com os dados evolutivos da ciência moderna, mas certamente com sua absolutização (Cf. LOPES, 2014, p. 202). Dessa forma, o filósofo

admite que é possível tentar dar uma descrição do mundo humano e do mundo natural em termos de determinismo e de causas físicas cegas, isto é, não guiadas nem influenciadas por finalidades e intenções. Tal análise (a supor que ela possa efetivamente ser conduzida em toa a sua complexidade e até o fim) deixa, todavia, os comportamentos humanos ininteligíveis, ela é de centra forma antinatural, pois afasta como marginal, inoperante, insignificante tudo (volições, desejos, intenções, representações) o que, na nossa experiência constante de nós mesmo e dos outros, se impõe como tendo um papel determinante efetivo (é uma representação intencional que é a causa final operativa de minha ação) e fonte de sentido (a partir da minha ação é compreensível) (HOTTOIS, 1994, p. 101).

O interesse de Jonas para a reabilitação ou renovação de uma concepção teleológica no âmbito da vida está, portanto, em ultrapassar os obstáculos epistemológicos erguidos pela concepção reducionista da biologia científica. Mesmo se utilizando das ferramentas da teoria evolucionista para fundamentar a sua biologia filosófica, de acordo com Hottois “Jonas critica a concepção materialista darwinista da evolução natural em favor do reconhecimento do finalismo” (HOTTOIS, 1994, p. 98). Dessa forma, Jonas afirma ser possível pensar a teleologia no decorrer da evolução nas formas mais primitivas da vida até a emergência no ser humano. O autor recusa o olhar anti-teleológico e reducionista acerca da vida, pois acredita que

---

<sup>97</sup> Crítica ao epifenomenalismo: É no texto *MachtoderOhnmacht der Subjektivität?* (1981), mais propriamente, que Jonas apresenta suas críticas ao epifenomenalismo. Uma bela elucidação da crítica de Jonas ao epifenomenalismo pode ser encontrada também em Barbaras (2003, esp. p. 69-71).

a subjetividade ou interioridade é um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua qualidade própria irreduzível, sem cujo registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto, mas mais ainda, porque neste particular, ao conter a manifestação de interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo – em suma, ‘vontade’ e ‘valor’ – toda a questão da teleologia, que a partir dos dados meramente físicos parecia já resolvida exclusivamente em favor das causas eficientes, foi posta em aberto novamente e, com isso, a questão da subjetividade na esfera da vida, nos organismos, é um fato empírico (MEC, p. 19).

Dessa forma, a possibilidade de se pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica é uma resposta ao fracasso da ciência moderna por ter reduzido a natureza em propriedades mecânicas e materiais. Uma vez que se torna um fato empírico, a subjetividade está marcada como um dado ontológico inegável do ser, no qual emerge, de acordo com Jonas, como interesse, finalidade, objetivo, aspiração, desejo, e também inclui nesta lista a intencionalidade. Reinserindo no âmbito da vida o aspecto de psíquico e subjetivo, Jonas traz à tona, portanto, a questão da teleologia. É em razão disso que, de acordo com Barbaras, “a possibilidade de se pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica – é em resposta a este desafio, inclusive, que encontramos a retomada da teleologia em Jonas” (BARBARAS, 2003a, p. 69)<sup>98</sup>.

O tema da teleologia na filosofia de Jonas é fundamental, e até mesmo podemos dizer, é um ponto chave para a sua biologia filosófica e pode ser encontrado claramente em *O princípio responsabilidade*: “a finalidade [deve ser entendida] enquanto caráter ontológico de um ser” (PR, p. 159). No capítulo III desta obra, Jonas ao abordar a questão dos “Fins e sua posição no ser”, deixa claro que está interessado sobretudo no conceito de finalidade em função da doutrina da natureza. Dessa forma, a teleologia jonasiana não visa explicar a natureza por meio dos fins, mas interpretá-la com a presença de causas finais imanentes em todos os organismos (cf. PINSART, 2002, p. 102). Ora, seu objetivo é ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo, partindo “daquilo que se revela na manifestação mais aguçada do sujeito até chegar àquilo que se encontra oculto na espessura do Ser” (PR, p. 136).

---

<sup>98</sup> Entretanto, Jonas não pretende com isso um retorno à filosofia Aristotélica (cf. PV, p. 12). Apesar do filósofo acolher a ideia de finalismo no âmbito da vida em geral, a qual “não está muito distante daquela do filósofo grego [Aristóteles]” (HOTTOIS, 1994, p. 105), no entanto, busca utilizá-la para entender a origem e o desenvolvimento da multiplicidade da vida em coerência com a concepção de evolução, o qual Aristóteles recusou em sua *Física* (cf. ARISTÓTELES, 198b, p. 25-32).

Jonas, portanto, assume a perspectiva de que podemos falar do aspecto subjetivo desde os níveis mais elementares da vida orgânica. Ou seja, a tentativa do autor é reconhecer o aspecto subjetivo-interno nos níveis mais elementares da vida orgânica, como dados ontológicos fundamentais do Ser. Isto é, Jonas defende uma concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza, uma natureza em processo e em evolução. Dessa forma, a reabilitação da teleologia na biologia filosófica de Jonas pode ser, certamente, designada de neo-finalismo (Cf. LOPES, 2010, p. 47; HOTTOIS, 1994, p. 95), uma vez que define um universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais elementar. Jonas com esse único gesto interpretativo não só reabilita a noção de teleologia, como também traz novamente a superfície metodológica a noção de antropomorfismo. É a partir de uma análise retrospectiva, do homem para as formas de vidas mais elementares, que leva Jonas a considerar que é legítimo e necessário “interpretar a vida primitiva procurando nela esboços, antecipações obscuras, da subjetividade, da interioridade, da vontade orientada para um fim e intencional, da liberdade (etc.) em progressivo desenvolvimento” (HOTTOIS, 1994, p. 102).

Em suma, a noção de teleologia, no pensamento de Jonas, é entendida como uma dinâmica inerente da vida compartilhada por todos os seres vivos. E esse dinamismo é um aspecto interno e subjetivo. O processo de auto-organização ativo do ser vivo é uma forma de intencionalidade o qual o organismo se relaciona com o mundo-ambiente. Por isso, a finalidade é um aspecto imanente ao organismo, pois enquanto estiver vivo ele não pode deixar de “velar pelo próprio cuidado ativo de seu ser” (URZÚA, 2015, p. 225). Os organismos vivos são, dessa forma, entes cujo ser implica não deixar de fazer o que faz, isto significa que, a vida não pode deixar de “empregar os próprios meios com os quais está dotada (desde a mera apetência e sensibilidade até o sentimento, a percepção e a mobilidade e, finalmente, a consciência reflexiva) para chegar a ser o que é” (URZÚA, 2015, p. 225). A vida, portanto, para Jonas, está carregada de uma teleologia interna, na qual a liberdade enfrenta as exigências vitais no contato do ser com o mundo enquanto efetivação de sua própria finalidade. Teleologia seria, nesse sentido, o movimento do próprio ser no mundo, o seu “ato de ser”. Dessa forma, o ser é a finalidade suprema do seu próprio ser e essa é a forma primordial de teleologia (Cf. OLIVEIRA, 2015, p. 74).

Como resultado dessa reabilitação da teleologia, a filosofia jonasiana confronta também o antropocentrismo o qual colocou o ser humano como mero “usuário da

criação viva, isto é, de todos os outros mecanismos orgânicos” (PV, p. 70). Ao negar ao ser vivente sua principal característica que é a tendência à existência, ou seja, o fato de que a vida quer a si mesma, o antropocentrismo privou a vida de “seu lugar no plano global das coisas” (PV, p. 71). Em razão disso, o ser humano compreendido como o único portador de qualquer interioridade, isto é, por ser o único ser possuir os aspectos espirituais, foi o único a fazer sentido atribuir finalidades, porque só ele é capaz de propor fins. O que tornou toda a vida restante “como um meio para o ser humano” (PV, p. 70). Dessa forma, o conceito de teleologia, segundo Jonas, não tem somente o objetivo de afirmar a imanência de um finalismo no ser, ele tem também uma função ética, afinal, “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).

O neo-finalismo jonasiano se apresenta, nesse sentido, como oposição ao niilismo que procede do dualismo moderno, pois reconhece o valor ontológica da teleologia no seio da própria vida. Se afasta, portanto, do ponto de vista que enxergou o homem como desconectado da natureza e como fonte de todos os fins e valores. Assim, nas palavras de Hottois, “se o homem é efetivamente da natureza, então esta é também do homem, pois uma vez que ela o produziu, ela não pode ser inteiramente estrangeira ao que caracteriza o humano: a subjetividade, o valor, a finalidade” (HOTTOIS, 1994, p. 99). Desse modo, a reabilitação ontológica do finalismo se estabelece na defesa de que na natureza evolutiva existem finalidades ativas e dadas *a priori*, finalidades que não são produtos da consciência humana, mas efeito da própria evolução orientada para um *telos*.

É nesse sentido, portanto, que Jonas propõe uma nova perspectiva sobre a vida, que dê conta de tratá-la, do ponto de vista teórico, de acordo com a integralidade da matéria e espírito que a constitui do ponto de vista existencial. Ao indagar que a vida é constituída de matéria e de espírito, Jonas recupera, portanto, a dimensão interior, e, conseqüentemente, o aspecto teleológico da vida na sua proposta de um monismo integral. Dessa forma, a reabilitação da teleologia, significa, reconhecer no âmbito da vida (corpo orgânico) o aspecto interno, subjetivo e psíquico, superando assim as clausuras do dualismo.

### 2.3.2 Reinterpretação do antropomorfismo

Além de propor uma reabilitação da teleologia, Jonas destaca que houve também, na base da ciência moderna, uma proibição do antropomorfismo. Não é sem razão que ambas as rejeições estão relacionadas, uma vez que a rejeição de uma explicação sobre a natureza dos fins naturais tem a única razão que seria uma explicação do tipo antropomórfica. Segundo Jonas, a origem da negação ao antropomorfismo encontra-se lugar muito antes do aparecimento da ontologia moderna, isto é, no combate da ciência jonasiana contra todo tipo de personificação mitológica (cf. PV, 46), embora tenha sido com a ascensão da ciência moderna que a experiência interior como modo de compreensão dos fenômenos vitais passou a ser rejeitada de modo mais intenso. Ao ponto que, a explicação para essa rejeição se deve a um pressuposto ontológico de caráter totalmente dualista, que separa interioridade e exterioridade (cf. LOPES, 2017, p. 97).

Na nota sobre “Antropomorfismo e teleologia” (PV, p. 43), Jonas observa que é em razão da crítica autêntica às explicações antropomórficas na natureza que a ciência moderna procurou banir de sua abordagem as causas últimas e toda a teleologia. Não por menos, que a ciência moderna é adequada ao dualismo que confina intencionalidade, finalidade e volição como aspectos restritos ao ser humano. E que abandona a natureza, possivelmente “criada”, ou seja, produto de uma vontade intencional, sob a égide de um determinismo de causas mecânicas (Cf. HOTTOIS, 1994, p. 98). Dessa forma, foi a partir da perspectiva dualista da realidade, o antropomorfismo foi extremamente desqualificado, pois ultrapassa o limite entre o mundo exterior da experiência humana interior. Isso significa que a ciência moderna rejeitou, em última análise, a projeção indevida da autoexperiência humana à natureza. Ora, seria um delito grave admitir o antropomorfismo, uma vez que isso significaria contrariar a separação entre interior (*res cogitans*) e externo (*res extensa*) – a base metodológica da ciência moderna. Assim, de acordo com Jonas, por meio da “*res extensa*, a realidade exterior foi totalmente desvinculada do mundo interior do pensamento, passando depois a construir um campo autossuficiente para aplicação universal da análise matemática e mecânica” (PV, p. 45). Nesse sentido, ao estabelecer a separação ontológica entre sujeito e objeto enquanto pertencentes a realidades distintas, o método científico fez com que se rejeitasse qualquer tipo de

transferência da experiência interior do sujeito para sua interpretação de mundo exterior. Como consequência disso, tanto o antropomorfismo como o zoomorfismo passaram a ser considerados formas de traição à ciência.

Para a ciência moderna, o antropomorfismo epistemológico, de modo geral, significou uma forma de compreender os fenômenos naturais, na qual “se transferem características da experiência interior à interpretação do mundo exterior” (PV, p. 46). Ou seja, teve por função primeiramente em servir um princípio hermenêutico dentro de uma leitura “descendente” que partiria do ser humano em direção às formações organizadas cada vez mais simples. Dessa forma, a ciência moderna passa a aceitar como correta e verdadeira a mera descrição da realidade a partir da atribuição de valores quantitativos relacionados às posições e mudanças contínuas do extenso. Eis o que aparece como a regra central da chamada “ontologia da morte” (PV, p. 29), que tornou conhecível apenas o inerte e fez deste o modelo de explicação do vivo. Assim, a ciência moderna banuiu não só as forças causais, bem como as formas substanciais em favor do banimento total do antropomorfismo. Sem dúvida, a partir da concepção materialista e reducionista da ciência moderna resulta pelo menos nessas duas consequências penosas para a compreensão do ser vivente: a negação da teleologia e o banimento do antropomorfismo. E são justamente estas duas consequências que assola a modernidade pela a incapacidade das ciências naturais de tratar a vida em sua complexidade e totalidade (Cf. THEIS, 2008, p. 35).

A partir do problema fenomenológico da descrição da abertura da interioridade do ser vivente em direção ao mundo e ao se preocupar com a possibilidade desse acesso descritivo dos demais seres vivos Jonas recorre ao antropomorfismo. E, além disso, foi a partir das clausuras metodológicas da ciência moderna que, que Jonas, em sua biologia filosófica, teve como proposta uma reinterpretação epistemológica do antropomorfismo. De acordo com Pommier, mesmo sabendo que este termo foi mal-usado, sobretudo pela tradição moderna, “o método que permite a Jonas afirmar a abertura ao mundo é através de uma reapropriação feliz e original da noção de antropomorfismo” (POMMIER, 2013b, p. 490). Dessa forma, a intenção de Jonas é pensar a própria condição humana como também a condição dos demais organismos vivos no mundo para “fugir da pura especulação” (POMMIER, 2017, p. 458).

Nesse sentido, os dados antropomórficos devem ser entendidos, portanto, como uma forma de conhecimento do vivente a partir da experiência corporal do ser humano. Assim, a autoexperiência do ser humano, em graus diferenciados de

percepção, movimento e sensação, passa a ser comum a todos os organismos, mesmo nos mais básicos (cf. URZÚA, 2015, p. 123) e serve, assim, de acesso a suas realidades. Eis o que precisamente se chama de uma reabilitação também do antropomorfismo, pois utiliza-se da vivência relacional do corpo humano em sua experiência no mundo externo. É, portanto, a evidência dos fenômenos psicofísicos do homem que oferecem os elementos filosóficos necessários que possibilitam o acesso à intimidade dos demais seres vivos. Isto significa que, Jonas parte da experiência do ser humano em direção às formas mais elementares e simples da vida<sup>99</sup>.

Isso não significa que Jonas proponha uma concepção de finalidade em termos da consciência humana, isto é, uma consciência associada a um fim consciente. A subjetividade de que Jonas defende nos níveis mais elementares de organismos vivos não tem a ver, portanto, com a subjetividade/consciência humana. Ao contrário, encontramos, na verdade, uma manifestação gradativa da subjetividade, “e isto a um tal ponto que a referência a um sujeito individual desaparece progressivamente até não podermos realmente nos referir a um sujeito” (LOPES, 2010, p. 60). Trata-se, nesse sentido, de uma espécie de subjetividade sem sujeito (não-consciente) marcada por uma forma de impulso. Ou seja, “uma ‘interioridade germinal apetitiva’ disseminada através das miríades de partículas” (HOTTOIS, 1994, p. 102). Dessa forma, de acordo com Hottois, “esse querer da natureza não exige a representação prévia dos objetivos perseguidos; ele ‘sente’ as configurações causais propícias a seu desenvolvimento, aproveitando-se das oportunidades ofertadas” (HOTTOIS, 1994, p. 102).

As considerações de Jonas acerca da teleologia nos permitem, conseqüentemente, pensar num “universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais ínfimo” (LOPES, 2010, p. 60) uma vez que,

no organismo como tal e no seu impulso para viver sempre está presente a busca do objetivo, que já atua em todas as tendências vegetativas e desperta para uma percepção primordial nos obscuros reflexos, nas respostas dos organismos inferiores aos estímulos; e mais ainda no impulso e empenho e prazer e medo da vida animal dotada de movimento e de sensação; e por último chegando ao esplendor reflexivo na consciência, vontade e

---

<sup>99</sup> E por isso, a partir dos escritos dos anos 50, começa a associar a ideia de liberdade à interioridade e subjetividade, como forma de descrever a totalidade psicofísica que marca e constitui o fenômeno da vida.

pensamento do ser humano – todos estes são aspectos interiores do lado teleológico na natureza da “matéria” (PV, p. 115).

A noção de teleologia concebida por Jonas está diretamente relacionada com a “possibilidade, criação e novidade que são inerentes à autonomia viva que se auto-organiza” (URZÚA, 2015, p. 222). Nesse sentido, está presente no organismo – como aspecto essencial na constituição do seu ser – uma teleologia imanente relacionada com a liberdade do vivente como auto-organização da matéria de que é composto. Desse modo, o acesso ao finalismo só é possível a partir do testemunho direto da vida em nós mesmos (o testemunho de nossa autoexperiência). Ou seja, a partir “da nossa ação teleológica experimentada primariamente por meio do sentir e do desejo no movimento corporal antes mesmo que do atuar consciente” (VASCONCELOS, 2018, p. 153).

De tal modo que, se “só a vida pode conhecer a vida” (PV, p. 115) ou, por estar vivo e possuir um corpo é que um ser vivo pode conhecer outro ser vivo, ou seja, é que possibilita ao homem não somente a autocompreensão como também a compreensão dos demais seres. É, portanto, por prestarmos atenção de que é a partir de nossa experiência (humana) de vida que reconhecemos em nós mesmos e fora de nós mesmos o que está vivo. É no homem, em seu corpo, que se encontra os graus mais elevado da liberdade e da interioridade, isto é, a razão, mas nele se encontra também os elementos que o vinculam com os demais seres vivos, como o metabolismo, a mobilidade, a percepção e a emoção. De fato, em *The Phenomenon of life*, Jonas implementa, de acordo com Pommier, um “antropomorfismo positivo, que toma como ponto de partida o testemunho que o homem carrega sobre seu próprio corpo, a fim de tirar conclusões sobre a própria natureza dos seres vivos” (POMMIER, 2014, p. 5). Ou seja, são as particularidades da animalidade os pontos-chaves que nos une essencialmente aos demais animais.

Assim, a metodologia jonasiana não é uma simples projeção das características humanas aos demais seres. Pelo contrário, o que o autor pretende é uma nova leitura ontológica do papel do ser humano e do seu próprio corpo vivo como um testemunho exemplar da totalidade da vida. É justamente nesta releitura, que ele propõe um antropomorfismo elaborado a partir da ontologia do corpo vivo e não construído a partir da ideia da razão pura. Ou seja, Jonas está interessado em um antropomorfismo a partir da transcendência imanente que reconheça a interioridade em todas as formas

de vida, mas reconhecendo os graus de liberdade em cada estágio de evolução dos seres vivos (cf. ÚRZUA, 2015, p. 229).

Trata-se, portanto, de um “antropomorfismo positivo” (BARBARAS, 2013, p. 268), isto é, uma metodologia que faz da unidade psicofísica, tal como se apresenta em nós, “a medida de todas as coisas”, pois no corpo do ser humano não está presente apenas aquele grau mais elevado de liberdade e da interioridade (que é a razão), mas nele se encontram presentes também os elementos que os vinculam com todos os seres vivos. Nesse sentido, deve-se reconhecer a “autenticidade à auto-experiência da vida” (PV, p. 48) que acontece no âmbito do humano e que possibilita o acesso à compreensão da realidade dos seres vivos. É porque temos, por exemplo, a experiência da fome, sentimento de falta, liberdade de movimento, vulnerabilidade e sofrimento que podemos reconhecer nos comportamentos dos animais esses significados. Ou seja, no fato de que a experiência do ser humano está fundada na essência da vida é que se torna possível aplicar a experiência humana como medida de interpretação para os demais organismos vivos.

