



Michelle Bobsin Duarte

**Hans Jonas: Da crítica à ontologia da morte ao
fundamento da ontologia da vida**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Edgard José Jorge Filho

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015



Michelle Bobsin Duarte

**Hans Jonas: Da crítica à ontologia da morte ao
fundamento da ontologia da vida**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre pelo programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Edgard José Jorge Filho

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC Rio

Prof. Jelson Oliveira

Departamento de Filosofia - PUC Paraná

Prof. Edgar Lyra

Departamento de Filosofia - PUC Rio

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC Rio

Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Michelle Bobsin Duarte

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis em 2008. Atualmente integra o grupo de trabalho Hans Jonas na ANPOF e o grupo de pesquisa Hans Jonas no CNPq.

Duarte, Michelle Bobsin

Hans Jonas : da crítica à ontologia da morte ao fundamento da ontologia da vida / Michelle Bobsin Duarte ; orientador: Edgard José Jorge Filho. – 2015.

88 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Hans Jonas. 3. Ontologia da vida. 4. Crítica à modernidade. 5. Liberdade orgânica. I. Jorge Filho, Edgard José. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

Aos humanos do futuro. Resistamos!

Agradecimentos

Ao professor orientador Edgard José Jorge Filho pela troca intelectual, orientação e liberdade na produção deste trabalho.

Ao professor Jelson Oliveira pela atenção e oportunidade de participar do grupo de pesquisa Hans Jonas no CNPq e ANPOF.

A Arno Fritz pelo apoio, compreensão e amor.

Aos amigos Michel, Rafael e Vinícius, já que a distância é só física.

Ao CNPq pelo apoio financeiro e pelo importante papel científico e social desempenhado.

Resumo

Duarte, Michelle Bobsin; Jorge Filho, Edgard José. **Hans Jonas: Da crítica à ontologia da morte ao fundamento da ontologia da vida**. Rio de Janeiro, 2015. 88p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho é um esforço investigativo em direção à compreensão do pensamento de Hans Jonas sobre a ontologia da vida. Esta noção se mostra de suma importância ao entendimento das questões que culminaram na formulação de sua ética do futuro. Para compreender a proposta ontológica de Hans Jonas, mostrou-se necessária a investigação da crítica do autor à modernidade, pois sua ontologia pretende ser uma contraposição discursiva ao modelo ontológico nascido do projeto moderno, o qual, segundo o autor, privilegia a compreensão da vida somente do ponto de vista material, relegando suas manifestações não mensuráveis à incompreensibilidade e, até mesmo, negando tais manifestações em nome de um conhecimento estritamente positivo. Sua ontologia introduz a noção de liberdade na natureza, que se manifesta em todas as formas de vida já no fenômeno do metabolismo e se conduz em escala ascendente em todo o âmbito vital. Já a parte final desta pesquisa, propõe-se a mostrar o tratamento fenomenológico dado pelo autor à manifestação das diferenças ontológicas entre vegetais, animais não humanos e humanos como resultado deste processo.

Palavras-chave

Hans Jonas; ontologia da vida; crítica à modernidade; liberdade orgânica.

Abstract

Duarte, Michelle Bobsin; Jorge Filho, Edgard José (Advisor). **Hans Jonas: From the critique of the ontology of death to the foundation of the ontology of life.** Rio de Janeiro, 2015. 88p. MSc. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work is an investigative effort toward understanding the thought of Hans Jonas on the ontology of life. This notion is very important to show understanding of the issues that led him to the formulation of his ethics of the future. To understand the ontological proposal for Hans Jonas, proved to be necessary to investigate the author's critique of modernity, as its ontology is intended as a discursive opposition to the ontological model born of modern design, which, according to the author, focuses on the comprehension of life only the material point of view, relegating its not measurable manifestations to incomprehensibility and even denying such manifestations on behalf of a strictly positive knowledge. His ontology introduces the notion of freedom in nature, which manifests itself in all forms of life already in the phenomenon of metabolism and is conducted in ascending scale around the vital ground. The final part of this research, it is proposed to show the phenomenological treatment given by the author for expression of the ontological differences between plants, animals and humans as a result of this process.