É por meio da “nossa experiência vital de abertura ao mundo que podemos inferir em vida a existência *mutatis mutandis* de tal abertura” (POMMIER, 2013b, p. 490). A vida, desse modo, é um processo acumulativo. Pode, nesse sentido, ter sido a teoria do evolucionismo a proporcionar uma retomada do antropomorfismo, quando a teoria da evolução começa a pensar o ser humano como integrante da própria natureza rompendo assim com o dualismo moderno. Portanto, é pela experiência vital do ser humano que temos acesso à compreensão dos seres vivos em geral. Sem recair no antropocentrismo, mas observando em nós mesmos o elemento que nos liga às demais formas de vida: “o que o homem de próprio está enraizado na existência orgânica em geral” (OLIVEIRA, 2019, p. 161). Afinal, é no ser humano que se realiza a autoexperiência da vida e a sua autocompreensão. Essa nova perspectiva que nos liga aos demais seres vivos, tem como resultado uma nova forma de acesso à questão do animal, pois a nova interpretação que coloca a vida como “fenômeno unitário e absolutamente irreduzível” (BARBARAS, 2013, p. 270) é a noção que faz aproximação entre animal humano e animal não-humano.<sup>100</sup> Dessa forma, na perspectiva do

---

<sup>100</sup> Como vimos, fomentada principalmente pelas atividades descritivas e objetivas das ciências modernas, a “clausura epistemológica” se consolidou pela compreensão da vida animal reduzindo-o ao âmbito físico. Na medida em que o antropomorfismo parte de uma aprovação do parentesco entre todos os organismos vivos, a questão do animal não-humano nos apresenta em novo sentido (segundo a pergunta propriamente fenomenológica), portador de um grau de liberdade (isto é, de interioridade e

antropomorfismo crítico de Jonas<sup>101</sup>, a autoexperiência da vida humana, que possibilita o ato cognitivo da vida, consiste naquilo que é comum a todos os organismos, mesmo os mais elementares (cf. PV, p. 39-40). De acordo com Oliveira, é uma “interpretação analógica” (OLIVEIRA, 2019, p. 161), ou seja, uma tentativa de interpretar os demais seres a partir da experiência que ocorre no próprio corpo humano. Para Oliveira, a metodologia é uma espécie de “biomorfismo”, uma vez que, “a vida é o lastro ou a estrutura básica de compreensão de todos os organismos, incluindo o ser humano” (OLIVEIRA, 2019, p. 161).

Para Jonas, não se pode negar a experiência do corpo humano e seu pertencimento ontológico à mesma realidade dos outros corpos vivos da natureza. O testemunho fenomenológico do corpo deve “ser recuperado como um atestado privilegiado que nos mostra que não há ruptura metafísica com os outros seres vivos e o mundo” (PINTO, 2018, p. 151). Para o autor, é na evidência do corpo-vivo, em seu imediatismo simultâneo de interioridade e exterioridade, que nos apresentam sensações que são comuns em todas as formas de vida. Portanto, em seu projeto ontológico, Jonas percebe que a vida abre o significado para a relação entre as diferentes manifestações, mas que em cada grau de liberdade podem ser encontrados elementos comuns presentes desde um ser menos complexo até o nível mais elevado da escala ascendente de liberdade.

---

subjetividade) compartilhado com o ser humano. O resultado disso é, antes de tudo, a retirada do animal do âmbito da “sua clausura epistemológica” (OLIVEIRA, 2019, p. 161), em boa parte devedora as atitudes descritivas das ciências modernas.

<sup>101</sup> Para maior entendimento sobre a ideia de “antropomorfismo crítico”, cf. Wendell Evangelista Soares. *Hans Jonas e a diferença antropológica*, 2017, capítulo IV.

### 3 O FIO CONDUTOR DA LIBERDADE

Temos como objetivo neste terceiro capítulo identificar de que forma o conceito de liberdade se apresenta como fio condutor para a interpretação da vida, na medida em que é alargado desde o âmbito do *agir* até o âmbito do *ser*, servindo assim de fundamento da biologia filosófica proposta por Jonas, que faz do conceito de liberdade uma chave interpretativa a partir de uma relação da interioridade e transcendência. Para tal objetivo, começaremos por delinear os aspectos de [3.1] autonomia e independência da forma orgânica, expressada pela emancipação da forma em relação à matéria. A filosofia de Jonas evidencia que a primeira forma de autonomia e independência da forma orgânica se apresenta no metabolismo. Dessa forma, será preciso identificar [3.1.1] de que maneira o autor concebe o metabolismo como a primeira manifestação da liberdade no âmbito da vida. A partir do processo metabólico, a vida é pensada por Jonas como um acontecimento que se manifesta como conservação de si, e isso significa uma autoafirmação obrigatória para manter a sua existência intacta. E é justamente nessa obrigação ontológica, que vamos compreender [3.1.2] a vida a partir da sua contradição: a necessidade. É nesse sentido que procuramos abordar [3.1.3] o aspecto paradoxal da liberdade. Por fim, demonstraremos os [3.2] graus ascendentes de liberdade e o princípio de mediatez, apontando a [3.2.1] liberdade no âmbito da vida animal como um elo na compreensão entre as formas de vida mais elementares e a animalidade humana. Para isso, vamos apresentar [3.2.2] os três aspectos da liberdade animal apontados por Jonas: movimento, percepção e sensação.

#### 3.1 AUTONOMIA E INDEPENDÊNCIA DA FORMA ORGÂNICA

A primeira forma de liberdade que Jonas concebe na história da vida é expressada pela emancipação da forma em relação à matéria, o que só pôde acontecer por meio do metabolismo. Isto significa se autoemancipar da identidade fixa e vazia própria da matéria pura, em favor de uma outra espécie de identidade

funcional. Este “novo elemento da liberdade que aparece no organismo sob o aspecto especial de forma” (PV, p. 102), tornou-se o caráter essencial da vida, deixando para trás o caráter de identidade fixa e vazia apenas para a matéria em si. Com isto pela primeira vez a diferença entre matéria e forma, a qual em relação ao não-vivo é uma mera abstração, se destaca no reino da vida orgânica como uma diferença real.

Na configuração orgânica do ser, a forma é a interioridade do ser vivo, que não só causa a troca de matéria e acumulação material, mas também possibilita manter a identidade do organismo em cada momento dessa troca. Dessa forma, Jonas faz uma inversão das relações ontológicas: “a forma passa a ser a essência, e a matéria o acidente” (PV, p. 102). Expressando isso ontologicamente, para Jonas, “na configuração orgânica o elemento material cessa de ser a substância (que em seu próprio plano ela continua a ser), passando a ser apenas substrato” (PV, p. 102). Isto significa que, neste processo do ser que se autoconserva, apesar de haver uma relação interdependente e necessária da forma orgânica com sua substância material, há sobretudo uma autonomia da forma em relação à sua identidade substancial. Por isso que, para Jonas:

os materiais lhe são essenciais segundo a espécie e acidentais segundo a individualidade; ele coincide com sua acumulação afetiva 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 integridade da forma viva é, para Jonas, autointegrativa em uma realização extremamente ativa, pois “a forma não é o resultado, mas sim causa das acumulações materiais de que ela consiste em momentos sucessivos” (PV, p. 101). É somente pela compreensão da autointegração ativa da vida que chega-se ao conceito ontológico do indivíduo. Nesse sentido, a forma é um caráter essencial da vida, uma vez que ela é a própria essência funcional do indivíduo, enquanto a matéria se tornou apenas o acidente, sendo que, neste indivíduo ontológico, a sua existência a cada momento, sua duração e sua mesmidade no durar, são “essencialmente função dele próprio, interesse dele próprio, realização contínua dele próprio” (PV, p. 101). Isto significa que, para Jonas, o ser orgânico se constitui a partir de um processo de autoconservação.

Uma vez que “a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de *liberdade necessitada*”, para Jonas, a autonomia que a forma possui e exerce em relação à matéria, não é uma total separação entre ambas, ou seja, “a autonomia da forma não significa existência separada” (PV, p. 102). Pelo contrário, o organismo é sempre a forma diversa e diferente da matéria, pois o organismo é em cada momento a forma de uma determinada multiplicidade de matéria. Nas palavras de Jonas: “a realidade de sua forma está na sucessão de suas materialidades momentâneas, que ela transforma em sua duração, e somente esta é a concretude de sua unidade, não como de um atributo lógico, mas sim como realização produtiva” (PV, p. 102). É justamente nesse aspecto que se encontra a autonomia e a independência da forma orgânica em relação à matéria. Assim, umas das funções da forma viva, que também é a sua primeira função, consiste num processo contínuo de troca de matéria com o meio ambiente, um processo de autoconstituição do organismo vivo: a função metabólica.

A forma orgânica, nesse sentido, não possui apenas um conteúdo material em um único momento da sua existência e que perduraria até o final. O caráter de autonomia da forma orgânica não se revela e não se constitui de uma vez por todas ou de uma forma absoluta. Ao invés disso, sua estrutura material ou seu corpo-vivo é constituído por momentos de trocas de matérias com o mundo ao qual ela pertence, por meio de um constante movimento metabólico que recebe e elimina aquilo que lhe é necessário. Entretanto, ao longo desse processo, a forma viva continua sendo ela mesma e se molda de acordo com os traços de um ser orgânico e é por esse motivo que faz a forma viva possuir um caráter autônomo. Entretanto, podemos nos questionar: em que consiste a autonomia da forma orgânica?

Enquanto a autoidentidade, que no não-ser é apenas um atributo lógico cuja afirmação não passa de uma tautologia, no ser vivo tem um caráter ontologicamente rico de conteúdo, pois a forma orgânica consiste em manter a identidade, um caráter ontológico, que é constantemente alcançado na atividade da função própria do metabolismo frente à modificação da matéria. Assim, mesmo aqueles seres mais simples e primitivos mudam sua substância material continuamente são capazes de manter a mesma identidade ao longo dessas trocas:

a independência da forma viva mostra-se antes de tudo em que ela não possui sua substância material de uma vez por todas, mas que a transaciona

com o mundo ambiente em um constante receber e eliminar – e nisto permanece ela mesma (PV, p. 103).

Devido à função da forma viva, no que se refere à essência do organismo, que acompanha o fluxo de mudança da matéria, podemos afirmar, a partir desse fato, que a forma orgânica é o que torna possível a um ser orgânico, mesmo mudando constantemente seu conteúdo material, se manter o mesmo. Ou seja, mesmo estando em contínua mudança de seu aspecto material, a essência orgânica do ser vivo permanece a mesma. No ser não-vivo a forma não passa de um estado de composição transitória e mutável, ou seja, de um acidente da matéria que é permanente. Entretanto, na forma viva, sendo ontologicamente ativa e organizativa, os conteúdos materiais mutantes são estados do seu próprio ser, o qual permanece idêntico. Nesse sentido, a forma viva, de acordo com Jonas, “é uma sucessão dos estados de matéria que em cada momento a constituem são fases transitórias do processo da forma que se auto constitui” (PV, p. 103). A forma viva não só acompanha a mudança da matéria, como também é ela própria que ativamente atrai e a repele, e que através dela, portanto, se constitui. E é justamente nessa permanência do ser no devir que constitui a própria liberdade da forma em relação à matéria. Isto representa uma conquista no âmbito da liberdade: uma forma autônoma – aspecto essencial da vida.

A liberdade primária do organismo vivo consiste, portanto, em certa interdependência da forma com relação à sua própria matéria. Em uma descrição puramente material do mundo essa dependência se mostra como uma mera aparência. Mas, ao descrever a vida em sua totalidade ontológica, percebemos que não se trata de aparência, mas sim “uma unidade concreta de matéria e forma” (PV, p. 102), que caracteriza essencialmente um caráter da vida que não pode ser suspensão. Isto significa, para Jonas, “uma revolução ontológica na história da ‘matéria’” (PV, p. 104). E o desenvolvimento contínuo desta independência, ou seja, da liberdade, é o princípio de todo progresso na história da evolução da vida, que em seu percurso apresenta outras evoluções, de tal forma que cada uma delas abre um novo horizonte de liberdade. O primeiro passo, como já apresentamos, foi a emancipação da forma, por meio do metabolismo, da identidade imediata com a matéria. E isto significa, para Jonas, “o emancipar-se do tipo de autoidentidade fixa e

vazia própria da matéria, em favor de uma outra espécie de identidade transmitida e funcional” (PV, p. 104).

Para Jonas, um objeto físico e material permanece idêntico nas várias posições que ele pode ocupar, ou seja, ele possui uma identidade fixa capaz de ser analisada no decorrer da sua trajetória no tempo e no espaço, sem que tenha necessidade de afirmar essa identidade como um exercício de seu ser. Entretanto, quando abordamos a identidade orgânica, devido ao seu princípio interior de identidade, não podemos conceber uma identidade exterior fixa, uma vez que a sua atividade metabólica não deixa que a matéria do organismo seja idêntica ao longo de seu percurso. O ser vivo por ter um corpo – entendido aqui como um aglomerado de substâncias materiais – não pode ser redutível a um objeto material que possui uma identidade fixa e imutável e que vai perdurar com a sua substância por muito tempo, como são com as coisas físicas. Ora, o ser vivo é uma forma organizada de matéria que, ao mesmo tempo, é independente deste aspecto material, pois se autoconstitui através de um processo contínuo de trocas de matérias com o seu meio - a substância material do organismo vivo está em constante troca.

No texto *Deus é um matemático? Sobre o sentido do metabolismo*, ou na versão inglesa *Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism*, Jonas elabora uma reflexão a partir da ideia de um deus matemático como o melhor observador possível do movimento metabólico, observando-o apenas por meio de uma perspectiva meramente física e material. Aqui buscaremos apresentar brevemente alguns elementos que diferem a identidade da forma orgânica em relação a outros tipos de formas físicas comuns como um átomo, um próton, uma molécula, uma pedra, um planeta, etc. Ao contrário daquilo que é a vida, as coisas puramente físicas permanecem em seu estado original, isto ocorre, uma vez que “no permanecer a partícula é sucessivamente ‘idêntica’ graças à continuidade das dimensões – espaço e tempo – em que sua sequência ocorre” (PV, p. 104). Ou seja, as coisas materiais em geral possuem uma identidade simples e imediata, completamente vazia, cuja identidade exterior não muda ou não se transforma ao longo do tempo. A partir desse fato, podemos fazer a seguinte questão: o que fazem os corpos particularmente físicos, não orgânicos, para continuar como são? Ora, por se tratar de uma autoidentidade vazia e absolutamente inerte, a coisa física deve ser considerada como um ente imune ao tempo. Portanto, é justamente por ter um caráter ontológico simples

e vazio que, do ponto de vista epistemológico, a identidade de uma partícula é afirmada:

A auto-identidade do seu momento é a lógica vazia do  $A = A$ ; a de sua sucessão ou duração é o vazio permanecer, que não precisa sempre de novo ser confirmado. Que significado tem aqui o permanecer ou o perseverar? No permanecer a partícula é sucessivamente “idêntica” graças à continuidade das dimensões - espaço e tempo - em que “sua” sequência ocorre. Ela é esta e não aquela, porque esta está agora aqui e aquela agora ali; permanece esta, isto é, a mesma em um ponto (posterior) do espaço-tempo, porque é levada da posição atual para a posterior pela contínua sequência de todas as posições intermediárias, que por assim dizer a transmitem de uma posição para a seguinte sem nunca a separarem do nexo que as une. Esta sucessão constitui a “trajetória” da partícula, e se ela fosse descontínua - se nela existissem lacunas - nós não teríamos nenhum meio de identificação, não teríamos nem sequer o direito de aplicar o conceito da identidade; ela não existiria (PV, p. 104).

Dessa forma, devido à mesmice da matéria durante todo o seu percurso no espaço e no tempo, podemos afirmar que há uma identidade externa nela, pois sua trajetória contínua e imutável no espaço-tempo pode ser aqui o único fator para sua identidade. Portanto, são alguns elementos, como a durabilidade, a continuidade, a imutabilidade, a mesmidade e a perseverança da matéria, que constituem certa identidade de um objeto material. Porém, a identidade externa não deve aqui ser confundida com a identidade orgânica, pois como afirma Jonas, “nada sabemos de um princípio interior de identidade nas meras unidades de matéria” (PV, p. 105). Assim, na identidade material permanente e inerte não transparece nenhuma exigência de um princípio interior de identidade, como por exemplo um impulso anterior para uma autocontinuação. Além disso, uma vez que não existe nenhum vestígio de ameaça a sua existência, falta toda e qualquer razão para caracterizar a sua permanência a partir de uma interioridade.

Já a identidade do ser vivo, pelo contrário, tem que ser uma espécie inteiramente diferente, pois na incessante atividade metabólica da forma orgânica, com a contínua troca de matéria que a constitui, não se encontra nenhum substrato permanente à disposição, como polo de referência da identidade exterior. Tal identidade interior está implícita na aventura da forma. E será somente a partir da atividade metabólica da forma mediante a troca de matéria que a constitui que temos acesso fenomenológico, o qual, de acordo com Jonas, por meio da indução do seu testemunho morfológico exterior é: “o único acessível à observação” (PV, p. 104). Mas

que espécie de indução é esta? E quem é que a realiza? Segundo o autor, o observador da vida tem que estar preparado através da vida (Cf. PV, p. 104). Ou seja, do observador se exige a sua própria experiência de ser orgânico, inserido no quadro da vida, para que esteja em condições de deduzir a continuidade da forma orgânica. Sendo que esta é a sua vantagem: por sermos seres orgânicos, somos seres corporais. Isto significa que, para Jonas, uma vez que o ser humano é corpo orgânico cuja constituição ocorre através do processo metabólico, ele possui a ferramenta necessária para conhecer este processo<sup>102</sup>. Dessa forma, para Jonas, o observador fundamentado na hipotética “matemática pura”, o deus matemático, não “estaria preparado” para esta observação (Cf. PV, p. 104). Nesse sentido,

nós estamos preparados por aquilo que somos. Só por meio da interpolação da identidade interior, que assim se torna possível, é que o fato meramente morfológico (e como tal carente de sentido) da continuidade metabólica é compreendido como ato incessante, isto é, a continuidade é compreendida como autocontinuação.

Portanto, diferentemente de todas as tentativas de resposta apontadas, a autonomia da forma viva indica sobretudo que “ela não possui sua substância material de uma vez por todas” (PV, p. 103). Ora, pelo fato ser “ativa e organizativa”, ao contrário da matéria vazia, a própria forma orgânica troca constantemente seu material e compõe assim os estados materiais de seu ser: é ela que se autoconstitui. Desse modo, a existência do ser orgânico não é algo dado, como acontece num objeto material, mas é resultado de sua própria constituição. O ser vivo está a todo momento se autoconstituindo e se autogerando e isto significa que ele está em constante e contínua atividade metabólica. É justamente nessa autoconstituição própria da vida que encontramos o “conceito ontológico de indivíduo” (PV, p. 101). Ademais, é só essa forma livre, entendida como individualidade ontológica, que pode oferecer, de fato, a chave interpretativa para a compreensão da identidade orgânica.

Ora, uma vez que a forma orgânica permanece para além da matéria atual que compõe o organismo, ela é justamente o seu próprio *fazer*, ou seja, seu ser coincide em sua própria função. Podemos observar aqui, portanto, que essa ideia de um “indivíduo ontológico” (PV, p. 101), emerge no fato de que a identidade funcional, ou

---

<sup>102</sup> Dessa forma, para Jonas, o observador fundamentado na hipotética “matemática pura” não “estaria preparado” para esta observação (Cf. PV, p. 104).

da forma, não coincide com uma identidade substancial. Essa identidade funcional, reque, portanto, uma identidade interna enquanto o sujeito da sua existência, ou seja, o organismo vivo tem também uma existência subjetiva, interna<sup>103</sup>. Assim se torna clara a relação entre a individualidade orgânica e individualidade, e isto evidencia a principal marca da vida orgânica é ser uma individualidade autocentrada, “no provimento ativo de seu ser, primariamente na auto-ativação do fornecimento de matéria, ela cria permanentemente encontro a partir de si, atualiza a possibilidade da experiência; pela experiência ‘possui’ o ‘mundo’” (PV, p. 107).

Dessa forma, para Jonas, a introdução do conceito de “si mesmo” (do “*selbst*”), é inevitável na descrição até do mais elementar caso de vida, para indicar que “a identidade entrou no mundo com a vida como tal - e com ela, conseqüentemente, também o seu auto-isolar-se do resto da realidade” (PV, p. 103). A mesmidade da identidade formal do organismo, a ipseidade orgânica<sup>104</sup>, é caracterizada, dessa forma, pela individualidade e heterogeneidade radical em meio a um universo de seres vivos relacionados entre si. Uma identidade que se faz de momento a momento, que sempre tem que afirmar a sua existência, forçando as forças equalizadoras da mesmidade física e que está diante de uma tensão constante com o todo das coisas. Dessa forma,

o desafio da mesmidade qualifica como estranho e de certa forma contrário tudo quanto se encontre além dos limites do organismo: como “mundo”, no qual, através do qual e contra o qual ele precisa conservar-se. Sem esta oposição universal da outridade não seria possível existir mesmidade. E nesta polaridade entre si mesmo e mundo, entre dentro e fora, que completa o que existe entre forma e matéria, é dada a situação fundamental em que se encontra colocada potencialmente a liberdade, com toda sua ousadia e precariedade (PV, p. 104).

Essa interioridade que se estabelece como causa da própria unificação e integração do organismo, é principal marca da própria teleologia jonasiana. E é exatamente essa corajosa reabilitação da teleologia, entenda-se, do aspecto interno, subjetivo, psíquico, para a análise da vida que marca o caráter de uma autêntica

---

<sup>103</sup> É importante que fique claro, entretanto, 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, mas trata-se apenas de um princípio de ordenação ou organização do todo orgânico em seu ato metabólico.

<sup>104</sup> Claramente, a ipseidade aparece aí como equivalente de identidade interna ou mesmo de mesmidade interna.

“revolução ontológica”<sup>105</sup> na filosofia da vida de Jonas. Portanto, para tratar da identidade orgânica dos seres vivos, devemos primeiro considerar que um organismo, por mais simples e primitivo que seja, não permanece com os mesmos elementos materiais por um longo período, mas incorpora a todo instante novos elementos, eliminando aquelas substâncias que não o satisfazem mais. Ou seja, o mais simples e primitivo ser vivente já apresenta em sua essência uma certa autonomia. E é no metabolismo que se expressa a primeira manifestação da identidade funcional, por meio da liberdade ou independência do organismo em relação à sua matéria.

### 3.1.1 O metabolismo

Trataremos de tentar entender o que Jonas pretende dizer quando afirma que o metabolismo é o aspecto definidor daquilo que é vida. O metabolismo, para o autor, pode servir como uma propriedade que distingue o organismo vivo do não-vivo. Partindo dos “aspectos evolutivos do darwinismo” (PV, p. 49) e dos dados trazidos pela biologia<sup>106</sup>, Jonas se refere ao metabolismo como “a condição básica” de toda a vida (PV, p. 14). O metabolismo, portanto, representa a aspecto essencial da existência orgânica e nele consiste o primeiro degrau da liberdade que ascende nas diversas formas de vida até a liberdade humana.

Segundo os estudos de Lopes, “a palavra alemã para metabolismo, isto é, *Stoffwechsel*, expressa claramente o seu significado básico, uma vez que formada pelos radicais *Stoff* (matéria) e *Wechsel* (troca), quer dizer literalmente ‘troca de matéria’” (LOPES, 2014, p. 160). Dessa forma, o metabolismo pode ser entendido como a constante troca de matéria de um organismo vivo com o ambiente. Este fenômeno é, portanto, para o autor, um aspecto particular da vida, que podemos encontrar nas formas mais primordiais do ser vivo, como é o caso de alguns seres

---

<sup>105</sup> Esta “revolução ontológica” de Jonas, para a qual tanto chamou a atenção de Tibaldeo, está profundamente abordado em sua obra *A revolução ontológica de Hans Jonas*, publicado em 2009 (Cf. TIBALDEO, 2009).

<sup>106</sup> De acordo com Anor Sganzerla, para Jonas, “a biologia oferece os fenômenos observáveis para a especulação filosófica, a exemplo do metabolismo, que na sua troca com o meio, embora ainda não se trate de uma interioridade, mas de uma identidade interna, expressa um sim no mundo. É desse modo, então, que a biologia filosófica busca seguir os desdobramentos dessa liberdade germinal através dos diferentes níveis da evolução orgânica” (SGANZERLA, 2013, p. 161).

unicelulares. No que diz respeito ao metabolismo, Lopes faz intencionalmente, uma falsa comparação do que acontece no processo do movimento metabólico, o qual pode ser observado em qualquer forma orgânica e que pode ser também representada com o modelo cartesiano de máquina, pois, como é já conhecido por muitos, Descartes comparou o corpo animal e seu funcionamento ao de uma máquina. A comparação caminha por duas direções:

por um lado, a estrutura do corpo animal fora identificada a uma estrutura conexa de partes móveis, tais como alavancas, dobradiças, barras, rodas, tubos, válvulas, que encontramos em máquinas, e, por outro lado, o metabolismo era equiparado ao movimento gerado a partir de alguma fonte de força, tal como a tensão de uma mola em um relógio, ou o calor do fogo em uma máquina a vapor [...] (LOPES, 2014, p. 167).

Esta analogia é falsa para Jonas por pelo menos uma razão crucial: a troca de matéria, pois a constante queima de combustível como também as descargas dos produtos de combustão de um motor, não modificam ou substituem as partes desse motor, ou seja, não possibilita a troca de matéria que constituem aquele motor. Por outro lado, o metabolismo não é apenas um “método de geração de poder” ou de “fornecimento de energia” para a máquina (corpo-vivo), uma vez que o seu papel é originalmente constituir e substituir continuamente as muitas partes da máquina. Dessa forma, o metabolismo é o constante vir-a-ser da própria máquina – e este próprio vir-a-ser é uma realização da máquina. Porém, no caso do motor de uma máquina que recebe o combustível e que por meio de algum tipo de queima de combustão é gerada energia para dar funcionamento e movimento para a máquina, os componentes materiais que constituem a máquina permanecem o mesmo. Isto é, apesar do fluxo contínuo de queima de combustível no interior da máquina, sua identidade física, simples e inerte, permanece intacta. Dessa forma, o motor não sofre modificações com o passar do combustível em sua transformação em combustão. Em razão disso, portanto, a sua identidade física permanece intacta, isto é, mesmo com os processos de combustão ocorrendo no interior do motor, não é capaz de alterar a constituição do motor em si, ele continua sendo o mesmo objeto e tendo a mesma matéria.

Isso significa que a máquina, por ser autossuficiente, não precisa se sujeitar a algum processo de troca com o meio e nem mesmo fazer alterações na sua composição material. É por possuir uma identidade vazia, simples e imune ao tempo,

ou seja, autossuficiente, que, de acordo com Jonas, “a identidade isolada da matéria subsiste em sua simples auto-identidade e é suficiente em seu ser” (PV, p. 108). Assim, tal como é, não sendo afetada pelos processos de geração de energia, ela pode ainda, permanecer a mesma máquina em repouso ou em movimento, ou seja, continuar a mesma substância material sem qualquer tipo de “alimentação”.

Ao contrário do motor de uma máquina, o metabolismo que ocorre num ser vivente, a troca de matéria que acontece com o meio, não é uma consequência de uma atividade de um núcleo isolado. Trata-se de um processo de continuidade que o ser vivo realiza a fim de manter sua própria vida. Nesse sentido, não podemos comparar o metabolismo de um ser vivo com uma máquina, ele não é meramente uma produção de calor ou um fornecimento de energia para o ser que o realiza. Mas é um modo de ser que se autoconstitui modificando a sua própria estrutura orgânica, que mantém a sua identidade preservada através de um processo de troca. Ou seja, diferente do que ocorre no motor, no caso do organismo, a atividade metabólica faz parte da sua própria identidade.

Lopes se afasta da falsa analogia daquilo que acontece no processo metabólico com o modelo cartesiano de máquina, pois entende o metabolismo como um processo contínuo de troca de matéria, ou seja, “o organismo não permanece com os elementos materiais individuais que o compõem em um dado momento; antes ele incorpora novos elementos, utiliza-os e depois excreta-os” (LOPES, 2014, p. 168). Isto significa que, para Jonas:

a forma viva existindo no tempo, é em cada momento materialmente concreta – mas não pode permanecer nesta concretude única consigo mesma, isto é, na coincidência com a determinada soma de matéria do momento. Não o pode, porque a sua liberdade é sua necessidade, o poder de transformar em seu dever quando o que importa é ser, e em toda vida é deste ser que se trata (PV, p. 107).

Nesse sentido, o que emerge à nossa compreensão é um legítimo paradoxo: de um lado, está um ser vivo que é um composto de matéria, do outro, ele é diferente deste mesmo composto material. O problema que fica, portanto, desse fenômeno contínuo do metabolismo é: de qual modo é possível sua forma viva permanecer a mesma, embora fisicamente ele seja um ente diferente, cujos componentes mudam constantemente? A resposta só pode aparecer a partir da compreensão do significado dessa forma viva. Ela é capaz de permanecer a mesma no fluxo sempre instável da

matéria que compõe o organismo. A forma é a condição de possibilidade para que um ser não só apresente uma interioridade, como também mantenha esta interioridade em forma de identidade. Em resumo, ela é a essência do ser vivo.

E, certamente, é somente essa forma livre – a liberdade do vivente orgânico como interioridade<sup>107</sup> – entendida como “individualidade ontológica” (cf. LOPES, 2014, p. 171), que pode oferecer alguma tentativa de explicar a complexidade da identidade orgânica, pois, se a forma orgânica não se acomoda e vai para além da matéria atual que lhe compõe, é porque ela coincide com o seu próprio fazer, ou seja, seu ser consiste em sua própria função metabólica. Desse modo, a interioridade que se estabelece como liberdade é o centro da própria teleologia da vida, isto é, a liberdade é a própria finalidade de um organismo vivo.

Assim, a forma viva que permanece é a liberdade, isto é, a forma independente, autônoma e livre em relação à imutabilidade da substância material. Jonas trata dessa liberdade, como já situamos, como uma “descrição ontológica” (PV, p. 14), sendo assim, uma característica essencial da vida. Eis aqui a estrutura da nova interpretação que Jonas faz na sua biologia filosófica, que é pensar os aspectos da liberdade do ser humano a nível da vida extra-humana. Aqui a liberdade é o instrumento para explicar a vida e não uma característica restrita somente ao ser humano. É por esse motivo, portanto, que Jonas afirma que “o conceito de liberdade pode efetivamente servir-nos de fio de Ariadne para a interpretação do que nós chamamos de ‘vida’” (PV, p. 14), pois ele serve como princípio ontológico na tentativa de interpretarmos corretamente a complexidade da vida. É em razão disso que o autor afirma que mesmo no metabolismo, sendo o elemento mais básico de toda a existência orgânica, já há resquícios da liberdade:

se desde o início o ‘espírito’ estiver prefigurado no orgânico, também a liberdade há de estar. E o que nós afirmamos é que já o metabolismo, a camada mais básica de toda a existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida – ou que ele é efetivamente a primeira forma de liberdade (PV, p. 14).

---

<sup>107</sup>É importante que fique claro que, apesar de se falar de uma interioridade da forma orgânica, isso não significa, de modo algum, que exista algo como um sujeito separado atuando internamente. Mas trata-se somente, de um princípio que organiza e ordena toda a estrutura orgânica através de seu ato metabólico.

Ou seja, o metabolismo não é somente a primeira forma de vida, mas também a primeira forma de liberdade, pois ser vivo é uma característica correspondente e até mesmo sinônimo de liberdade (ser livre). Entretanto, o que Jonas quer dizer ao afirmar que o metabolismo é a primeira forma de liberdade? Para Jonas, a liberdade não caracteriza somente uma potencialidade do espírito ou uma propriedade mental, mas designa antes de tudo uma qualidade objetiva propriamente do ser. Isto significa, certamente, que é uma maneira típica de existir inerente ao organismo vivo. Desse modo, para Jonas, a liberdade não pode ser compartilhada com os demais objetos físicos, uma vez que:

a liberdade [é] uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos 'organismos', sem ser compartilhada pelos demais: [é] um conceito ontologicamente descritivo (PV, p. 13).

Assim, no metabolismo já se expressa uma liberdade, uma autonomia do organismo em relação à sua matéria e é, portanto, sobre a estrutura do metabolismo que os demais graus de liberdade se erguem. Nesse sentido, essa liberdade da forma orgânica, enquanto princípio norteador de interpretação da biologia filosófica jonasiana, pode ser pensado desde sua expressão germinal, das estruturas mais básicas e simples da vida até os distintos graus ascendentes da evolução orgânica.

No ponto de vista de uma liberdade necessitada com a matéria, a liberdade da forma orgânica se torna, paradoxalmente, algo obrigatório. Uma vez que o ser vivo, para continuar sendo vivo, é obrigado a escolher a si mesmo, ou seja, executar a saída de si em direção ao mundo que o cerca. Assim, constantemente submetida à troca de matéria no nível metabólico está também à busca de alimentos e nutrientes de sua própria sobrevivência no âmbito animal, o ser vivo ter a obrigação de fazer exatamente isto. Nessa perspectiva, portanto, a forma do vivente tem a obrigação justamente de fazer a atividade metabólica, pois a sua liberdade é também a sua necessidade, ou seja, o seu poder de fazer torna-se o seu principal dever. Isto significa que, poder de fazer essa abertura para o mundo circundante, está condicionado por uma necessidade de exercê-lo, dada a constante ameaça do não-ser que ele carrega desde o início de sua existência.

Eis aqui o caráter paradoxal que acompanha a liberdade ontológica, que encontramos já na função metabólica: se por um lado sua função é a de um poder

sobre a matéria, ou seja, o metabolismo pode mudar constantemente a constituição material de um organismo, por outro, essa mudança se torna sua principal obrigação. O metabolismo se torna uma propriedade fundamental do ser vivo. Então, se a liberdade ontológica expressada na forma viva, o qual consiste em mudar sua substância material para se afirmar como um ser vivo e tal função ela deve desempenhar – desse modo constituindo o seu ser – torna-se sua obrigação realizar tais trocas com o seu meio ambiente. A soberania da forma sobre a matéria é, ao mesmo tempo, sua sujeição à própria matéria. Completamente estranha à identidade autossuficiente da matéria pura, a liberdade necessitada é uma característica da vida e é nada menos do que seu poder: “a própria liberdade é sua peculiar necessidade” (PV, p. 108). E é esta a antinomia da liberdade, que segundo Jonas, estão nas raízes da vida, cuja sua forma mais elementar é o próprio metabolismo.

A partir disso, portanto, para Jonas, a vida possui uma relação particular de dependência e poder com o mundo. Nesse sentido, na perspectiva do autor, “para poder trocar matéria, a forma viva tem que dispor de matéria, e esta ela encontra fora de si, no mundo ‘estranho’. Com isto a vida está voltada para o mundo em uma relação particular de dependência e poder” (PV, p. 108). Seu interesse próprio de continuar ativamente na aquisição de matéria nova de que tem necessidade é exatamente abertura em direção à realidade externa. É por esse motivo que a forçosa e necessária capacidade de se autoconstituir e de renovar constantemente sua matéria faz com que a vida transcende à exterioridade, ou seja, que se abra à realidade externa. Ao contrário da matéria inerte, o ser vivo devido a sua necessidade de autoafirmação a cada instante vai se abrindo à realidade extensa. Portanto, necessitada do mundo, a vida se abre para o mundo. Ela está disposta e, a partir de si mesma, vai de encontro com o mundo. E é exatamente pela sua experiência que ela “possui o mundo”. Nas palavras de Jonas,

[a vida] necessitada do mundo, está voltada para ele; voltada (ou aberta) a ele, está com ele relacionada; relacionada com ele está pronta para o encontro; disposta para o encontro, é capaz de experiência; no provimento ativo de seu ser, primariamente na auto-ativação do fornecimento de matéria, ela cria permanentemente encontro a partir de si, atualiza a possibilidade da experiência; pela experiência ela ‘possui’ o ‘mundo’ (PV, p. 108).

Se o metabolismo é a primeira forma da vida, o que significa também, o primeiro gesto de liberdade, graças a essa abertura, faz com que o organismo passe a referir

e relacionar entrando em contato com o mundo. Assim, neste gesto de abertura à realidade é que o organismo vivente exerce o seu ser, por isso que, de acordo com Jonas, “viver é essencialmente estar relacionado com algo” (PV, p. 15), ou seja, para a vida, viver é se relacionar com o mundo. Nesse sentido, o metabolismo é a primeira forma de autotranscedência da vida, caminhando para graus mais elevados e complexos, sendo que a cada novo estágio ascendente de liberdade e de individualidade efetiva-se mediações mais concretas e objetivas do organismo em relação ao mundo, surgindo assim novas carências e necessidades.

Essa autotranscedência da vida ocorre em dois horizontes: aquele do “espaço biológico”, em que o ente orgânico encontra, para além de si, o ambiente do qual carece, bem como outros entes individuais com os quais compartilha o seu próprio ambiente e a tarefa de autopreservação – seja contra a predação ou em vista da produção de um novo ser da mesma espécie. O outro horizonte se refere ao “tempo biológico” próprio da vida orgânica e que não se confunde com o tempo físico, já que não é apenas uma sucessão de momentos atomisticamente considerados, mas antes uma vivência interna que reúne as experiências do passado com aquilo que ela projeta no futuro para a satisfação de sua carência do presente. Ou seja, a transcendência temporal está voltada para o futuro, para o eu que será em seguida. E isso significa que a cada momento num futuro próximo, a continuidade orgânica está disposta a satisfazer suas carências daquele momento. É por tal razão que Jonas afirma que, “a vida está voltada tanto para frente [tempo] como para fora [espaço]” (PV, p. 110).

O metabolismo é, dessa forma, o substrato básico e essencial de qualquer organismo. É um processo de constituição própria do ser vivente. A troca de matéria do organismo vivo, faz com que ele se autorrenova a cada passo deste processo de autotranscedência que ele realiza. Assim, de acordo com Comín, “a vida é definida como uma afirmação incondicional de si mesma, diante da possibilidade inerente e sempre possível do seu oposto, da morte, da irrupção do não-ser” (COMÍN, 2005, p. 46). Portanto, quando indagamos que o processo metabólico é uma função essencial do organismo vivo, é nada mais do que afirmar que se trata de uma constante afirmação do ser perante o não-ser.

### 3.1.2 Liberdade e necessidade

Ao contrário do não vivo, ou seja, da matéria, que é simples, durável e persistente, a vida, por ser mediada pela sua relação com o meio é obrigada a sair em busca de sua sobrevivência e, por isso, ela é instável e vulnerável. Essa abertura se torna uma aventura perigosa, uma vez que a vida é constantemente ameaçada pelo não ser. Ou seja, desde a sua forma metabólica, o organismo vivo se efetiva e foge de sua negação e do seu desaparecimento: a morte. Entretanto, é porque há negação que o ser vivo se afirma e é para não morrer que ele se abre para o mundo, vive a sua liberdade exercitando sua relação e dependência precária com o meio. Desse modo, é da fragilidade e da dependência que surge a liberdade como possibilidade de que a própria vida se confirma enquanto vida. Nesses termos, a liberdade não é nada mais do que uma atividade que se revela como metabolismo, movimento, percepção, emoção, criatividade e inteligência.

Partindo da vulnerabilidade intrínseca da vida orgânica, confirmada pela sua fragilidade e sua dependência, é que podemos encontrar na liberdade a sua contradição: a necessidade. Isto é, a liberdade do ser vivente torna-se algo necessário para dar continuidade à vida frágil, pois caso não o faça, ela deixa de vir a ser. Dessa forma, nas palavras de Oliveira, a “liberdade e dependência são conceitos correlativos que servem, ambos, para descrever a vida” (OLIVEIRA, 2014, p. 65). Uma vez que é totalmente dependente da matéria, a vida tem a necessidade de exercer a sua liberdade – começando pelo seu processo metabólico – se não fizer ela corre o risco de chegar ao fim. Ou seja, a vida tem como finalidade manter de modo não revogável a sua existência vulnerável e, assim, prolongando a continuidade da sua existência e, conseqüentemente, retardando o seu desaparecimento. Ora, a sua finalidade é, dessa forma, a sua própria autoafirmação frente à morte. Ainda de acordo do Oliveira, “a liberdade é o exercício da autoafirmação no reino da pura fragilidade e da ameaça do meio” (OLIVEIRA, 2014, p. 65). É o que faz a vida se expressar como um organismo em si mesmo teleológico, isto é, toda forma de vida é um organismo estruturado em vista de uma finalidade – a autoafirmação e sobrevivência.