Keywords

Hans Jonas; ontology of life; critique of modernity, organic freedom.

Sumário

1	Introdução	11
2	Crítica à ontologia da morte	14
2.1	Mudança na perspectiva ontológica da humanidade: da cosmovisão vitalista ao predomínio da explicação material	14
2.2	A Revolução	17
2.3	Consequências imediatas da nova concepção de cosmos	19
2.4	Transformação do conceito de movimento	23
2.5	O nascimento do método	25
2.6	O dualismo	28
2.7	Materialismo e Idealismo	30
2.8	O problema psicofísico	31
2.9	Transição da crítica à ontologia da morte à necessidade de uma ética que comporte as novas dimensões do agir	39
3	Considerações sobre a metafísica do fenômeno da vida	43
3.1	Metabolismo e liberdade	45
3.2	Identidade e forma orgânica	48
3.3	Evolução	52
3.4	Transcendência e Teleologia	54

4 Aberturas ao mundo: da sensibilidade vegetativa ao fenômeno mental humano	59
4.1 Sobre a peculiaridade da existência vegetal	60
4.2 Mediaticidade da existência animal	61
4.3 Percepção, locomoção e emoção	63
4.4 Visão e movimento	65
4.4.1 Fenomenologia da visão humana	65
4.5 A diferença específica do homem no reino animal	71
4.5.1 Propriedades da imagem	73
4.5.2 Considerações sobre a faculdade que apreende a semelhança	75
4.5.3 A memória	77
4.5.4 Da ligação entre a faculdade pictórica e a capacidade de fabricar objetos	79
4.5.5 Imagem e simbolismo	81
5 Considerações finais	85
6 Referências bibliográficas	87

Detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um amo mais poderoso, um guia desconhecido, que se chama “o próprio Ser”. Habita em teu corpo; é teu corpo.

Há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria. E quem sabe para que necessita teu corpo precisamente de tua melhor sabedoria?

Friedrich Nietzsche,
Assim Falava Zaratustra

*Vou mostrando como sou
E vou sendo como posso,
Jogando meu corpo no mundo,
Andando por todos os cantos
E pela lei natural dos encontros
Eu deixo e recebo um tanto
E passo aos olhos nus
Ou vestidos de lunetas,
Passado, presente,
Participo sendo o mistério do planeta*

Os Novos Baianos,
O mistério do planeta

Introdução

O presente trabalho tem o intuito de apresentar parte do pensamento de Hans Jonas anterior ao *O Princípio Responsabilidade* (1979), mais precisamente, as obras *The Phenomenon of Life. Towards a philosophical biology* (1966), *Philosophical Essays: from ancient creed to technological man* (1980) e *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?(Poder o Impotencia de la subjetividade)* (1987), sob a convergência temática da crítica do autor à ontologia nascida do paradigma moderno e da sua proposta de enfrentamento a esta ontologia.

Tais obras se mostram muito relevantes ao entendimento do problema que encontramos em *O Princípio Responsabilidade* e, ao mesmo tempo, integram a compreensão do que parece ser um dos problemas maiores no pensamento do autor, o tema da instrumentalização da vida.

A escolha da temática, *Da crítica à ontologia da morte ao fundamento da ontologia da vida*, foi motivada pela necessidade de compreensão da crítica e da metafísica do autor, as quais, em nosso entendimento, o levaram a conceber uma ética para a civilização tecnológica.

Na primeira parte do trabalho, nos dedicamos à contextualização do nascimento da, assim chamada por Jonas, ontologia moderna. De acordo com o autor, a modernidade foi responsável pela concepção de uma ontologia que pressupõe como inteligível somente o mensurável. Tal concepção ontológica acarretou prejuízos ao entendimento do fenômeno da vida, o qual passou a ser a manifestação do incompreensível em meio à matéria inerte. O resultado desta ontologia baseada nos ideais e nos métodos da modernidade foi, conforme apontado por Jonas, o despojamento do valor intrínseco da manifestação da vida e a sua conseqüente instrumentalização.