Nessa perspectiva jonasiana, apontamos o problema do conceito de liberdade. São justamente as contradições encontradas na relação obrigatória entre liberdade e necessidade (autonomia e dependência, abertura e ameaça, satisfação e carência,

existência e falecimento) servem de guia para sobrevivência tanto para o ser humano quanto para as formas mais primitivas e elementares de vida. Portanto, a liberdade orgânica encontra-se inevitavelmente relacionada à necessidade, uma vez que somente no caso do organismo vivo, o que seria a sua necessidade já estaria presente também a sua liberdade. O que se observa, é que a forma orgânica representada pela liberdade, que o organismo possui em relação à matéria pura, de acordo com Jonas, encontra-se em uma relação dialética de liberdade necessitada com a própria matéria:

nossa primeira observação está voltada para a natureza inteiramente dialética, como gostamos de dizer, da liberdade orgânica, para o fato de ela encontrar-se no equilíbrio de 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 elevada (PV, p.107).

Assim, na biologia filosófica de Jonas, a liberdade não pode ser entendida como absoluta, pois sempre estará acompanhada de um momento antitético. Isto é, bem como Jonas afirmou, a liberdade sempre estará em “equilíbrio de uma necessidade correlativa que lhe adere inseparavelmente como a própria sombra” (PV, p. 107). Essa sombra emerge a partir das polaridades que acompanham a existência do ser, a qual cada degrau que a liberdade sobe na escala evolutiva, as polaridades tornam-se mais acentuadas na mesma intensidade. Ou seja, quanto maior é a liberdade da escala evolutiva do ser, maior também será a necessidade de exercer justamente a sua liberdade. Desse modo, o que se passa nesse movimento dialético é o fato de a vida ser particularmente paradoxal, ou seja, por ser como tal ela se manifesta por meio de várias antinomias:

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 estas 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 (PV, p. 15).

É, portanto, nesse aspecto antitético da liberdade orgânica com a necessidade que precisamos ficar atento por hora. Porque é nessa relação entre liberdade e necessidade, traços ontológicos fundamentais da vida em si, que o organismo vivo

estabelece uma abertura da interioridade para o horizonte externo, o que Jonas chama de “transcendência”: entendida como a condição de preservação da vida. Ademais, será nessa evidência fenomenológica da presença de uma tal transcendência e das polaridades que a articulam já na própria base da vida, por mais rudimentar e elementar em termos espiritual que seja a sua forma, que Jonas sustenta a sua afirmação de que “o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica como tal” (PV, p. 15).

Livre, a vida busca sua transcendência, ou seja, ela quer, para sobreviver, ultrapassar os próprios limites impostos pelo ambiente externo. A vida caracteriza-se em sua abertura ao mundo pela dependência dos recursos, pela fuga das ameaças e pela busca de nutrientes essenciais para a sua continuidade. A liberdade do organismo vivo é, nesse sentido, a sua constante luta para continuar sobrevivendo à própria fragilidade. Ou seja, porque é mortal e frágil o ser precisa se almejar, ou, em outras palavras, se projetar para o mundo e efetuar a sua abertura em direção ao mundo<sup>108</sup>. Dessa forma, a vida necessariamente abre-se para o mundo na tentativa de intervir no meio para a continuidade de sua existência frente a sua finitude. Porém, tal gesto, está marcado, portanto, “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. 23).

É este, portanto, o ponto crucial pelo qual Jonas afirma que a liberdade vital é também uma necessidade. O organismo tem que constantemente mudar a mesmidade da sua forma material e isto significa que a “liberdade é também

---

<sup>108</sup> É nesse sentido que, de acordo com Vogel, em seu artigo sobre a *Mortalidade* no livro *Vocabulário Hans Jonas*, “a mortalidade é um tema central para o fenômeno da vida, pois a luta para existir – em plantas, animais e seres humanos – ocorre contra a ameaça inevitável da morte ou do não ser” (VOGEL, 2019, p. 163). Porque a mortalidade é o fundamento da vida corporificada, é justamente a vulnerabilidade e a finitude inerente à vida orgânica que está presente a chave do seu mais importante significado. Ou seja, a exposição ao não ser que acompanha a preocupação dos organismos por seu próprio ser é “a condição para a presença do valor no mundo” (VOGEL, 2019, p. 165). Dessa forma, para Jonas, “a mortalidade como um atributo essencial da vida como tal” (FBM, p. 266). De acordo com Jonas, portanto, há dois significados que estão conjugados no termo mortal: “o de que a criatura assim chamada pode morrer, está exposta à possibilidade constante da morte; e o de que, eventualmente, ela tem que morrer, está destinada à necessidade última da morte. À possibilidade ininterrupta associa o fardo da mortalidade, e à necessidade última associa a benção da mortalidade” (FBM, 266). Isto significa que a mortalidade é um fardo uma vez que a morte é uma possibilidade sempre presente que exige que os organismos vivos atuem, ou seja, que mobilizem suas capacidades para sobreviver. Em contrapartida, de acordo com Jonas, a mortalidade é também uma benção, especialmente para os humanos (Cf. FBM, 277). Nós, seres humanos, como indivíduo e como membro da espécie, a imortalidade seria um destino pior do que a morte. Dessa forma, a morte não é, pois, um simples obstáculo para a vida, é ao contrário, é aquilo que Pommier defende, “seu órgão mais essencial” (POMMIER, 2019, p. 257).

necessidade, pois ainda que livre da mesmidade de sua matéria, o organismo precisa sempre mudar essa mesmidade. A liberdade de ação é, portanto, uma dura necessidade" (LOPES, 2014, p. 176). Conseqüentemente, o seu poder se torna o seu dever, uma vez que a realização da sua liberdade é o modo exclusivo do seu ser. O organismo é vivo pelo fato de que ele tem a possibilidade de diferenciar-se e distinguir-se da matéria pura e, ao mesmo tempo, de apoderar-se dessa substância que está no mundo circundante sob a forma de troca de matéria. É nesse sentido, portanto, que a liberdade se encontra com a necessidade, uma vez que o organismo precisa exercê-lo a sua liberdade, caso não fizer, ele deixa de existir.

De todas as polaridades mencionadas, a do ser e não-ser é a mais fundamental. A ela a identidade é arrancada em um esforço supremo e persistente por adiar o final, que não obstante já está predeterminado. Pois o não-ser tem a seu favor a universalidade ou igualdade de todas as coisas. A resistência que o organismo lhe oferece tem que terminar na submissão, em que o ser-ele-mesmo desaparece e jamais retorna como este ser único. O fato de a vida ser mortal constitui sua contradição básica, mas este fato é parte inseparável de sua essência, sem que seja possível sequer imaginar-se que seja possível suprimi-lo. A vida é mortal, não apesar de ser vida, mas precisamente porque é vida segundo sua mais primitiva constituição, pois a relação de forma e matéria em que ela se baseia é desta espécie revogável e inafiançável. Sua realidade, paradoxal e em constante contradição com a natureza mecânica, é no fundo uma crise continuada, cuja superação jamais é garantida, e que sempre é apenas a continuação da crise como tal. Entregue a si mesma e dependendo inteiramente de seu próprio rendimento, mas para tornar-se realidade dependendo de condições que não estão em seu poder e que lhe podem ser negadas. Dependente, por isso, do favor ou desfavor da realidade externa. Exposta ao mundo, contra o qual e também pelo qual ela precisa afirmar-se. Feita autônoma em relação à sua causalidade, e no entanto a ela submetida. Subtraída à identidade com a matéria, mas dela necessitada. Livre, mas dependente. Isolada, mas necessariamente em contacto. Buscando o contacto, o qual no entanto pode destruí-la. E por outro lado não menos ameaçada por sua falta (PV, p. 15).

Eis o caráter paradoxal que acompanha a liberdade ontológica, ser encontrada já nas estruturas do metabolismo. Se, por um lado, sua função é de exercer um poder sobre a matéria, ou seja, o metabolismo pode mudar constantemente a constituição material de um organismo; por outra, essa mudança se torna sua principal obrigação. Nesse sentido, nas palavras de Jonas:

já nos deparamos com este duplo aspecto no modo primário da liberdade orgânica, no metabolismo como tal, que por um lado designa um poder da forma orgânica, o poder de mudar a sua matéria, mas que ao mesmo tempo implica também a inevitável necessidade de fazer exatamente isto. Seu

'poder' é um 'dever', uma vez que o realizar identifica-se com seu ser (PV, p.107).

Isto significa que é dever ontológico do organismo vivo efetuar a sua liberdade, ou seja, é obrigatório exercer o poder de transformar e mudar o ambiente material tanto na saída imediata da mesmice da sua matéria (caso do metabolismo, e até mesmo da planta) quanto na busca mediata por recursos em prol da sua sobrevivência (caso da vida animal, incluído aí o ser humano). Assim, segundo Jonas, o organismo vivo “possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que esse cesse de existir: liberdade para fazer, mas não para omitir” (PV, p. 107). Acontece que, quanto mais a vida se abre para o mundo na forma dessa transcendência, ou seja, quanto mais a vida se faz livre, maior é a sua possibilidade de risco e de fracasso. Pois, de acordo com Jonas, “o privilégio da liberdade carrega em seus ombros o fardo da necessidade, e significa existência em risco” (PV, p. 14). Eis a difícil decisão que a vida tem que fazer: ela precisa se abrir para o mundo, mas quanto mais o faz, mais em risco se coloca frente à possibilidade de não-ser, ou seja, quanto mais ascende e aumenta a liberdade também, ao mesmo tempo, cresce o perigo.

### **3.1.3 O paradoxo da liberdade**

A vida marcada pela relação com o meio, por uma “intersubjetividade radical”, mantém uma relação de liberdade precária e de dependência, que no seu primeiro aparecimento é apresentada pela ideia do metabolismo. O metabolismo é, como veremos, a primeira manifestação dessa liberdade, o qual alcança o seu grau mais elevado no âmbito do ser humano. Ou seja, desde as formas mais primitivas, a vida como experiência originária do vivente possui uma dependência com o meio, numa espécie de troca de matéria. Tal é a porta de entrada para a análise fenomenológica da vida em Jonas, pois a vida é um ato evidente que afirma a si mesma.

A liberdade é para a vida um exercício de abertura obrigatório e perigoso para o mundo exterior da matéria. Pois a vida para continuar sendo vida, necessita e é obrigada a realizar a saída de si em direção ao mundo que a cerca em busca dos

nutrientes necessários para sua própria sobrevivência. Ora, nesse sentido, ela é obrigada a escolher a si mesma: a vida diz sim para a sua própria existência. O poder de transformar em prol da sua sobrevivência esses elementos recolhidos no exterior está inculcado no âmbito de uma extrema necessidade de utilizá-lo, dada a constante ameaça do não-ser: a possibilidade do ser vivo não vir mais a ser. A liberdade é entendida por Jonas, dessa forma, como uma “constante [permanente] tensão e relação de reciprocidade com a necessidade” (COMÍN, 2005, p. 45)<sup>109</sup>. É em razão dessa evidência paradoxal da vida, como já elucidamos, que Jonas chama de *liberdade dialética*, por estar fundada em uma relação de contradição, desde organismos vivos mais elementares até o ser humano, entre autonomia e dependência e entre extinção e continuidade: “a própria liberdade é sua peculiar necessidade. É esta a antinomia de liberdade nas raízes da vida e em sua forma mais elementar, a do próprio metabolismo” (PV, p. 108).

Jonas utiliza-se das fundamentações biológicas, mais precisamente dos “aspectos filosóficos do darwinismo” (PV p. 49), para acompanhar o processo evolutivo do ser vivo. Isso possibilitou que Jonas designasse o sistema metabólico como função essencialmente do organismo vivo. Ou seja, o metabolismo serve como aspecto ontológico na diferenciação das outras substâncias inertes. Desse modo, sendo a primeira forma de liberdade do organismo vivo, o metabolismo representa o processo mais primitivo e elementar da vida, passando pela uniformidade do mundo vegetal, pelas necessidades e capacidades como a percepção e sensação, desenvolvida pelo animal, e chegando às capacidades humanas, descritas por Jonas pelo poder de transformação e o uso de símbolos da ferramenta no âmbito do fazer.

É no ser humano que, portanto, termina a relação paradoxal entre a liberdade e necessidade, e, conseqüentemente, é nos aspectos ontológicos da sua existência que atingem o mais alto grau ascendente de liberdade. Ou seja, é nele que a escala de liberdade, que vai do mais primitivo para o mais evoluído, alcança o seu ápice, caracterizada como capacidade racional, imaginação, poder de fazer, uso de símbolos, escolhas morais, entre outras capacidades. Entretanto, tal evolução não pode ser entendida como um “processo utópico ou como um melhoramento constante” (OLIVEIRA, 2015, p. 25) do ser vivente, simplesmente colocando o ser humano como o melhor e mais aperfeiçoado dos seres vivos, o que “não há em Jonas nenhuma

---

<sup>109</sup> Cf. Introdução da obra *Poder o Impotencia de la Subjetividad*, escrita por Illana Comín.

ilusão quanto a isso” (OLIVEIRA, 2015, p. 24)<sup>110</sup>, pois, é certo, que na perspectiva jonasiana, o homem representa o auge do desenvolvimento ontológico da vida, porém é também nele que os riscos apresentam de forma espantosa, ou seja, quanto mais desenvolvido é a liberdade do ser vivo, é também o mais vulnerável. Ora, como já enunciámos, quanto mais a vida se faz livre, maior é a sua fragilidade e, com isso, a sua possibilidade de risco e de fracasso. Por tal motivo, não faz sentido pensar o homem como o ser mais perfeito, sendo que ao mesmo tempo que é o mais evoluído é também o mais vulnerável e o mais precário.

O *paradoxo da liberdade*: a liberdade ontológica que se apresenta no organismo vivo consiste na capacidade que ele tem de trocar de matéria com o seu meio, cuja evidência emerge na “abertura” da interioridade para a exterioridade. A vida tem o poder (processo metabólico) de mudar e, na medida em que é, ela não pode deixar de mudar. Ela deve necessariamente exercer o seu poder da liberdade para ser e para dar continuidade a sua existência, uma vez que é nesse exercício que consiste seu ser. Ora, é uma liberdade de ação (atividade e exercício), não de se abster de agir. É nessa relação paradoxal, a partir da sua condição vulnerável, que a vida busca a sobrevivência, impondo-se constantemente contra a morte futura e afirmando de forma irrevogável a si mesma no presente.

Dessa forma, marcada pela liberdade e sendo vulnerável e frágil às instabilidades da sua relação com o mundo exterior, a vida se mostra como uma constante atividade em busca de sua autoafirmação enquanto ser. Essa atividade de troca de matéria, ou seja, de intercâmbio e interação constitui-se na abertura do seu ser ao mundo que o cerca. Assim, a vida, para afirmar-se, experimenta a liberdade como uma abertura correlacionada entre o organismo e o mundo. Nesse sentido, a liberdade torna-se a conexão necessária da relação entre os elementos da interioridade e exterioridade do ser orgânico. Isso significa que é por meio do poder da liberdade dialética, portanto, que o organismo vivo sai de sua interioridade para a abertura à exterioridade e mantém, dessa forma, a sua existência. Por isso, ela não pode deixar de fazer, ela deve necessariamente agir de acordo com o seu ser. Portanto, para Jonas, a liberdade é um poder que implica num dever, que não o pode deixar de exercer:

---

<sup>110</sup> Ora, para Jonas, uma vez que no ser humano se apresenta como o grau mais alto do desenvolvimento ontológico da vida, é nele também que os perigos e fracassos de apresentam de forma ainda mais acentuados. O maior desses riscos é, sem dúvida, resultado da sua própria existência: o poder da técnica moderna.

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

Entretanto, a fragilidade da sua existência faz com que esse movimento de dentro para fora seja um ato extremamente perigoso, tanto no âmbito do ser humano quanto nos demais seres vivos<sup>111</sup>. Todas as formas de vida, por fazerem essa abertura ao mundo exterior, como intercâmbio necessário com o meio, estão sujeitas a um movimento arriscado e perigoso no espaço e no tempo<sup>112</sup>. Pois, uma vez que o ser está desde o princípio ameaçado pelo não ser – o ser, ao passar à existência – também incluiu nesse existir o risco de sua própria negação. É nesse sentido que a morte passa a ser entendida, pelo o autor, como uma condição para a própria vida que se relaciona metabolicamente com o mundo: ao mesmo tempo em que vive, a vida está constantemente fugindo da morte. Isso faz com que a existência do ser vivente, do ponto vista individual, se torna uma aventura de incertezas, de perigos e de dependências, fazendo da existência algo efêmero.

Como já vimos, a liberdade está presente desde as formas mais primitivas e elementares até aquela liberdade voluntária que se manifesta no âmbito humano, no qual está relacionada com a moralidade. E isto precisa ser pontuado. Pois, no âmbito da moralidade, a sobrevivência se torna também um problema moral, uma vez sendo racional e livre, o ser humano tem o poder de escolha entre a vida e a morte. Nesse sentido, a liberdade humana acontece por meio do exercício racional e esse exercício é expressado através da técnica. Aqui é preciso acrescentar que, além dos outros aspectos das outras formas de vida que se encontram também no ser humano, o uso da razão e da técnica passam a ser os principais fatores para que a continuação do

---

<sup>111</sup> Dessa forma, a vida, em sua condição nada estável em relação ao mundo, é marcada, portanto, pela necessidade e pela liberdade – ao mesmo tempo – pois, uma vez sendo livre a vida também é frágil. Ou seja, é “porque ocorre como fragilidade, precariedade e vulnerabilidade, a vida (desde as suas formas mais primitivas até o ser humano) é marcada pela liberdade, que pode mesmo ser compreendida como o fundamento ontológico da interpretação jonasiana do fenômeno da vida” (OLIVEIRA, 2014, p. 62).

<sup>112</sup> Uma vez que o modo de ser da vida é marcada ao mesmo tempo pela precariedade e pela dependência, isto quer dizer que jogada no tempo e no espaço ela é ameaçada constantemente pela morte, por isso, a sua precariedade.

seu ser se efetive, isto é, que a conservação na vida humana seja possível. A técnica é tratada por Jonas como um modo de ser do homem no mundo, pois esse modo de ser é o seu modo de conservação. Dessa forma, a técnica é o resultado do exercício de sua própria racionalidade e de sua competência em frente ao mundo, ou seja, “um modo de afirmação da vida humana e de realização da possibilidade constante que cada ser guarda” (OLIVEIRA, 2015, p. 66).

É nesse sentido que, por estar no mundo aberta às possibilidades, a vida no geral é considerada como “um experimento envolvendo apostas e riscos cada vez maiores” (PV, p. 8) que pode tanto obter êxitos como também cair em fracasso – no âmbito da vida humana esse fracasso ou o risco da extinção se apresentam como uma possibilidade ainda mais fácil de ser realizada pois, como já acentuamos, uma vez marcada pela liberdade, a vida também “carrega nos ombros o fardo da necessidade” (PV, p. 14) o que, em outras palavras, significa uma existência em risco. Ou seja, para Jonas, “a vida não é mortal apesar de ser vida, mas pelo fato de sê-lo, por sua constituição originária” (PSD, p. 19). A vida é, nesse sentido, um acontecimento que se manifesta como conservação de si, isto é, uma autoafirmação obrigatória para a sua habitação no mundo e é justamente nessa obrigação ontológica, o dever de exercitar o seu poder, que a vida é compreendida por Jonas a partir do conceito de *liberdade dialética*. A partir da perspectiva jonasiana, a vida é pensada, portanto, como um resultado de um longo processo de evolução cujo mecanismo propulsor é o aspecto dialético da liberdade. Ou seja, a vida é constituída por um processo paradoxal entre liberdade e necessidade, na qual as relações de contradições entre autonomia e dependência e entre extinção e continuidade funda o seu ser. E é neste mesmo movimento de interpretar a vida a partir das evidências fenomenológicas que o filósofo reconhece nela os aspectos inerentes ao seu ser: a interioridade, a liberdade e o metabolismo.

### 3.2 GRAUS ASCENDENTES DE LIBERDADE E O PRINCÍPIO DE MEDIATEZ

A proposta de uma nova interpretação da vida por parte de Jonas estabelece novas hipóteses no que diz respeito à manifestação da liberdade. Partindo da

reinterpretação do antropomorfismo, o autor evidencia que há uma sequência progressiva de faculdade e funções orgânicas que determinam o existir dos seres viventes. Para o autor, o fenômeno da vida se manifesta por meio de graus ascendentes de capacidades funcionais, correspondendo a uma ordem crescente de liberdade. Ora, é por conceber a vida como um fenômeno que se expressa por meio de graus progressivos de liberdade que, na ótica de Jonas, ela deve ser em sua história de complexidade, totalidade e multiplicidade. Não é por menos, em sua biologia filosófica, configura uma “fenomenologia histórico-regressiva” (PINTO, 2018, p. 175) como ferramenta metodológica na compreensão integral da vida. Dessa forma, a metodologia formulada por Jonas, como já vimos, está fundamentada naquilo que Barbaras chama de “antropomorfismo positivo”, a qual se encontra relacionada tanto à pergunta pela origem quanto ao progresso evolutivo da complexidade da vida (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 75). Ou seja, seu empreendimento ontológico está voltado a partir da fenomenologia à reconstrução da história da liberdade, a qual acompanha essencialmente a história da vida, que tem seu indício no metabolismo, autonomia da forma orgânica sobre a matéria inanimada até chegar às funções mais complexas.