Assim, em um primeiro momento, trataremos da crítica de Hans Jonas à modernidade, mais precisamente às conseqüências advindas do modelo cosmológico copernicano, como também às mudanças suscitadas pelo pensamento moderno nos conceitos de movimento e substância. Outro ponto

relevante da crítica de Jonas apresentado no primeiro capítulo se refere ao problema psicofísico, o qual o autor considera ser fruto da posição dualista e de seus sucessores, respectivamente, o idealismo e o materialismo.

O segundo capítulo apresenta uma exposição da metafísica do fenômeno da vida cunhada por Hans Jonas. A palavra fenômeno não aparece gratuitamente no texto, pois o autor se propõe partir de uma análise fenomenológica para, assim, formular seu pensamento metafísico sobre a manifestação da vida. Pensamento este que se coloca como uma contraposição discursiva à, assim chamada por ele, ontologia da morte.

Conforme o exposto no primeiro capítulo, o autor vê no advento da modernidade uma mudança na perspectiva ontológica, segundo ele, caracterizada pela ideia de morte e matéria inerte. Feito o diagnóstico, Jonas trata de conceber um discurso filosófico contrário ao por ele criticado, dando origem, assim, ao pensamento de uma ontologia da vida, a qual é conduzida por uma questão principal, a da evolução da liberdade, considerada pelo autor como característica inerente a todas as manifestações da vida. Juntamente com a questão da liberdade orgânica, suas considerações metafísicas também abordam o tema da identidade orgânica e da causalidade.

Por sua vez, a causalidade recebe um novo significado na obra de Hans Jonas. A noção passa a designar um “modo causal da natureza mesma” (JONAS, 2001, p. 34), isto é, intrínseca ao ser vivo. O qual demonstra um fim na medida em que tem por objetivo permanecer na existência. Essa ideia é reforçada pela concepção de temporalidade biológica proposta por Jonas, na qual o futuro passa a ser a dimensão temporal prevalecente nos seres orgânicos.

Partindo das considerações sobre sua biologia filosófica geral, de caráter metafísico, sobrevém a pergunta sobre a diferença ontológica entre os seres vivos nos distintos reinos da vida aos quais temos acesso fenomenológico, ou seja, a diferença ontológica entre vegetais e animais. Aristóteles já havia respondido a esta pergunta e Hans Jonas vai por caminho semelhante. Seguindo o viés fenomenológico, explicitaremos, também, o que Hans Jonas considera ser a diferença ontológica entre o homem e os demais animais não humanos.

O terceiro capítulo aparece como um desdobramento fenomenológico das ideias do segundo, ao mesmo tempo em que nos traz a ideia de uma

complementaridade circular. Em um primeiro momento, Jonas parte dos dados da fenomenologia para conceber seu pensamento metafísico e, no segundo momento, já com as noções necessárias, retorna à análise fenomenológica para uma maior compreensão do movimento evolutivo da liberdade manifestada nos seres vivos.

Assim, a terceira parte do trabalho se dedica a explicitar as dimensões de transcendência dos seres vivos, ou aberturas ao mundo, de acordo com seus processos de individuação. Vamos nos deter, neste capítulo, na caracterização das diferenças evolutivas e, portanto, ontológicas, a partir da imediaticidade e mediaticidade das relações dos seres vivos com o ambiente.

De acordo com Jonas, a relação mediada com o mundo surgiu da necessidade de locomoção e o desdobramento desta necessidade originou a necessidade de aperfeiçoar a percepção, assim como o desenvolvimento emocional. Além disso, procuramos mostrar a fenomenologia dos sentidos, em especial da visão, concebida pelo autor. Como também, a diferença específica do homem no reino animal pela sua capacidade de formar e reproduzir imagens sem nenhuma utilidade biológica.

E, por fim, a ligação entre a faculdade pictórica do homem e a capacidade de fabricar objetos, isto é, a ligação apontada por Jonas entre *homo pictor* e *homo faber*. A escolha da faculdade da imagem por parte de Hans Jonas como diferença ontológica do homem é mais bem compreendida se a considerarmos como um adicional de mediação na relação do ser humano com o mundo, pois, para o autor, quanto mais mediado o ser vivo é em relação ao seu ambiente, mais ele desfruta de liberdade.

2

Crítica à ontologia da morte

Este capítulo é dedicado à exposição da crítica de Hans Jonas à modernidade. Consideramos que a compreensão adequada do pensamento do filósofo passa pela compreensão do problema que motivou sua obra. Portanto, faz-se necessário um percurso sobre a gênese da concepção de mundo que levou à instrumentalização da vida em todos os níveis.

De acordo com o autor, a cosmovisão advinda do paradigma científico estabelecido na modernidade representa uma revolução na percepção da manifestação da vida pelos seres humanos. Entre as consequências desta revolução, está, também, a transformação do fenômeno da vida em um enigma de difícil compreensão dentro da nova visão de mundo.

2.1

Mudança na perspectiva ontológica da humanidade: da cosmovisão vitalista ao predomínio da explicação material

Nas primeiras páginas de *The Phenomenon of Life*, Hans Jonas sugere que estamos vivendo sob a preponderância de uma ontologia da morte, na qual a vida aparece como uma exceção dentro de uma cosmovisão¹ científica dominante. Mas, o que isso significa?

Segundo Jonas, quando começamos a interpretar a natureza das coisas a concepção primordial de mundo correspondia a um lugar onde tudo estava vivo. O autor ressalta que naquele primeiro momento interpretativo, a experiência imediata do homem o levava a perceber que mesmo a matéria

¹ Tradução da palavra alemã *weltanschauung* (*welt*: mundo, *anschauung*: olhar, intuição), conceito filosófico largamente utilizado na história da filosofia para se referir às ideias, crenças e postulados pelos quais um indivíduo ou uma sociedade interpreta o mundo. Pode incluir filosofia natural, postulados fundamentais, existenciais e normativos, ou temas, valores, emoções e ética. cf. Palmer, Gary B. (1996). *Toward A Theory of Cultural Linguistics*. University of Texas Press.

inanimada - água, ar, terra, fogo - estava relacionada, de alguma forma, com a dinâmica da vida. Tal constatação fez do animismo² a cosmovisão predominante no mundo do homem primitivo.

No entanto, em meio ao domínio da vida o homem também experienciava a morte, algo misterioso e sem explicação que contradizia sua percepção do mundo. A morte seria a negação da compreensão imediata das coisas, por conseguinte, um problema.

Para Jonas, os túmulos primitivos e os costumes funerários dos povos antigos evidenciam a crença na vida após a morte, o que justifica um tipo de negação do incompreensível. “Assim como a prática do homem primitivo está incorporada em suas ferramentas, seu pensamento está incorporado em seus túmulos que reconhecem e negam a morte ao mesmo tempo” (JONAS 2001, p. 8).

O autor ressalta que a emergência do problema da morte e sua necessidade de explicação em meio à onipresença da vida foi possivelmente a primeira problematização da realidade feita pelo homem na história do pensamento. Considerar a morte um problema evidente “significa o despertar da mente questionadora muito antes de um nível conceitual de teoria ser atingido” (JONAS 2001, p. 8). Desta forma, a solução encontrada pelo homem primitivo para o problema da morte foi sua incorporação por parte da vida.

Assim, o inexplicável deu lugar à crença em que a vida prosseguia após a morte e, ao que tudo indica, o mito e a religião possivelmente eram os recursos que procuravam solucionar o problema primordial.

No entanto, de acordo com Jonas, a visão primordial da humanidade, na qual o ser e a vida eram indissociáveis e a vida era o fundamento básico de tudo que existia, na medida em que “o ser era inteligível somente como vivo; e a prognosticada constância do ser podia ser entendida somente como constância da vida” (JONAS, 2001, p. 9), foi substituída por uma ontologia da morte.