A interpretação de Jonas a respeito da história da liberdade, de acordo com Pinsart, repousa sobretudo na discussão e desenvolvimento de três aspectos: o primeiro trata das diversas formas metabólicas – esse processo está presente em todas as etapas da evolução: ameba, mundo vegetal, vertebrado e ser humano; o segundo aborda as faculdades da percepção, as habilidades motoras e a emoção (aqui tais faculdades se desenvolvem de maneira específica em cada animal, a partir da mobilidade, sensação e percepção à distância); sendo que o terceiro aspecto está relacionado à presença de uma exterioridade que se transforma progressivamente em um mundo cada vez mais individualizado pelo organismo (cf. PINSART, 2002, p. 95). E é justamente a partir desses aspectos que evidenciamos a reabilitação na noção de liberdade para descrever a interioridade do organismo vivo como a sua abertura e desenvolvimento com o mundo exterior.

Dessa forma, ao relacionar o conceito de liberdade com a manifestação progressiva da vida, Jonas apresenta, de acordo com Pinsart, alguns conceitos que são utilizados para descrever o aspecto interior da vida, a saber: “a tendência, segregação e estruturação formal” (PINSART, 2002, p. 96). São essas as características complementares da vida, pelas quais representam o seu desenvolvimento e suas diversas formas. Para Jonas, cada uma dessas categorias

representa um momento do processo de desenvolvimento e evolução da vida, os quais se ramificam durante o percurso desse processo. Ou seja, cada uma das categorias acrescenta características tanto do surgimento quanto do desenvolvimento de cada ser. Ao longo dessa dinâmica interior do organismo, o processo acontece da seguinte forma: a tendência representa o princípio de atualização das potencialidades; a segregação é o ato de separação da forma viva diante do mundo inerte, graças ao qual um ser se destaca e se individualiza, o que abre a chance para a identidade e para a interioridade; a estruturação formal é marcada por uma espécie de metamorfose constante (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 75). Não é por menos que, por meio da descrição desse processo de interação entre a forma interior e o mundo exterior, marcado pela liberdade, é que a vida surge no mundo. Para Jonas, portanto, a partir do momento que a vida surgiu e manifestou no mundo, a evolução das multiplicidades existentes ocorreu por uma escala ascendentes que se estende das formas mais primitivas da vida até os mais evoluídos.

O autor também observa que a história dessa escalada se constrói no plano de complexidade das diversas formas e funções e que essa escala se torna cada vez mais complexa e também precária no progresso ascendente conforme os graus de manifestação da forma vital também aumentam. De acordo com Pinsart, Jonas apresenta seis categorias em ordem crescentes para expressar a história evolutiva da vida ligada à evolução de graus de liberdade: “o metabolismo, a complexidade estrutural, a percepção (ou sensação), a emoção (desejo, afetividade, medo), ação e a inteligência (imaginação, arte, espírito, consciência, busca pela verdade e fé)” (PINSART, 2002, p. 93). Essas categorias se apresentam interligadas e sustentam a existência geral da vida. Em outras palavras, todas as formas de vida estão norteadas por algum nível de liberdade, que se manifesta pelo processo metabólico, sensibilidade dos sentidos, intensidade dos instintos, domínio dos membros corporais, capacidade de ação, reflexão e aspiração para a verdade (cf. PINTO, 2018, p. 176). Assim, por meio dos diferentes e diversos modos de manifestação e diferentes características ontológicas se constituem todas as espécies unicelulares, vegetais e animais.

Há, nesse sentido, diferentes graus de liberdade, ou seja, diferentes graus de abertura da interioridade da vida para a exterioridade do mundo material. São graus ascendentes de liberdade, que acompanham o mesmo caminho da história da evolução da vida. Tais graus de liberdade, portanto, não são outra coisa que graus de

abertura da vida em relação ao mundo. Sendo assim, para Jonas, “como é instrumento de descrição e de interpretação, este conceito de liberdade há de acompanhar-nos em todo o nosso caminho ascendente” (PV, p. 14). Nesse sentido, essa liberdade da forma orgânica, enquanto princípio norteador de interpretação da biologia filosófica jonasiana, pode ser pensado desde sua expressão germinal, das estruturas mais básicas e simples da vida até os distintos graus ascendentes da evolução orgânica. Ou seja, para Jonas, a tarefa da biologia filosófica tem no conceito de liberdade um conceito norteador, para “acompanhar o desenvolvimento deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico” (PV, p. 107). É sobre a base do metabolismo, como já vimos, a primeira manifestação da liberdade (que é também uma característica própria da vida) que os demais graus da liberdade se erguem. Dessa forma, “mesmo o mais elevado desses graus (a liberdade da criação conceitual humana através da racionalidade metafísica nascida da pergunta sobre a finitude da vida, elemento fundante da subjetividade) mantém íntima ligação com essa base orgânica fundamental que oferece ‘condição mesma de sua possibilidade” (OLIVEIRA, 2015, p. 29).

O esquema pelo qual Jonas desenvolve os graus ascendentes de liberdade pode ser interpretado de acordo com as categorias de ação e de percepção, ou pelo que o autor categoriza como “saber e poder” (PSD, p. 18). Isto significa que a liberdade vital pode ser explicada do mais primitivo ao mais evoluído por duas vias: [1] pela via da percepção, pela qual os graus são definidos de acordo com a extensão e a precisão da experiência da vida sensível no mundo. Essa experiência perpassa, sobretudo, o reino animal para conduzir até a objetivação (o grau mais complexo da totalidade do ser no homem); e pela via [2] da ação, na qual os graus são definidos conforme a dimensão e a natureza do impacto sobre o mundo, em outras palavras, segundo os “graus de liberdade crescente no agir” (PSD, p. 18)<sup>113</sup>.

Lembremos, assim, que a proposta de uma filosofia da vida de Jonas, compreende que a descrição do fenômeno vital se dá a partir da referência ao conceito de liberdade, e que este se apresenta como uma sequência progressiva de capacidades e funções orgânicas. Ademais, é fundamental sublinhar que a evolução desses graus ascendentes de liberdade está constituído pelo interesse da forma

---

<sup>113</sup> Apesar de que, em ambos os casos, o ser humano aparece no estágio mais evoluído, Jonas não o compreende aplicando uma superioridade sobre os demais seres. Ou seja, em nenhum dos casos ele pode ser compreendido desligado das demais formas de vida ou superior a elas, no sentido de ter o direito de dominar os outros seres vivos.

interior presente em todos os seres vivos, ou seja, configura-se a partir de uma intencionalidade da forma orgânica. Nesse sentido, o autor destaca que "o interesse imposto pela necessidade abre um horizonte temporal, que abrange não o presente exterior, mas sim o estar eminente interior" (PV, 110). Essa ideia representa, então, o caminho do organismo voltado para o futuro, no qual, "em cada momento, ele está voltado para frente, pois a continuidade do ser vivo realiza sua trajetória para satisfazer a falta precisamente deste momento" (PINTO, 2018, p. 177). Além do horizonte temporal, ao se destacar da identidade inerte e vazia da matéria, a vida abriu para si um horizonte também espacial. Dessa forma, a liberdade orgânica está orientada e articulada sobre dois horizontes: o tempo e o espaço biológico. De acordo com Jonas:

a orientação interior para a fase imediatamente seguinte de um ser que precisa manter a si mesmo constitui o tempo biológico; a orientação exterior para o não-ele-mesmo igualmente presente que contém a matéria necessária para a sua continuação constitui o espaço biológico. Como o aqui se amplia para o ali, da mesma maneira o agora amplia-se para o futuro (PV, p. 111).

Com a descrição fenomenológica da orientação interior, Jonas tem como objetivo de fundamentar a ideia de que no percurso evolutivo da liberdade, o futuro se apresenta para a vida como o aspecto temporal mais determinante do que o passado. Isso porque, no esforço para a continuação da sua existência, o ser orgânico se volta essencialmente para o momento seguinte da sua ação e não para o que já passou. Ora, "na aventura da vida, é o futuro que se abre como desafiador e instigante diante do organismo" (PINTO, 2018, p. 178). Assim, a história da liberdade começa a partir de uma necessidade imediata, ou seja, na constante ameaça do não-ser com a vida. Quando assume sua identidade formal e sua individualidade ontológica frente ao mundo, o ser vivo é obrigado a lançar-se em direção ao momento posterior<sup>114</sup>, uma vez que "a continuidade orgânica está sempre a caminho para a satisfação da carência precisamente daquele momento" (PSD, p. 34).

Dessa forma, a vida está marcada pelo tempo e pelo espaço biológico, pois está essencialmente voltada tanto para frente (futuro), quanto para fora (mundo

---

<sup>114</sup> Eis um dos pontos fundamentais na revolução ontológica de Jonas, a saber, a ideia de que a constituição do organismo, mesmo no estágio unicelular, expressa a individualidade como "ousadia da liberdade com que uma forma mantém sua identidade ao longo da mudança da matéria" (PV, p. 131).

externo), de modo que, assim como seu aqui se estende para o ali, “assim também seu agora estende-se para o logo mais, e a vida se encontra ao mesmo tempo nos dois horizontes além da sua própria mediatez” (PV, p. 110). Aqui, é necessário apontar que o princípio de mediatez, o qual, por estar intrinsecamente relacionado à história evolutiva da liberdade, ocupa um lugar fundamental na biologia filosófica de Jonas. Esse princípio é compreendido pelo autor como um princípio ontológico e epistemológico que serve para descrever o modo de ser e o progresso evolutivo de todos os organismos vivos (cf. PINSART, 2002, p. 96). Na perspectiva jonasiana, pelo fato da vida se manter ativa por meio de uma relação constante de troca de matéria com o meio, ela realiza através desse princípio, uma relação de automediatez com a substância material. Nesse sentido, a atividade metabólica, em sua forma mais elementar, representa também o surgimento do aspecto mediato da vida. Para Pinsart, o princípio de mediatez atua por dois modos, isto é, a mediatez é um princípio descritivo e normativo: descritivo quando ele relata o modo de ser do organismo vivo e normativo como elemento transformador agindo desde o interior da matéria (cf. PINSART, 2002, p. 97).

O espaço temporal surge, portanto, na separação entre sujeito e objeto, ou seja, no surgimento da identidade formal e na individualidade ontológica da vida, devido ao desenvolvimento das capacidades funcionais “do movimento, da percepção e o sentimento” (PSD, p. 35). Elas são, nesse sentido, diferentes manifestações do princípio da mediatez: o essencial “distanciamento” da existência animal. Essas características expressam grandes saltos nos graus de liberdade e, mesmo sendo consideradas como expressão de um único princípio, representam a distinção clara entre o mundo animal e o vegetal. A distinção entre esses dois reinos é relevante no pensamento de Jonas, na medida em que, a interioridade da vida se manifesta mais articulada e complexa na liberdade da vida animal. Ao abordar, em sua biologia filosófica, a significativa diferença entre a vida animal e a vida vegetal, Jonas observa que o horizonte espacial é um elemento fundamental para a compreensão da evolução animal em relação ao mundo vegetal. Pois é nele que a dimensão da dependência se transforma radicalmente em um nível maior de liberdade. Ou seja, o ganho de mediatez na satisfação no âmbito da vida animal corresponde ao ganho de espaço. Obviamente, isso só foi possível pela capacidade de perceber à distância (percepção) e de ir de um lugar para outro (movimento). Em outras palavras, é por meio das capacidades de percepção e do movimento, ligadas ao espaço, que a vida

se relaciona mais efetivamente com o mundo, abrindo, dessa forma, um capítulo importantíssimo na sequência progressiva da liberdade. Assim, de acordo com Jonas,

A aparição simultânea da percepção e movimento abre um capítulo importante na história da liberdade, que começou com existência orgânica como tal e se manifestou pela primeira vez na inquietude da substância metabolizante. A melhoria progressiva destas faculdades ao longo de sua evolução significa um crescente abrir-se ao mundo e uma crescente individuação de si mesmo (PSD, p. 35).

Nesse sentido, Jonas apresenta a percepção e o movimento como capacidades fundamentais no percurso evolutivo da liberdade. Isto porque, em sua filosofia da vida, Jonas defende que a regra geral do ser vivo está marcada pela sua abertura em direção ao mundo. Ora, diante dessa evidência fenomenológica, a vida que se manifesta no âmbito animal é, antes de tudo, uma relação real e, conseqüentemente, perigosa com o mundo, a qual se desenvolve somente com o aparecimento e desenvolvimento de sentidos específicos, “de estruturas motoras definidas e de um sistema nervoso central” (PSD, p. 35). O desenvolvimento dessas categorias é importante, uma vez que representam o início de um mundo objetivado e, por conseguinte, é por meio delas que a individualização dos seres é acentuada com maior vigor.

Dessa forma, veremos que na história progressiva dos graus de liberdade, sobretudo no âmbito da vida animal, além do desenvolvimento do movimento e da percepção, surge ainda uma terceira característica, a saber: a emoção. Essa, por sua vez, também está ligada ao espaço, mas, além disso, também está diretamente relacionada com o tempo. O animal se apresenta, portanto, como um tema fértil para a fenomenologia de Jonas na sua proposta de uma filosofia da vida, uma vez que a descrição do seu comportamento nos apresenta como uma chave importante de leitura de sua biologia filosófica. A pergunta fenomenológica do comportamento animal é, de certa forma, o fio que nos orienta para a leitura e compreensão geral da vida.

### **3.2.1 Liberdade no âmbito da vida animal**

A questão do animal ocupa lugar central na biologia filosófica de Jonas, seja na perspectiva da nova ontologia proposta por ele cujo fio condutor é o conceito de liberdade, seja na formulação da diferença não exclusiva entre animais humanos e não humanos<sup>115</sup>. No primeiro caso, ao analisar a história evolutiva da interioridade da vida desde sua constituição mais elementar como já portadora de uma disposição espiritual, Jonas tem como objetivo demonstrar como o animal não-humano se apresenta como uma possibilidade de abertura para a compreensão do fenômeno da vida; já no segundo caso, o objetivo do autor é mostrar como, diante da análise do animal não-humano, pode aparecer a primeira interrogação capaz de conduzir o ser humano à compreensão de sua própria animalidade. Dessa forma, para Tibaldeo, “o pensamento de Hans Jonas, especialmente no que diz respeito à chamada ‘biologia filosófica’, trata, indiretamente, da relação entre ser humano e animal” (TIBALDEO, 2015, p. 31). Isto é, a partir da fenomenologia do corpo animal, Jonas nos mostra a possibilidade do ser humano se reconhecer como membro da natureza. O que faz do ser humano uma parte integrante do processo que vai do menos evoluído ao mais rico espiritualmente e que o torna um “transanimal” (Cf. TIBALDEO, 2015, p. 31), ou seja, um ser que partilha com o animal parte de sua condição, precisamente a sua animalidade. Nesse sentido, podemos afirmar que alguns caracteres apresentados no âmbito da vida animal (o sistema nervoso desenvolvido, estruturas motoras definidas, e, especificamente, o sentido da visão), contêm, de fato, potencialidade transanimais de intuição e ação, que uma superior faculdade espiritual pode alcançar.

Dessa forma, por recolocar o humano no âmbito da vida em geral, a filosofia da vida de Jonas contribui para uma compreensão completa do fenômeno vital. Além disso, uma vez que o humano compartilha a condição de existência com as demais formas de vida, em última instância, ele está capacitado a formular a pergunta não somente sobre o animal, mas sobretudo sobre a vida em sua totalidade<sup>116</sup>. Isto

---

<sup>115</sup> Para Oliveira, “no tempo não só da catalogação dos comportamentos, mas da incompreensão do que é próprio do animal ou mesmo do adestramento de suas condutas segundo critérios unicamente humanos e antropocêntricos, a filosofia de Jonas se apresenta não apenas como forma de repensar as bases ontológicas e epistemológicas do discurso sobre os animais, mas sobretudo, como garantia de sua identidade própria, sobre a qual o animal humano se torna responsável. E nesse contexto, a fenomenologia é uma forma de descrição do fenômeno da vida em sua condição fática” (OLIVEIRA, 2019, 166).

<sup>116</sup> As considerações de Jonas acerca do animal e das suas potencialidades transanimais permitem ao ser humano “lançar luz sobre a sua própria base biológica enquanto realidade e significado espiritual” (TIBALDEO, 2015, p. 32). Isso significa recolocar o ser humano em contato com a sua própria base biológica. Nesse sentido, de acordo com Paolo Becchi: “mas Jonas não aceita as implicações materialistas e antiteleológicas do discurso de Darwin: nenhum homem é reduzido ao nível das plantas e dos animais, mas, ao contrário, é toda a natureza vivente a ser elevada ao nível do humano. Não só

significa que, a partir da pergunta sobre o animal a filosofia chega, portanto, àquelas que são as suas questões primordiais: o que é o ser humano, como que ele deve se comportar, o que é o mundo, o que é a vida, ou seja, questões que são próprias do modo de ser do homem. Pois, como o único animal que pode formular tais interrogações sobre si e sobre os demais seres vivos, ele as formula. Ora, não é por menos que para Oliveira “o animal é o primeiro enigma da filosofia” (OLIVEIRA, 2018, p. 2387), uma vez que diante dele, o ser humano se fez tal como é, um ser interrogante e, por isso, simbólico, na medida em que “se colocou diante da imagem do animal que ele desenhou no fundo de uma caverna como quem refletia, na imagem, a si mesmo. No desenho, cuja tinta era o próprio sangue do bicho caçado, a humanidade iniciou seus processos culturais característicos” (OLIVEIRA, 2018, p. 2387).

O pensamento de Jonas levou adiante essa interrogação principalmente perguntando-se sobre o fenômeno da vida em sua totalidade e complexidade e tentando, dessa forma, reinterpretá-lo para além do dualismo e dos dois movimentos pós-dualistas (monismo materialista e monismo idealista) que teriam, como já analisamos, fracassado nas suas descrições. Ocorre que, para Jonas, tais metodologias não foram capazes de desvendar o enigma da vida no sentido de que, mesmo em suas formas mais primitivas, ela já aparece como portadora de algum tipo de atividade interior, que Jonas descreve com o conceito de “liberdade necessária” (PV, p. 106). Isto é, como já abordamos, uma marca própria do organismo vivo em sua relação com o meio, em resposta a sua condição de existência precária, na qual está constantemente ameaçada pelo não-ser. Vimos que a liberdade é uma necessidade dos organismos vivos porque trata-se não somente de uma capacidade funcional, mas também de um dever de fazer a abertura para o mundo.

O empreendimento de Jonas, por uma biologia filosófica, tem como principal resultado a retirada do animal do âmbito da ignorância total da matéria pura, isto é, da sua brutalidade absoluta e de sua clausura epistemológica (em boa parte fomentada pela atitude descritiva objetiva das ciências positivas que, ao tentarem compreender o animal como ser vivo, acabaram reduzindo-o ao âmbito físico). Enclausurado pelas compreensões científicas das ciências modernas, o animal se apresenta como um tema fenomenológico essencial na filosofia de Jonas. Da mesma forma em que a fenomenologia do seu comportamento animal nos apresenta uma chave importante

---

nós homens estamos na posse da interioridade, subjetividade, liberdade, mas em graus diversos todos os organismos vivo” (BECCHI, 2010, p. 34).

de leitura de seu projeto filosófico, pois, será na liberdade manifestada no âmbito da vida animal que encontraremos o fio condutor capaz de nos orientar na leitura interpretativa das suas proposições biológicas, ontológicas e fenomenológicas na compreensão da vida em sua totalidade.

Dessa forma, a partir de uma análise que recusa tanto a afirmação heideggeriana a respeito da pobreza da vida animal, quanto o esquecimento da animalidade no âmbito da pergunta sobre o ser<sup>117</sup>, Jonas pensa o ser animal, como também as demais formas de vida como unidade psicofísica. Em defesa de sua análise, Jonas argumenta que somente através do relato fenomenológico do corpo animal podemos identificar e explicar a presença da vida no mundo: porque nós também somos seres vivos. Afastando-se das observações antropocêntricas, Jonas argumenta sobre as condições de possibilidade do conhecimento da vida, o qual a ciência não pode acessar. Nas palavras de Jonas:

observador da vida tem que estar preparado através da vida [...] dele se exige o ser orgânico com sua experiência própria, para que esteja em condições de deduzir aquela 'consequência' que de fato ele tira continuamente, e esta é a vantagem [...] a vantagem de termos um corpo, ou de sermos corpo. Em suma, nós estamos preparados por aquilo que somos (PV, p. 104).