O autor aponta o início do pensamento moderno como uma mudança de perspectiva ontológica, no sentido de a vida não ser mais a regra e sim a

² Conforme *online etymology dictionary*, termo reintroduzido pelo antropólogo Edward B. Tylor para designar a teoria da animação universal da natureza, do latim *anima* que significa vida, sopro, alma.

excessão na vastidão do universal infinita. Mais precisamente, a revolução copernicana ampliou o horizonte de compreensão de mundo ao postular que os corpos celestes não giravam ao redor da Terra e sim em torno do Sol. A Terra, então, de centro do universo passou a ser somente mais um planeta orbitando em volta do Sol na imensidão universal, contrariamente ao que dizia o antigo modelo aristotélico-ptolomaico.

A nova teoria mudou o conceito de mundo até então em vigor e, portanto, de natureza. O advento de um novo paradigma de pensamento oriundo da física e da matemática mudou a perspectiva humana em relação à existência, pois, “da ciência física então se espalhou a concepção de toda a existência, uma ontologia cujo modelo de entidade é puramente matéria, despojada de todos os aspectos da vida” (JONAS, 2001, p. 9).

Nesta mudança da visão de mundo, cosmovisão, *weltanschauung*³, a matéria inanimada passou a ser considerada a condição primeira de todas as coisas, passando a vida a ser a manifestação inexplicável na vastidão do universo material. “O tremendamente alargado universo da cosmologia moderna é concebido como um campo de massas inanimadas e forças que operam de acordo com as leis de inércia e distribuição quantitativa no espaço” (JONAS, 2001, p. 10). Desta forma, o advento do conhecimento moderno progressivamente introduziu a concepção que somente o mensurável pela matemática e pela física é o conhecível por excelência, relegando todo o restante a um conhecimento secundário ou mesmo negando a sua possibilidade.

Whitehead, no prefácio de *A Ciência e o Mundo Moderno*, obra na qual se propõe a analisar os três últimos séculos da influência da ciência no desenvolvimento cultural, nos diz que seu estudo “guiou-se pela convicção de que a mentalidade de uma época nasce da visão de mundo que, de fato, predomina nos setores instruídos das comunidades em questão” (WHITEHEAD, 2006, p.9). O filósofo também propõe que os campos de interesse humano sugerem cosmologias que influenciam a ética, a estética, a religião e a ciência, que por sua vez “em todas as épocas, cada um desses

³ Conceito que expressa sutilmente a aspiração humana para compreender a natureza do universo. Cf. David K. Naugle em *Worldview: The History of a concept*. Michigan, 2002. Pg.62. “A visão metafísica do mundo em relação a uma concepção de vida”. Cf. *Dictionnaire Alphabétique et Analogique de La Langue Française*, 2º edição, 1994, verbete *weltanschauung*.

assuntos evoca uma visão de mundo. Uma vez que o mesmo grupo de pessoas é influenciado por todos esses interesses,(...) seu ponto de vista efetivo será o produto total dessas fontes” (WHITEHEAD, 2006, p.9). Ainda neste mesmo texto, Whitehead ressalta que durante os três últimos séculos a cosmologia provinda do paradigma científico moderno tem se afirmado como visão de mundo dominante sobre as demais visões cosmológicas do nosso passado. E, por que não dizer, do nosso presente.

Continuando com Jonas, as bases da ontologia da morte estariam assentadas na origem do pensamento moderno inaugurado com uma nova concepção de cosmos e com uma metodologia específica para o conhecimento da natureza. No entanto, lembrando o que disse Whitehead sobre um dos papéis da filosofia: “a filosofia, em uma de suas funções, é a crítica das cosmologias” (WHITEHEAD, 2006, p.9). Pois, toda a cosmologia supõe possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema e de sua expressão num discurso⁴.