Em suma, a nossa compreensão "interna" dos seres vivos - o entrelaçamento da mente e da matéria – só se torna possível porque somos também constituído pelas mesmas categorias do ser. Ele caracteriza isso como uma liberdade em progresso ascendente, pelas capacidades funcionais de metabolismo, sensação, percepção, movimento e - finalmente - pensamento, servindo "como o fio de Ariadne para a interpretação do que nós chamamos de vida" (PV, p. 14). Dessa forma, como tal, esta

---

<sup>117</sup> É bastante conhecida a passagem de Heidegger na qual o autor afirma que "o animal é pobre de mundo" (HEIDEGGER, 2003, p. 224). Nas palavras de Heidegger: "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, as flores das 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). E logo em seguida o autor complementa: "O pobre não é de maneira alguma o mero 'menos', o mero 'menor' em face do 'mais' e do 'maior'", uma vez que "ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do que outro, mas ser pobre significa: ser privado" (HEIDEGGER, 2003, p. 226).

ontologia jonasiana nos leva para longe do dualismo moderno de alma animadora e matéria sem vida em direção a um mundo natural unificado.

Sendo que na medida em que o antropomorfismo parte de uma aprovação da continuidade ontológica entre todos os seres vivos, a observação do comportamento do animal não-humano se apresenta como portador de um grau de liberdade (isto é, de interioridade) compartilhado também com o ser humano. O resultado disso foi, portanto, a retirada do animal do âmbito da "sua clausura epistemológica" (OLIVEIRA, 2019, p. 159) – em boa parte devedora das atitudes objetivistas das ciências modernas. E é justamente nessa perspectiva jonasiana que o antropomorfismo torna-se útil, como uma violação que abre uma via de acesso ao animal em si mesmo. Pois, é por prestarmos atenção na nossa experiência (humana) de vida que reconhecemos em nós mesmos e fora de nós mesmos o que está vivo. Assim, é no ser humano que se encontra o grau mais elevado da liberdade e da interioridade da vida orgânica, isto é, a razão. Entretanto, nele se encontram também os elementos que o vinculam com os demais seres vivos, como o metabolismo, a mobilidade, a percepção e a emoção. Trata-se, portanto, de reconhecer a “autenticidade à auto-experiência da vida” (PV, p. 48) que acontece no âmbito do humano e que possibilita o acesso à compreensão da realidade dos seres vivos, em especial a vida animal.

Assim, ao invés de acentuar os traços pulsionais e instituais no comportamento animal, Jonas dá preferência à questão da interioridade, na qual ele encontra não apenas um elemento pré-espiritual, mas um elo que une o espírito com o corpo. Ou seja, dentro da perspectiva daquilo que ele mesmo afirma na introdução de *O princípio vida*: a interioridade é “parte integrante da vida” e isso porque “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual” (PV, p. 11). Por ignorar a dimensão da interioridade, a biologia científica também neutralizou o animal, interpretado unicamente a partir do ponto de vista material, segundo o modelo da ontologia da morte. Ao recolocar a questão do ponto de vista fenomenológico, portanto, possibilita acessar a nova compreensão dos seres orgânicos a partir da sua interioridade, do mesmo modo que “o ganho para a compreensão do orgânico [ou do animal, especificamente] há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano” (PV, p. 7). Em outras palavras, é a observação da experiência vital do homem que nos apresenta as ferramentas para compreender os animais. A liberdade conduz à interioridade, portanto, e faz ver que é a descoberta da vida em nós mesmos

que torna o animal no homem a abertura para o animal no animal. Isto é, “sou consciente, não como homem, mas como animal” (BARBARAS, 2013, p. 275).

No seu ensaio *Movimento e sensação: sobre a alma animal*<sup>118</sup>, Jonas esclarece essa articulação entre o tema da liberdade e o da diferença entre os organismos vivos como elevação da forma vital acima da matéria, na qual o organismo busca a sua autonomia. Como já vimos, o primeiro grau de autonomia da forma orgânica em relação à matéria é o metabolismo, algo que é a característica ontológica do vivo, mas que é o grau mais elementar, próprio das plantas. Do metabolismo, os organismos progridem para a sensação, que é partilhada entre plantas e animais, até alcançar aquelas três características próprias do animal: mobilidade, percepção e emoção. No âmbito da vida animal, o grau de liberdade aumenta em relação à planta, aumentando na mesma medida sua precariedade e fragilidade e, conseqüentemente, de seus perigos. Dessa forma, a sua existência ocorre na forma de uma “duração precária e revogável” (PV, p. 123). Isso significa que as plantas, na medida em que encontram imediatamente no seu próprio terreno as condições de sua sobrevivência, são mais perfeitas do ponto de vista da carência e da necessidade.

Entretanto, ao mesmo tempo que possuem uma carência em menores níveis, elas são mais pobres do ponto de vista da liberdade, já que as condições de vida não exigiram nenhuma saída mais arriscada e perigosa. Já os animais, pelo ao contrário, são marcados por um grau maior de carência, pois por não encontrarem de imediato as condições de sua sobrevivência são obrigados a saírem em direção ao meio. Isto porque são motivados por dois sentimentos: o medo do predador e o desejo do alimento ou reprodução. Ou seja, na busca, os animais se arriscam mais e, por isso, desenvolvem-se mais interiormente (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 2387). A análise dessa questão é um dos objetivos primordiais da filosofia da vida proposta por Jonas, uma filosofia que se apresenta como uma “biológica filosófica”, na medida em que é uma ontologia e que se utiliza da descrição fenomenológica: “esse tema, comum a toda a vida, buscaremos acompanhá-lo através do crescente desenvolvimento das capacidades e funções orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito – uma escala ascendente de liberdade e risco que culmina no ser humano” (PV, p. 8). Dessa forma, na biologia filosófica de Jonas,

---

<sup>118</sup> Uma versão desse texto aparece sob o título “Motility and Emotion” em *Proceedings of the XI International Congress of Philosophy* (Bruxelas, 1953, vol. 7) e em 1966 passa a formar o capítulo 6 de *The Phenomenon of Life, Towards a Philosophical Biology*, (Harper & Row, New York, 1966).

a liberdade tem uma função puramente descritiva, o que nos permitem as ferramentas interpretativas para a compreensão do modo de ser da vida.

### 3.2.2 Movimento, percepção e sensação

No animal a liberdade torna a forma mais explícita na medida onde o vivente se eleva a um nível de individuação mais diferenciado, graças a sua motricidade e a presença de um sistema nervoso central. Nele, o exercício obrigatório de autoconservação alcança um grau mais acentuado devido à distinção que lhe é própria: a mobilidade, a percepção e a sensação. Essas “capacidades”, como marcas da vida animal, teriam um “princípio comum” (PV, p. 124) que Jonas chamou de “princípio da mediatez” (PL, p. 102), já desenvolvido acima, como o acesso do ser vivo ao mundo que ocorre como autotranscendência (mediação com o mundo), contribui para a “crescente individuação” (PL, p. 100), porque “o mais complexo é também o mais individualizado” (PL, p. 100).

A ocorrência simultânea de percepção e de movimento inaugura um importante capítulo na história da liberdade, uma vez que a excitabilidade (entendida como sensibilidade aos estímulos) é o primeiro grau de abertura para o mundo ainda restrita à dimensão dual do dentro e do fora, ou seja, “à mera experiência do contado” (PV, p. 124), o qual teve início com a existência do organismo vivo na primordial inquietação da substância metabolizante. Ou seja, a importância da formação dessas duas capacidades significa, na evolução, o acesso progressivo ao mundo e “crescente individualização do ser” (PV, p. 124), isto é, a ampliação da abertura tanto espacial quanto temporal do ser vivo em direção ao mundo. No animal ela evolui no desenvolvimento de sentidos específicos, que Jonas define como “estruturas motoras definidas” associadas a um “sistema nervoso central” (cf. PV, p. 124), os quais passam a orientar o comportamento animal como um requintado princípio de transcendência, e que, por sua vez, “fornece os inícios de um verdadeiro mundo objetivo” (PV, p. 124)<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Assim, a peculiaridade da sensibilidade e da mobilidade do animal oferece as primeiras formas de um verdadeiro mundo objetivo, ou seja, por meio destas capacidades, sobretudo da sensibilidade, ocorre o primeiro acesso do ser em relação ao mundo concreto. Somente com o aparecimento dos

A abertura para o mundo “é condição básica para a vida em si” (PV, p. 124), que no âmbito da vida animal se realiza devido a essas duas funções e acontecem por meio da excitabilidade, isto é, a sensibilidade aos estímulos, manifestada na estrutura corporal do indivíduo – este sendo, portanto, um aspecto indispensável de sua condição de ser vivo. A excitabilidade que transparece na vida orgânica, de acordo com Jonas, tem que ser entendida como desenvolvimento do elemento da “transcendência”, que (como já vimos) é inerente à existência metabólica como tal. A autotranscendência da forma viva delimita desde o início dois horizontes, os quais a vida continuamente se supera:

para dentro o horizonte do tempo, como a fase seguinte próxima de sua existência, para onde ele se dirige; para fora, o horizonte do espaço como lugar do ‘outro’ igualmente presente, de que depende a continuação deste ser. Por natureza a vida está voltada ao mesmo tempo para a frente e para fora (PV, p. 124).

A relação precária e contínua da forma orgânica com a matéria, está direcionada aos horizontes de tempo e de espaço. Assim, no âmbito da vida animal (e essa é sua diferença em relação à planta e às formas de vida mais elementares) o espaço, que é entendido como dimensão da dependência, é “transformado em uma dimensão de liberdade” (PV, p. 125), especificamente devido à sua capacidade de movimento e de percepção à distância – duas capacidades que abririam, nesse sentido, o espaço em direção ao mundo para o âmbito da vida propriamente falando<sup>120</sup>. Essa elevação de um grau mais elevado de liberdade, só foi possível pelo desenvolvimento paralelo destas duas capacidades: a do movimento e a da percepção à distância. Assim, de acordo com o autor, “só através destas capacidades é que o espaço realmente se abre à vida” (PV, p. 125).

O primeiro indício de excitabilidade do organismo vivo se restringe à experiência do contato pela superfície sensível de seu próprio corpo com outros corpos. Ora, na vida vegetal, a “percepção” está relacionada ao germe da

---

sentidos o ser vivente fará referências reais e objetivas ao mundo. É, portanto, por meio da sensibilidade que a liberdade animal consolidará no mundo.

<sup>120</sup> A principal característica da evolução animal, enquanto distinta da vida vegetal, consiste em que essa dimensão espacial é gradualmente transformado em um grau mais elevado de liberdade. Nesse sentido, de acordo com Pommier, para Jonas, “o animal exemplifica, como nunca antes, uma tendência da vida a se abrir ao mundo, e com isso explode pela primeira vez uma tendência a se abrir ao mundo que é característica do viver em geral, e que permite superar a alternativa das aproximações finalistas e mecanicistas das concepções animais” (POMMIER, 2013a, p. 63).

excitabilidade, isto é, à capacidade do vegetal em sentir certos estímulos internos. Já na vida animal, a percepção se encontra mais definida e ganha maior importância por ter a possibilidade de entrar em contato com o mundo, ao mesmo tempo que, mantém uma certa distância dele por meio dos sentidos. Isto devido às capacidades motoras e neurais que tais seres animais desenvolveram. Há também uma diferença significativa entre o animal e a planta no âmbito da mobilidade. As plantas possuem a necessidade de captar seus nutrientes no solo, para então, realizar os processos químicos que vão garantir a sua sobrevivência. Porém, isto acontece num nível simples e limitado, pois uma vez que a vida vegetal está em uma relação imediata com o mundo, não é obrigada a fazer grandes movimentos. Com os animais a mobilidade ou a locomoção está representada por um grau maior de liberdade, um avanço na escala evolutiva da vida. O animal possui a possibilidade (a exigência) de manter e percorrer certas distâncias, como presa ou predador – dependendo das circunstâncias. Essas duas capacidades, apesar de estarem mais definidas e explícitas no âmbito da vida animal, estão presentes na constituição ontológica dos seres vivos em geral. Dessa forma, o que de fato distingue o salto evolutivo que marca a vida animal é a emoção.

Jonas, nesse sentido, parte da consideração segundo a qual há uma ligação mútua entre as três capacidades animais, sobretudo o encadeamento entre o movimento e a emoção, pois, é a partir dessas duas características que o animal terá como experiência o seu fracasso ou o seu sucesso (cf. PV, p. 125). Dessa forma, do ponto de vista da análise fenomenológica do animal em Jonas, “o sentimento está na base da locomoção que se realiza como perseguição ou fuga” (OLIVEIRA, 2019, p. 162). Enquanto ele persegue a sua presa ou é perseguido, não somente suas habilidades motoras e sensoriais, mas também uma série de emoções são manifestadas, isto tanto por parte de quem persegue como por parte de quem é perseguido. Nas palavras do autor:

uma perseguição mais prolongada, onde o animal contende suas forças motoras com as da presa que busca alcançar, evidencia não apenas capacidades motoras e sensoriais desenvolvidas mas também pronunciadas forças de sentimento (PV, p. 125).

A mobilidade ou a locomoção do animal é fundamental para manter a sua existência. Locomover-se significa, antes de qualquer coisa, ser impulsionado por

sentimentos, ou ainda, por uma “constante intenção emocional” PV, p. 125) que preenche os intervalos de tempo na sequência motora. Como o próprio Jonas evidencia, há dois sentimentos que desempenham essa função: o desejo e o medo, “o desejo encontra-se na raiz da caça, o medo na raiz da fuga” (PV, p. 125). Nesse sentido, na perspectiva jonasiana, não estaríamos enganados se assumirmos “que o número de estágios intermediários através dos quais o propósito pode estender-se é uma medida do desenvolvimento emocional” (PV, p. 125). Isto significa que o simples intervalo entre a partida e o sucesso da perseguição tem que ser revestido por uma constante vontade emocional.

O desejo induz o movimento em direção ao objeto desejado na perspectiva de uma falta, manifestando aquela tendência básica de todos os seres vivos (um impulso desde o grau mais primitivo da vida) de buscar de satisfazer suas carências no meio. É justamente com o alargamento do horizonte espacial, ou seja, com a introdução da distância entre o sujeito e o objeto desejado que essa condição começa a evoluir para além daquela já presente no mundo vegetal. Não é por menos que, de acordo com Oliveira, “a distância, assim, é a marca do início da mobilidade provocada pelo desejo, ela é o vácuo temporal entre o impulso e a satisfação” (OLIVEIRA, 2019, p. 162). A distância exige, dessa forma, uma percepção mais apurada, ou seja, a estrutura dos sentidos mais desenvolvidos capazes de orientar a locomoção.

A percepção dos sentidos à distância é necessária para que tal objeto seja percebido: isso envolve, principalmente, o desenvolvimento dos sentidos. Dessa forma, a análise jonasiana alcança o seu auge numa articulada fenomenologia dos sentidos. É importante analisar aqui, a peculiaridade da visão, uma vez que, de acordo com o autor, ela permite “contribuir não apenas para a fenomenologia dos sentidos em si, mas também para valorizar o seu papel nas realizações espirituais mais elevadas, que no caso do ser humano nelas se fundamentam” (PV, p. 160). A tese jonasiana se fundamenta nas características específicas da “nobreza da visão”<sup>121</sup>,

---

<sup>121</sup> A reflexão sobre os sentidos aparece de forma acentuada no capítulo 8 do livro *Princípio Vida* com o título *A nobreza da visão: um estudo sobre a fenomenologia dos sentidos*, no qual o autor apresenta a ideia de que a visão representa um dos sentidos mais nobre da vida. Segundo o autor, “o sentido da visão serve em larga escala como modelo de percepção em geral, e com isso como padrão para os outros sentidos” (PV, p. 159). Assim, Jonas reconhece a importância e o caráter especial da visão, porém reconhece que ele por si só é incompleto, ou seja, para concluir sua tarefa de conhecer necessita de outros sentidos. Dessa forma, à propósito do sentido da visão, Jonas esclarece como a nobreza não deve degenerar em tirania ou na pretensão de ser a exclusiva depositária de um certo valor. Entretanto, percebe-se que Jonas, fazendo uma fenomenologia dos sentidos (visão, audição e tato), compreende que a “visão é o sentido por excelência do simultâneo e do extenso” (PV, p. 160). A visão é o único sentido que consegue perceber a variedade simultânea como tal, que pode estar em repouso. Todos

expressas pela “simultaneidade da imagem” (PV, p. 160), pela “neutralização dinâmica” (PV, p. 169) e pela “distância espacial” (PV, p. 173). Com elas o ser vivente alcança um grau mais elevado de liberdade e que, por conseguinte, manifesta uma forma mais desenvolvida e completa de abertura transcendente, onde alcança o seu auge na subjetividade humana. Dessa forma, se torna significativo afirmar que os três caracteres da visão (simultaneidade, neutralização e distância) dão origem as considerações desse tipo e abrem espaço para a evolução da vida.

Nesse sentido, é importante destacar o fato de que o animal disponha do sentido da visão, pois essa evidência nos mostra como o impulso para a transcendência enraizadas nas estranhas da vida assume sua forma específica de transanimalidade. E é justamente as características transanimais, que pode ser identificado como “base material e sensitiva para as superiores atividades espirituais humanas” (TIBALDEO, 2015, p. 134). Ora, Jonas está convicto de que com o dinamismo dos sentidos, sobretudo o da visão, do tato e a capacidade motora o animal pode se individuar, tanto sua descontinuidade no que diz respeito a outras formas de vida, quanto a sua continuidade para a âmbito da vida humana. Portanto, a análise fenomenológica da percepção animal resulta ser funcional, pois nos mostra como uma observação qualificada (vale dizer, conduzida a partir do ponto de vista humano, portanto, de um grau de vida mais desenvolvida) do fenômeno animal-perceptivo no seu complexo, permite individuar a essência em uma tendência da interioridade emocional a projetar-se para fora de si. Em razão de tal análise qualificada a essência expressiva do animal assume, desse modo, de acordo com Tibaldeo, “o valor de testemunho ontológico da própria potencialidade transanimal, cujo tratamento é, ao mesmo tempo propedêutico para a compreensão do antropológico” (TIBALDEO, 2015, p. 36).

Além da percepção, a locomoção controlada do corpo também é necessária para alcançá-lo. Porém, para ter como alvo aquilo que é percebido e manter viva sua condição de meta a ser alcançada (de tal modo que o movimento possa se prolongar por meio da necessária quantidade de esforço e de tempo) é necessário o desejo: e isto envolve a evolução dos sentimentos. O desejo faz com que o animal sinta como

---

os demais sentidos constroem suas unidades do múltiplo percebidas a partir de uma sequência temporal de sensações, “em si ligadas ao tempo e sem ligação como espaço” (PV, p. 160). Os sentidos da audição e do tato encontram-se mais presos ao aspecto temporal, de modo que a visão consegue um campo visual completo. Portanto, Jonas toma partido em favor da visão na perspectiva de que a caminhada do espírito seguiu o rumo apontado pela visão.

“meta aquilo que é percebido” e mantenha esse sentimento vivo ao longo de todo o tempo da perseguição: o desejo mobiliza e atualiza a meta da mobilidade e torna possível que o animal protele a sua realização no eixo temporal que separa o impulso da sua satisfação. Em razão disso que o desejo é um aspecto da dimensão temporal. A realização do objetivo que ainda não foi alcançado, para Jonas, é “a condição essencial do desejo” (PV, p. 126), e este torna-se possível o prolongamento da realização. Dessa forma, o desejo representa o elemento temporal da ação, o qual o elemento espacial é a percepção. A percepção é o aspecto base da sensação e mobilidade, pois aquilo só é desejado e alcançado se forem desenvolvidas as capacidades de perceber tal objeto.

Com estas duas características, desejo e percepção, a distância surge aqui como uma dificuldade do organismo animal, pois o objeto percebido e desejado está numa certa distância, mediado pelo espaço, entre o sujeito que percebeu e o objeto que ele deseja. Entretanto, o espaço entre sujeito-objeto logo é superado pela possibilidade de movimento, ou seja, isso tudo devido a capacidade de mobilidade de que o sujeito possui, para alcançar seu objetivo:

a percepção oferece objeto como ‘não aqui, e sim mais além’; o desejo oferece a meta como ‘ainda não, mas podendo ser alcançada’: orientada pela percepção e impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o além em aqui e o ainda não em agora” (PV, p. 126).

Nesse sentido, o segredo essencial da vida animal se encontra no espaço, isto é, na distância que ela consegue manter entre o desejo imediato e a satisfação mediata do alvo.<sup>122</sup> Isso significa, para Jonas, que “na perda da imediatez, a que corresponde o ganho em espaço” (PV, p. 126). A sua argumentação deixa claro, portanto, que é a distância (como fator evidente só presente na vida animal) que serve de razão para a existência do desejo e da emoção. Nesse sentido, marcada pela perda da imediatez, o animal é obrigado a perceber a distância do objeto e manter o impulso do desejo ou do medo como sentimento.

A separação entre sujeito e objeto se dá, portanto, devido ao desenvolvimento dessas três capacidades: sensibilidade, sentimento e mobilidade. Elas são diferentes

---

<sup>122</sup> Pois, se não houvesse a distância entre o animal e sua presa, não haveriam necessidades e muito menos motivos de existir a capacidade de desejar, ou seja, não seria necessário o surgimento das emoções – necessidade que as plantas não possuem.

“manifestações do princípio da mediatez” (PV, p. 126): o essencial “distanciamento” da existência animal. O sentimento (emoções) envolve a distância entre a necessidade e a satisfação e coincide com a situação da percepção e da capacidade de movimento – eis o que determina a separação sujeito-objeto. E é justamente no elemento de distância que está o dado particular de diferenciação em relação à vida vegetal, porque o distanciamento e a separação se encontram na “a raiz do fenômeno inteiro da animalidade” (PV, p. 126).

Entretanto, é necessário que não se caia na precipitação de introduzir aqui o dualismo entre sujeito e objeto. Dizer que há certa distância entre os dois, não é a mesma coisa que dizer que eles não possuem relação intrínseca. Para Jonas, a condição da vida é a distinção entre o dentro e o fora, na forma da distinção entre organismo e ambiente não como separação entre sujeito e objeto, mas como condição básica do limite entre indivíduo e mundo, cuja primeira forma de apresentação é o metabolismo, circunstância na qual o ambiente se torna um “contexto imediato” para a troca de matéria. Ou seja, “a vida como tal está em contacto com o ambiente” (PV, p. 126), do qual ele é dependente para a sua própria existência. Nesse sentido, todo e qualquer ser vivente possui a necessidade de estar em contato com o meio circundante. Em um primeiro momento esse contato é a relação imediata entre o organismo vivo e o ambiente, o qual ocorrem trocas químicas de por meio do metabolismo<sup>123</sup>. De acordo com Jonas:

a condição de partida é um ambiente que se limita com o organismo: neste estágio o ambiente não é outra coisa senão o contexto imediato com o qual ocorrem os processos químicos de troca de metabolismo. Este contacto material representa também a continuidade do processo de troca, e com isto o carácter imediato da satisfação, acompanhado pela constante necessidade orgânica. Nesta condição de alimentação contínua não existe espaço para o desejo. A necessidade passa por si mesma à satisfação por meio do funcionamento constante do dinamismo metabólico (PV, p. 127).

Neste primeiro momento a relação entre o organismo e ambiente ainda é feita num contexto que funciona de forma automática, e, assim, somente quando acontece alguma separação (distanciamento) entre os dois é que podemos chegar ao desejo e ao temor. A própria estrutura vital produziu essa separação, ou seja, em um de seus

---

<sup>123</sup> Assim, torna-se plausível dizer que este próprio dinamismo de troca manifestada é o interesse básico e fundamental da vida por sua própria manutenção, que só pode realizar-se por meio de autorrenovação constante.

ramos especiais – a partir do âmbito da vida animal – apareceu e desenvolveu os aspectos da emoção. E, por conseguinte, surge as necessidades do relacionamento com o ambiente que não se encontra mais em contato direto e nem mesmo está disponível de maneira imediata para a satisfação das suas necessidades metabólicas (como é o caso das plantas).

A separação entre a relação direta/imediata e a relação indireta/mediata com o ambiente corresponde à diferenciação entre a planta e o animal, coincidindo assim com a diferença entre suas formas de metabolismo. Diferentemente do animal, pela capacidade de síntese, de transformar a matéria inorgânica diretamente em compostos orgânicos, a planta está em melhores condições de extrair sua alimentação das reservas minerais que se encontram à sua disposição no solo<sup>124</sup>.

Ao passo que o animal depende exclusivamente da presença de outros corpos orgânicos, cuja presença longe de ser garantida, ela é inconstante (cf. PV, p. 127). Além disso, diferentemente da mera absorção osmótica das plantas de substâncias alimentares solúveis, a alimentação no âmbito da vida animal envolve a introdução de um estágio mecânico.<sup>125</sup> Sob esta perspectiva, a planta, quando comparada com o animal, apresenta uma superioridade e não uma deficiência, pois ela não possui a necessidade de fazer processos longos e duradouros. O fato que leva Jonas a afirmar que “independência em si não pode ser o valor último da vida” (PL, p. 103) ou, em outro sentido, “que quanto mais dependência, mais complexidade e mais liberdade, embora também mais riscos” (OLIVEIRA, 2019, p. 164)<sup>126</sup>. Ora, onde cresce a

---

<sup>124</sup> Sabe-se que onde a liberdade aparece em maior grau aumenta as ameaças e os riscos, nesse sentido, então, os animais se aventuram mais no exercício de sua liberdade do que as plantas, sendo estas, portanto, mais eficientes, apresentam uma “superioridade do que uma deficiência” (PV, p. 127) quando comparadas com os animais, na medida em que possuem uma relação direta e imediata com o meio, encontram nas proximidades as condições para satisfazer as suas necessidades. Porém, é por este motivo, da capacidade de relação direta e imediata com o ambiente, a autossuficiência garantida, que a planta não desenvolveu aquelas outras características do animal: “a posse desta capacidade de síntese direta, e a autossuficiência que ela garante, constituem precisamente a razão para a não-posse daquelas outras características que pela precariedade de seu método de metabolismo os animais foram forçados a desenvolver” (PV, p. 127).

<sup>125</sup> Aqui o estágio mecânico se refere ao exercício que os animais devem fazer para se alimentarem. E nesse exercício de busca pelo alimento requer gasto de energia do corpo (devido a caça), como a vigília, a perseguição, a corrida até o alvo, a disputa com outros animais e, por fim, o animal tem que despedaçar e esmigalhar o alimento, o qual auxilia para a digestão: o estágio químico de apropriação metabólica.

<sup>126</sup> De acordo com Oliveira, “onde cresce a liberdade também habita o perigo. Mas é precisamente o perigo da dependência que abre o caminho da evolução da vida em seus diferentes graus de liberdade. Sem necessidade do movimento, a planta também ficou sem a possibilidade de desenvolvê-lo; no animal, ao contrário, ela foi imprescindível (OLIVEIRA, 2018, p. 2394).

liberdade também cresce o perigo. Diante disso, está no perigo da dependência que abriu o caminho da evolução da vida em seus diferentes graus de liberdade<sup>127</sup>.

Com as raízes a planta “inventou” o meio mais eficiente para aproveitar as vantagens inerentes a um organismo dotado de fotossíntese. Possuindo-a, a planta está libertada da necessidade (mas também privada da possibilidade) do movimento. Pelo contato contínuo com a fonte fornecedora, a relação organismo-ambiente funciona de maneira automática (PV, p. 128).

Desse modo, as plantas não necessitam de nenhuma capacidade funcional mais evoluída para manter sua sobrevivência, pois suas capacidades de fotossíntese e suas habilidades metabólicas já são fundamentais para garantir sua permanência. Entretanto, dentro desta análise jonasiana, é necessário alertá-los que a autossuficiência não é a mesma coisa de uma vida evoluída. A imediatez das plantas é garantida pela constante contiguidade entre o órgão receptor e o estoque externo de alimento. Por tal motivo, Jonas afirma que, “na troca ininterrupta, a necessidade corrente, embora sempre renovada, não pode aceitar o gume afiado da carência” (PV, p. 128). Ou seja, nessa troca constante e contínua de matérias, não há carência nesse processo, o que faz com que as necessidades do vegetal sejam sempre satisfeitas. E como a satisfação acontece simultaneamente com a atividade vital, não há uma brecha pela qual surjam necessidades extras e nem mesmo o “agulhão do desejo” (PV, p. 128).

Ao analisar esta situação, Jonas aborda três aspectos que significa aqui a “falta” ou a “lacuna” que está estabelecida no âmbito da vida animal em comparação com a vida vegetal: a proximidade e distanciamento espacial; a continuidade e descontinuidade temporal; e por fim, a consequência destas lacunas. Tais aspectos evidenciam que, ao contrário da planta, o animal nunca está plenamente integrado com o meio. Temos em primeiro lugar a proximidade material imediata entre a planta e o ambiente que a alimenta: o qual para o animal, por sua vez, os objetos relevantes

---

<sup>127</sup> Com isso observamos, que a vida não representa uma completa independência em si mesma como seu valor último, pois de acordo com o autor: “a vida é exatamente aquele modo de existência material em que o ser ficou exposto à dependência” (PV, p. 127). A forma primordial desta dependência é precisamente o metabolismo, que paga o preço por uma liberdade que não é acessível à independência absoluta da matéria não modificada. Ou seja, a vida exerce sua liberdade porque é dependente da matéria. De acordo com Jonas, adquirir uma alta e completa independência em relação a matéria na esfera do metabolismo poderia, por conseguinte, “fechar caminhos da evolução, caminhos que do contrário aquela liberdade haveria de tomar, pagando por isso o preço de uma maior dependência (PV, p. 128).

de seu ambiente sempre se encontram a alguma distância. Assim, ele é obrigado a desenvolver suas capacidades, sobretudo no caso do espaço: a percepção e movimento. Desse modo, o ambiente, no caso da planta, possui um significado particularmente diferente do caso do animal. Para Jonas, “a planta forma uma constante ligação em que ela se encontra integrada tão plenamente como o animal jamais consegue estar em seu contexto” (PV, p. 128).

Como segundo aspecto, Jonas demonstra a continuidade e a descontinuidade temporal entre a necessidade e a satisfação. Também neste sentido o animal é obrigado a fechar uma lacuna que representa no tempo aquilo que a distância entre ele e os objetos desejados representam do espaço. Desse modo, para Jonas, “como a última lacuna [do espaço] é superada provisoriamente pela percepção, a primeira [do tempo] o é da mesma forma pelo sentimento [emoção]” (PV, p. 128). As duas formas, portanto, de intenção, representam a mediatez da existência animal e expressão a divisão entre si-mesmo e o mundo. Em razão disso, no caso do animal este tal “espaço” é constituído pela lacuna que se estendeu entre ele e o seu objeto, tal lacuna não aparece na vida vegetal, uma vez que a planta possui uma relação direta e contínua com o ambiente<sup>128</sup>.

Por fim, uma consequência destas lacunas no espaço e no tempo é caracterizada pelo terceiro aspecto, a saber: a separação entre o agir e objetivo do agir, ou aquilo que chama Jonas de “o fenômeno da atividade mediata nos animais” (PV, p. 129). Para a planta, a atividade típica de relacionar-se com o meio é parte de seu próprio processo metabólico. Porém, já nos movimentos dos animais temos uma atividade que é garantida pelo excesso da atividade metabólica anterior e que deve mais tarde favorecer a continuação do metabolismo. Ou seja, como o animal produz um excedente de energia no seu processo metabólico, capaz de armazenar essa energia, se autobeneficia com a continuação constante da atividade, representando assim “uma realização livremente despendida e com isto uma ‘atividade num sentido inteiramente novo” (PV, p. 129). Isto significa que os resultados da ação exterior do animal são destinados na constante garantia daquelas funções primárias do metabolismo. Para Jonas, esse dado parte de uma “pilhagem” (PL, p. 105) de energia adquiridos pelos animais como “parasitas das plantas”, uma vez que são elas que

---

<sup>128</sup> A imediatez da vida vegetal não conhece tal divisão, ela não possui necessidade de desenvolver tais capacidades que possibilitam o distanciamento entre organismo-ambiente, uma vez que ela expressa uma relação imediata e direta com o meio. Com isto, portanto, “deixando de oferecer àqueles modos qualquer de espaço” (PV, p. 128).

proporcionam o excesso de energia que será consumida no exercício de busca de outras fontes: ao se alimentar da vida existente, o animal constantemente destrói seu fornecimento mortal, tendo que ir em busca de mais em outro lugar.

É em razão do caráter mediato e indireto da ação da vida orgânica pelo movimento exterior que constitui as capacidades particulares do animal, lembremos: mobilidade, percepção e emoção. Quanto mais mediatez da vida em relação ao ambiente maior o seu grau de interioridade, ou seja, aumenta também o exercício de liberdade. Entretanto, quando mais o ser se torna individualizado no mundo, mais cresce também o perigo e o risco. Em resumo, quanto mais imediatez, menor o número das ameaças e quanto mais mediatez maior o risco: Neste sentido, Jonas afirma que, “este caráter mediato da ação vital pelo movimento exterior constitui a características distintiva do animal. É ao longo da *curvatura* deste arco que está sediada a liberdade e o risco da vida animal” (PV, p. 129)<sup>129</sup>.

É neste sentido que, para Jonas, a vida animal possui um grau maior de precariedade e vulnerabilidade em relação à vida vegetativa, pois a sua liberdade aumenta e se consolida, quando o indivíduo se defronta com um mundo, o qual está cheio de possibilidades para vida, ao mesmo tempo que está repleto de ameaças e riscos para ela. A existência que se movimenta, percebe e sente, características da vida animal, é cheia de intranquilidade, de ameaça e de medo: aspectos potenciais que a vida da planta não conhece. Para sobreviver, o animal isolado precisa desenvolver e exercer constantemente suas habilidades, uma vez que seu funcionamento orgânico não está garantido automaticamente, como é encontrado nas estruturas funcionais das plantas. Ele não é, portanto, no mundo, uma existência estável, mas uma existência provisória e precária. Nesse sentido, de acordo com Jonas, “a sobrevivência passa a ser uma questão de comportamento em determinadas ações, em vez de ser garantida por um funcionamento orgânico bem adaptado” (PL, p. 105). Dessa forma, segundo Jonas:

---

<sup>129</sup> No que se refere à liberdade da vida animal, ela é caracterizada pelo êxito e pelo fracasso. Já que “a possibilidade de erro ou de fracasso corresponde à do êxito sob as condições da ação mediata” (PV, p. 129). O movimento dirigido para sua presa é um gasto de energia que só valerá a pena (compensará) se houver êxito no seu empreendimento. Porém, este não é um êxito garantido. Pois, dependendo da sorte, a atividade encaminhada para fora é também constantemente ameaçada. Por tal razão, o empreendimento da vida animal para manter a sua existência é de tal modo vulnerável que há uma enorme possibilidade de falhar.

o caráter na existência animal se encontra na raiz de mobilidade, percepção e sentimento. Ele produz o indivíduo isolado que se defronta com o mundo. Mundo este ao mesmo tempo convidativo e ameaçador. Ele contém as coisas de que o animal necessita, e este tem que pôr-se a caminho e procurá-las. E contém também os objetos do medo, e o animal, como pode fugir, tem que fugir. Neste mundo o animal não é uma parte inserida e estável. A sobrevivência passa a ser uma questão de comportamento em determinadas ações, em vez de estar garantida por um funcionamento orgânica bem adaptado (PV, p. 129).

Em resposta ao desejo pela presa, de que a percepção lhe deu notícia, a vigilância se transforma na tensão da caça e no gozo da satisfação. Mas, sendo um organismo vivo e possuindo então um corpo, o animal também conhece o incômodo da fome. Uma vez que a vida se manifesta como um ser corpóreo, cuja função metabólica lhe dá vida, então, este corpo precisa ser alimentado. E para isso, precisa de substâncias necessárias para dar continuidade a sua sobrevivência. Além da fome, ele conhece o flagelo do medo e o esforço angustiante da fuga, uma vez que “a vida emancipada do animal é precária; ela se caracteriza pela carência, angústia (ansiedade) e o risco do fracasso” (THEIS, 2008, p. 44). Portanto, o caráter mediato e indireto da existência animal proporciona em sua vigilância ambas possibilidades: a do prazer e da dor – as duas relacionadas com o esforço<sup>130</sup>. Aqui tanto o prazer quanto a dor nasce como a mesma coisa na evolução, como capacidade de sentir e a possibilidade de sujeitar ao sofrimento não é uma falha que diminui capacidade do animal de gozar. Nesse sentido, para Jonas, “o sofrimento inato à existência animal não é primariamente o da dor (que é acompanhamento ocasional), mas sim o da falta e do medo, isto é, um aspecto do desejo na natureza como tal” (PV, p. 130).

O desejo é a forma do interesse elementar de toda a vida em si mesma sob as condições mediatas do animal, onde ela se emancipa da exigência de permanecer imersa em uma função orgânica totalmente cega e automática, atingindo uma função própria do animal: as suas funções são as suas emoções<sup>131</sup>. Por isso, Jonas declara que “o ser animal é essencialmente um ser apaixonado” (PV, p. 130). Desejar é sentir e é essa a característica mais própria do animal. É justamente esse o paradoxo da vida, o qual afirma Jonas: “emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios parte do fim” (PV, p. 105). Isso significa que, é porque sente, o animal quer

<sup>130</sup> E, para Jonas, este modo precário de ser animal obriga à vigilância e ao esforço, “ao passo que a planta pode dominar” (PV, p. 129-130).

<sup>131</sup> De acordo com Spinelli, trata-se, nesse sentido, “de uma vida que se torna então, também e em qualquer caso, cansada, alternância de prazer e sofrimento, não mais cega aos dados, mas marcada pela agitação, pelo cuidado e pelo esforço, portanto, da emoção” (SPINELLI, 2019, p. 245).

se preservar como ser que sente; porque deseja, ele se comporta como alguém que quer se preservar como ser desejo; porque se locomove ele quer continuar sendo capaz de locomoção etc. (cf. OLIVEIRA, 2019, p. 166). É no animal que esse paradoxo da vida se apresenta de forma mais evidente em sua luta constante contra a mortalidade.

O último elemento que vai decidir na diferenciação e na comparação apresentada até aqui, entre a planta e o animal, é o fato da individuação, pois, desde as estruturas mais baixas do organismo, a individualidade é expressada como uma atividade da liberdade da forma em relação à matéria, isto é, a autonomia da forma de garantir sua identidade intacta ao longo da mudança da matéria. Ou seja, na constituição original do organismo, mesmo no estágio unicelular, já pode ser expressada uma individualidade como ousadia da liberdade com que uma forma mantém sua identidade em relação à matéria. A vida é marcada dialeticamente por suas contradições: autonomia e dependência, liberdade e necessidade. E Jonas aponta justamente isso: “a liberdade é compensada dialeticamente pela necessidade, a autonomia pela dependência” (PV, p. 131).

Entretanto, acentuar ainda mais essa contradição, entre a liberdade e necessidade, autonomia e dependência, ser e não-ser, com toda a sua carga de intranquilidades e ameaças que lhe são inerentes, não é outra coisa senão acentuar a própria vida. E é a partir desta perspectiva, que podemos perceber em que consiste o verdadeiro progresso do desenvolvimento da vida animal. O aumento elevado de mediatez presenciada na vida animal ganha um espaço maior entre o interior e o exterior, entre o dentro e o fora, ao mesmo tempo que cresce também o risco: pois, “um ‘eu’ mais pronunciado se confronta com um mundo mais diferenciado” (PV, p. 131). Ou seja, o aumento gradativo da centralização nervosa do organismo animal destaca o ‘eu’ individual. Correspondendo a isto, o ambiente torna-se um espaço aberto, cheio de possibilidades – sucesso e fracasso andando lado a lado – onde o sujeito da sensação, o qual também possui percepção e liberdade de movimento, tem que cuidar de si mesmo. A individualização trouxe com ela uma exposição maior ao ambiente e um aumento também no risco de seu desaparecimento. E a consciência que acompanha, a possibilidade de ser destruída passa a ser objeto do medo, da mesma forma como suas possíveis satisfações passam a ser objetos do prazer – a capacidade de gozar tem como companhia a capacidade de sofrer. Estamos aqui no campo no qual passamos do animal não-humano ao animal humano.

Portanto, a lacuna aberta entre o sujeito e objeto, iniciada no gradual desenvolvimento das capacidades inerentes à vida animal, o movimento e a sensação, sobretudo a percepção – o qual possibilitou que o distanciamento entre os indivíduos se aprofundasse – não pode ser mais fechado, uma vez que a vida em si mesma está em constante evolução. Ou seja, para o autor, o fosso que se abre entre o sujeito e objeto, a partir da percepção à distância e que se reflete na exacerbação de desejo e medo, de satisfação e decepção, de prazer e dor, pode ser superado, porém jamais deve ser selado. Desse modo, a liberdade da vida animal, em sua crescente amplitude, encontrou no espaço todas as formas de relação (perceptiva, ativa e sensitiva), as quais possibilitam que o fosso seja atravessado. Podemos notar, portanto, que o projeto de uma biologia filosófica de Jonas pretende retirar da teoria evolucionista as bases para um pensamento que supere o materialismo monista que vigorou na ciência moderna e ao mesmo tempo o dualismo que percorreu toda a história da compreensão da vida. Por uma filosofia da vida, Jonas tem como resultado último introduzir pela porta da frente da sua ontologia, uma consequência lógica pouco reconhecida: que ela possibilita pensar a vida como matéria e como espírito, ao mesmo tempo.

## CONCLUSÃO

O tema da vida é central no seio do pensamento de Jonas, uma vez que ao resgatar a vida do esquecimento ontológico para a discussão filosófica, ele nos apresenta um conjunto de conceitos para a compreensão da sua obra filosófica e, ao mesmo tempo, coloca em discussão o conjunto da tradição filosófica. Ou seja, ao fazer do tema vida um problema central em sua filosofia, Jonas contribui não só para resgatar o seu esquecimento pela tradição como também nos dá a possibilidade de revisar temas que foram interpretados de forma insuficientes e incompletas. É em razão disso que, como toda obra filosófica que nos coloca a refletir sobre a realidade e que, ao mesmo tempo, nos exige a discutir pensamentos anteriores, a filosofia de Jonas teve de ser resgatada.

Não é por menos que o nosso trabalho partiu da análise crítica jonasiana sobre as chamadas interpretações tradicionais sobre a vida, com as quais o autor se defronta, por terem afirmado a perspectiva dualista ao longo da história do pensamento Ocidental. Como foi elucidado no primeiro capítulo, a crítica de Jonas vai de encontro tanto do ponto de vista da corrente pré-dualista (o que o autor chamou de panvitalismo), quanto do ponto de vista do dualismo cartesiano e dos seus desdobramentos: os dois movimentos pós-dualistas, o monismo materialista e o monismo idealista. De acordo com Jonas nenhuma dessas interpretações deram conta de resolver o problema da vida em sua totalidade e complexidade, levando-a ao esquecimento ontológico. O método cartesiano representa um momento central da história desse esquecimento, uma vez que foi com Descartes que apareceu o motivo dessa ocultação e que, com isso, não só ofereceu à filosofia essa possibilidade como também a radicalizou. Com efeito, é com o dualismo cartesiano entre alma e corpo que submeteu a vida à incompreensão. Dessa forma, é por considerar que as interpretações anteriores carregaram em seus ombros o fardo da má-compreensão do fenômeno da vida, que a complexidade da biologia filosófica proposta por Jonas está marcada pela elaboração de uma nova interpretação desse tema tão complexo.

Evidenciamos que a proposta de uma nova ontologia desenvolvida por Jonas em *The Phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology* levou a interpretação da vida para um campo totalmente inédito. Em um único movimento, Jonas superou a tradicional divisão entre os pontos objetivos e subjetivos e formulou um monismo

integral que reconheça a vida na sua unidade psicofísica. Dessa forma, para a compreensão do pensamento de Jonas, partimos da concepção de que a centralidade da sua filosofia reside precisamente no tema da vida, o qual, como defendemos nesse trabalho, deve ser compreendido a partir do tema da liberdade. Emerge na filosofia de Jonas elementos filosóficos pelos quais constituímos aquilo que chamamos de uma filosofia da vida, ou seja, um pensamento que toma a vida como problema filosófico, nos seus diferentes aspectos. É nesse sentido que tivemos como objetivo no presente trabalho defender uma filosofia da vida que está fundamentada no conjunto de seu pensamento: nos aspectos teóricos da ontologia, da biologia filosófica e da fenomenologia, cujo resultado, elucidado, é uma visão integral da vida por meio do fio condutor da liberdade.

O que Jonas nos oferece é um olhar crítico na compreensão total do ser tendo em vista os aspectos corporal e subjetivo do organismo. Ou seja, o autor aborda a ciência do organismo vivo a partir de uma perspectiva que reconhece nele uma dimensão deixada de lado pelas ciências naturais: a dimensão psíquica, ou seja, a interioridade. Por esse motivo que a biologia filosófica de Jonas não pode ser compreendida a partir de uma simples e pura biologia física, mas uma biologia que se volta para um todo no sentido psicofísico. Portanto, a partir dos dados do ser vivo que somente a biologia pode nos proporcionar, Jonas faz uma abordagem filosófica da vida. Não é por acaso que o termo “biologia filosófica” cunhado por Jonas, se identifica também com os termos *filosofia do organismo* e *filosofia do espírito* uma vez que estas duas, que defendemos como hipóteses jonasiana, constituem uma autêntica *filosofia da vida*.

Dessa forma, o filósofo alemão propõe uma interpretação que dê conta de tratar a vida, do ponto de vista teórico, a partir da integralidade da matéria e espírito que a constitui do ponto de vista existencial e, para isso, propôs um tipo novo de monismo, que reconheceu a unidade psicofísica da vida. Assim, Jonas desenvolveu um monismo filosófico que reconhece a *dualidade* da vida e que, ao mesmo tempo, recusa o *dualismo*. Ou seja, ao indagar que a vida é constituída de matéria e de espírito, o autor recuperou para a discussão filosófica não somente a dimensão orgânica como também a dimensão interna da vida na sua proposta de um monismo integral. Por tal motivo, Jonas elevando e iluminando o tema da vida à um novo patamar ao elaborar uma tentativa de superação do problema do dualismo e dos movimentos pós-dualistas – o monismo materialista e idealista, ele causou certamente uma *revolução ontológica*.

A ontologia da vida de Jonas parte da fenomenologia, uma vez que é por evidenciar no organismo vivo uma experiência de abertura em direção ao mundo, que o autor se utiliza como método a *descrição fenomenológica*. Ora, vimos que Jonas tem a fenomenologia como recurso descritivo da vida por determiná-la por um aspecto fundamental: o fato evidente de que a vida é um fenômeno e que, como tal, apresentasse à consciência daquele que pode formular a pergunta sobre ela, ou seja, o homem. Dessa forma, ao observar que a vida se manifesta como um fenômeno, Jonas apresenta também como dado observável a relação intrínseca de todos os seres vivos com o mundo – testemunho vital que somente por meio das evidências dos dados trazidos pela biologia e por uma fenomenologia como método poderiam ser acessados. É em razão disso, portanto, que Jonas encontrou na *descrição fenomenológica* a ferramenta que possui a capacidade de compreender a vida em sua complexidade e diversidade, ou seja, na sua totalidade ontológica.

Dessa forma, ao indagar o que é a vida e verificar que ela é constituída de matéria e de espírito, Jonas recuperou, para além de uma dimensão corporal, a dimensão interior e, conseqüentemente, o *aspecto teleológico* da vida na sua proposta de um *monismo integral*. E como vimos, tal aspecto está diretamente ligado ao conceito de liberdade. O caminho escolhido por Jonas, para enfrentar este problema, foi ampliar a noção de liberdade entendendo a vida como um fenômeno evolutivo no qual, em todos os níveis, existe uma manifestação clara da liberdade. Nesse sentido, o conceito de liberdade tem importância primordial na biologia filosófica de Jonas, porque a liberdade é entendida como um elemento que permite unificar e sistematizar a interpretação da vida e ao mesmo tempo, mantê-la constantemente acessível e aberta para revisões.

Diante disso, tivemos como objetivo no terceiro capítulo identificar de que forma o conceito de liberdade se apresenta como fio condutor da filosofia da vida jonasiana, na medida em que é alargado desde o âmbito do *agir* até o âmbito do *ser*, servindo então de fundamento da biologia filosófica proposta por Jonas. O autor pronuncia o conceito de liberdade como chave interpretativa, pois utiliza-se do conceito como um fio condutor na tarefa de compreender a vida a partir de uma relação da interioridade e transcendência, manifestada por uma identidade que vigora autonomia e independência da forma orgânica. Assim, Jonas busca a possibilidade de entender a vida como um fenômeno unificado. Entre os aspectos da releitura de Jonas, sobre a

noção de liberdade, portanto, destaca-se a ideia de que ela não é um privilégio humano, mas sim uma condição da vida no geral.

Nosso estudo, portanto, foi apresentar o conceito de liberdade como um *conceito-guia* capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida em sua complexidade e em sua unidade. Como um *conceito ontologicamente descritivo*, a liberdade é, dessa forma, como um *fio de Ariadne* para uma nova interpretação da vida, e que foi, portanto, ampliado por Jonas até o âmbito total do ser orgânico. Ora, isto significa dizer que a liberdade é uma característica intrínseca que serve à descrição fenomenológica da estrutura mais elementar da vida. Portanto, este conceito passa a ser um *traço ontológico* fundamental da vida em si e um *princípio ontológico* que permite descrevê-la enquanto fenômeno.

É através da reformulação do conceito de liberdade, portanto, que Jonas propôs uma nova perspectiva sobre a vida. A filosofia da vida de Jonas nos deu a possibilidade de tratar a forma vital, do ponto de vista teórico, de acordo com a integralidade da matéria e espírito que a constitui do ponto de vista existencial. Ou seja, um novo tipo de monismo foi construído, um monismo alternativo que reconhece a vida como uma unidade. Ao indagar que a vida é constituída de matéria e de espírito, Jonas recupera, portanto, a dimensão interior, subjetiva e psíquica, em articulação direta com a dimensão exterior (ambas se complementam) e, conseqüentemente, o aspecto teleológico da vida na sua proposta de um monismo integral. Jonas, ao reconhecer no âmbito da vida (corpo orgânico) o aspecto interno, subjetivo e psíquico, a sua filosofia da vida supera as clausuras do dualismo presente na tradição filosófica e eleva a análise da vida ao caráter de uma verdadeira *revolução ontológica*.

## REFERÊNCIAS

### I. OBRAS DE HANS JONAS

JONAS, H. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. **The phenomenon of life**. Toward a Philosophical Biology. Illinois: Northwestern University, 2001a.

JONAS, H. **The gnostic religion**: the message of the alien God and the beginnings of Christianity. 3. ed. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2001b.

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

JONAS, H. **Mortality and morality**: a search for the good after Auschwitz. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

JONAS, H. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005b.

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

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

JONAS, H. **O fardo e a benção da mortalidade**. Tradução de Wendell E. S. Lopes. Revista de Filosofia Princípios, Natal, v. 16, n. 25, p. 265-281, jan./jun. 2009.

JONAS, H. **Matéria, Espírito e Criação**. Tradução de Wendell E. S. Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

JONAS, H. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Traducción de Ángela Ackermann. 2. ed. Barcelona: Herder, 2012.

### II. LITERATURA SOBRE HANS JONAS

ARALDI, C. L. **Nihilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

BECCHI, P. **El itinerario filosófico de Hans Jonas**: etapas de um recorrido. Traducción de Susana Brítez D'Ecclesiis. Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política, Madrid, n. 39, p. 101-128, jul./dic. 2008.

BECCHI, P. **Hans Jonas**: Un profilo, Morcelliana, Brescia, 2010.

BECCHI, P.; TIBALDEO, R. F. The vulnerability of life in the philosophy of Hans Jonas. In: **Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights**, Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice 55, DOI 10.1007/978-3-319-32693-1\_5. Switzerland, 2016.

BARBARAS, R. **Vie et intentionnalité**. Paris: Vrin, 2003b.

BARBARAS, R. Life, Movement, and Desire. **Research in Phenomenology**. Vol. 38 (2008) p. 3–17. Disponível em: [www.brill.nl/rp](http://www.brill.nl/rp).

BARBARAS, R. **Introducción a una fenomenología de la vida**: Intencionalidad y deseo. Tradução de Jesús María Ayuso Díez. Madrid. Ediciones Encuentro, S. A, 2013.

CABRAL, A. M. Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 9-35, 2015.

COMÍN, I. G. Introducción a la edición española. In: JONAS, Hans. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. p. 13-66.

DEPRÉ, O. Entre nature et éthique: le concept de valeur. In: LORIES, D.; DEPRÉ, O. **Vie et liberté**: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003. p. 137-178.

DEPRÉ, O. Entrevue de M. Olivier Depré: entre vue inspirée de la lecture de Hans Jonas, ellipses. **Éthique et économique/ethics and economics**, 3(1), 2005, p. 1--7.

FONSECA, L. S. G. Liberdade na necessidade ou a Resolução do dualismo segundo Jonas. **Dissertatio, Revista do Departamento de Filosofia da UFPel**. Pelotas, v. 32, p. 55-75, 2010. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/diSSERTATIO/REVISTAS/32/03.PDF>.

FONSECA, L. S. G. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. 2009. 468f. Tese de Doutorado – Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2009.

FONSECA, L. S. G. Finalidade. In: OLIVEIRA, J. POMMIER, E. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS. Educs, 2019.

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

HAUSKELLER, M. The ontological ethics of Hans Jonas. in: MEACHAM, D. (ed.). **Medicine and Society, new perspectives in continental philosophy**. [s.l.]: Springer, 2015. cap. 3, p. 39-55.

HOTTOIS, G. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. **Laval théologique et philosophique**, Québec, v. 50, n. 1, p. 95-110, Feb. 1994.

KAMPOWSKI, S. **A greater freedom** - Biotechnology, Love, and Human Destiny (in dialogue with Hans Jonas and Jurger Habermas). Pickwick Publications, Eugene Oregon, 2013.

LOPES, W. E. S. A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. **Revista de Filosofia Princípios**, Natal, v. 17, n. 28, p. 47-70, jul./dez. 2010.

LOPES, W. E. S. **Hans Jonas e a Diferença Antropológica**: Uma análise da biologia filosófica. 2014. 410 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

LOPES, W. E. S. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. 1ed. Edições Loyola, São Paulo, 2017.

LOPES, W. E. S. Hans Jonas e o problema do primado do metabolismo. In: CARVALHO, H. B. A. de; OLIVEIRA, J. (Org.). **Ética, técnica e responsabilidade**. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. Cap. 14, p. 293-317.

LOPES, W. E. S. Hans Jonas: fenomenólogo e metafísico da vida. In: FALABRETTI, E. OLIVEIRA, J. (Ed.) **Fenomenologia da Vida**. 1ªed. Curitiba: Pucpress, 2018. p. 63-77. No prelo.

MORETTO, G. **“Dass eine menscheit sei”**: “que haja uma humanidade” para uma antropologia em Hans Jonas. 2018. f205. Tese de Doutorado - PUC-PR, Curitiba, 2019.

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

OLIVEIRA, J. Do panvitalismo ao evolucionismo: Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida. **Revista Integração**, São Paulo, n. 58, p. 253-261, jul./ago./set. 2009.

OLIVEIRA, J. Vida. In: OLIVEIRA, J.; MORETTO, G.; SGANZERLA, A. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015. Cap. 1, p. 15-74.

OLIVEIRA, J. A fenomenologia do comportamento animal em Hans Jonas. In: FALABRETTI, E. OLIVEIRA, J. (Ed.) **Fenomenologia da Vida**. 1ªed. Curitiba: Pucpress, 2019. p. 155-168.

OLIVEIRA, J. A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas. **Revista Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 4, 2018, p. 2382-2401.

OLIVEIRA, J., LAZARETTI, L. Abraão e Isaac: os sacrifícios do presente e os benefícios do futuro – sobre o conceito de temor em Kierkegaard e Hans Jonas. **Pensando – Revista de Filosofia**, Vol. 7, Nº 14, 2016.

PINTO, P. S. G. **Do agir ao ser**: sobre o conceito de liberdade na biologia filosófica de Hans Jonas. 2018. 207f. Tese de Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

PINSART, M. G. **Jonas et la liberté**. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Vrin, 2002.

PINSART, M. G. Liberdade. In: OLIVEIRA, J. POMMIER, E. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS. Educs, 2019.

POMMIER, E. **Hans Jonas et le principe responsabilité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

POMMIER, E. **Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas**. Paris: Vrin, 2013a.

POMMIER, E. Le sens de la vie chez Hans Jonas, **Études** 2013b (Tome 418), p. 485-495. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-2013-4-page-485.htm>.

POMMIER, E. La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité, **Alter Revue de phénoménologie**, 22 | 2014, Disponível em: <http://journals.openedition.org/alter/303> ; DOI : 10.4000/alter.303.

POMMIER, E. Hans Jonas's Biological Philosophy: Metaphysics or Phenomenology? **International Philosophical Quarterly**. Vol. 57, No. 4, Issue 228 (December 2017) p. 453–469.

POMMIER, E. Vida. In: OLIVEIRA, J. POMMIER, E. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS. Educs, 2019.

RUDOLPH, K. Hans Jonas and research on Gnosticism from a contemporary perspective. In: TIROSH-SAMUELSON, H.; WIESE, C. (Ed.). **The Legacy of Hans Jonas**. Judaism and The Phenomenon of Life. Leiden and Boston, MA: Brill, 2008. Cap. 4, p. 91-106.

SANTOS, M. J. Desafios éticos advindos da efetividade do binômio ciência-técnica. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 1, n. 2, 2010.

SGANZERLA, A. Biologização do ser moral em Hans Jonas. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 155-178, jan./jun. 2013.

SPINELLI, E. Transcendência. In: OLIVEIRA, J. POMMIER, E. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS. Educs, 2019.

THEIS, R. **Jonas: habiter le monde**. Paris: Michalon, [Col. Le Biem Commun]. 2008.

THEIS, R. Hans Jonas et la question de la destination de l'homme. **Alter Revue de Phénoménologie**, n. 22, p. 29-46, 2014.

TIBALDEO, R. F. **La rivoluzione ontológica di Hans Jonas**: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà". Milano: Mimesis, 2009.

TIBALDEO, R. F. R. F. Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig Von Bertalanffy. **Philosophy and Social Criticism**, v. 38, n.3, p. 289-311, 2012.

TIBALDEO, R. F. R. F. From Dualism to the Preservation of Ambivalence. In: LARRÈRE, C.; POMMIER, É. (Org.). **L'éthique de la vie chez Hans Jonas**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2013. p. 33-48.

TIBALDEO, R. F. R. F. Animal, "transanimal" e humano no pensamento de Hans Jonas. In: CARVALHO, H. B. A. de; OLIVEIRA, J. (Org.). **Ética, técnica e responsabilidade**. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. Cap. 2, p. 31-47.

TIBALDEO, R. F. R. F. Ontologia. In: OLIVEIRA, J. POMMIER, E. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS. Educs, 2019.

URZÚA, J. A. L. **La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas**: El vínculo entre bíos, télos y éthos. 2015. 450f. Tesis (Doctoral) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

VASCONCELOS, T. **Existência em exílio**: a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas. 2017. 177f. Dissertação de Mestrado - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

VIANA, W. A. O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 26, n. 38, p. 391-403, jan./jun. 2014.

VOGEL, L. Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology. In: JONAS, H. **Mortality and morality**: a search for the good after Auschwitz. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996. p. 1-40.

VOGEL, L. Mortalidade. In: OLIVEIRA, J. POMMIER, E. (org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS. Educs, 2019.

ZAFRANI, A. From the study of gnosis to the criticism of nihilism. **Giornale Critico di Storia delle Idee**, Sassari-Milano, n. 14, 2015.

### III. OUTRAS OBRAS

ANDERS, G. *The Outdatedness of Human Beings*. Munich: C.H. Beck, 1956.

BARBARAS, R. A alma e o cérebro. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das letras, 2003a. p. 65-76.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2012 – (Série Pensamento Moderno).

DESCARTES, R. O discurso do método. Tradução, 1999.

DESCARTES, R. Meditações. Tradução, 1999b.

HEIDEGGER, M. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

JASPERS, K. The Future of Mankind, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1961

KANT, I. Crítica da faculdade do juízo. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

NIETZSCHE, F. Obras incompletas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PASCAL, B. Pensamentos. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

REALE, G. ANTISERI, D. História da filosofia: filosofia pagã antiga. Tradução Ivo Stomiolo, v. 1, São Paulo, Editora Paulus, 2003.

VAZ, H. Antropologia Filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VOLPI, F. O niilismo. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.