Em seu texto de 1971, *The Scientific and Technological Revolutions*, Hans Jonas pontua que estamos vivendo uma revolução sem precedentes e “em seu progresso isso remodela as condições externas do nosso ser, ou seja, o mundo em que vivemos; desse modo remodela o jeito que vivemos; e finalmente - ou talvez em primeiro lugar- isso remodela os nossos modos de pensamento.” (JONAS, 2010, p. 46). Mas, o que isto tem a ver com cosmologia?

2.2

A Revolução

Segundo Jonas, os séculos XVI e XVII se caracterizam pela clemência por mudanças, algo que se evidencia pela grande ocorrência da palavra ‘novo’, “a qual do século XVI em diante nós encontramos por toda Europa como um epíteto comendatário” (JONAS, 2010, p. 50) em uma grande variedade de

⁴ Conforme Danilo Marcondes e Hilton Japiassú em *Dicionário Básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, verbete cosmologia.

empresas humanas, seja nas artes ou no pensamento. Neste contexto, onde se estava cansado das velhas formas, a emergência da nova visão de mundo tornou-se necessária.

Jonas caracteriza o acontecimento de uma revolução como sendo “uma mudança coletiva nos assuntos humanos, a qual é radical, compreensiva e de um certo ritmo acelerado” (JONAS, 2010, p. 47). Segundo ele, o movimento revolucionário é algo causado pelo homem, não poderíamos, por exemplo, chamar de revolução um grande desastre natural a nível planetário ou um evento cósmico. A não ser que o agente causador seja nós mesmos, pois, para que ocorra a revolução

nós devemos ser os sujeitos, agentes da mudança, por mais que também possamos ser os objetos dela. Nós, inevitavelmente, nos tornamos os objetos, é claro, se a mudança subjetiva é efetiva, isto é, se isso se torna uma prática e assim afeta as condições da vida. (JONAS, 2010, p. 48).

Para o autor, afirmar que a revolução começa em nós é o mesmo que dizer que a revolução começa no pensamento. Ou seja, antes da execução material de uma novidade, o pensamento já estava inclinado ao novo.

Isso pode ser mesmo, em primeiro lugar, a revolução do pensamento puramente e para o benefício do próprio pensamento, uma metamorfose de ver as coisas, muito antes dela se tornar uma das ações também, de lidar com as coisas. Isto é de fato a sequência de uma revolução científica e tecnológica a qual esses reflexos são fadados. A revolução científica mudou as formas de pensamento do homem pelo pensamento, antes que materialmente alterado, mesmo afetado, seus modos de vida.” (JONAS, 2010, pg. 48).

A emergência de uma nova forma de pensamento acontece geralmente quando a estrutura anterior já não dá conta em responder às questões que estão sendo postas.

Jonas observa que uma multiplicidade de fatores influenciaram a quebra da antiga ordem de pensamento, como o surgimento das cidades e a consequente desmantelamento do sistema feudal, a expansão comercial, a exploração marítima, o surgimento da imprensa e a divulgação de informações, entre outros acontecimentos que alargaram o espectro de percepção da

humanidade. “Ampliação dos horizontes, de forma bastante abrupta, foi a assinatura geral da época” (JONAS, 2010, p. 52).

Para Hans Jonas, Copérnico não poderia imaginar as implicações de sua nova teoria cosmológica, que, no entanto, levaram muito além da reformulação e reinterpretação dos dados astronômicos.

O autor levanta três pontos principais que derivariam desta nova concepção de mundo: a proposição necessariamente implícita da homogeneidade da natureza em todo o universo; a ausência de uma arquitetura sólida do universo para explicar a sua ordem; e sua provável infinitude, que teria por consequência a indeterminação, ou seja, o universo deixaria de ser “cosmos” no sentido de ser infinito e não inteiro.⁵

2.3

Consequências imediatas da nova concepção de cosmos

A homogeneidade da natureza em todo o universo

De acordo com Jonas, o novo conceito de natureza advindo da cosmologia copernicana pressupunha que a natureza seria a mesma em qualquer lugar, ou seja, a natureza teria a mesma realidade física tanto na Terra como nos demais lugares do universo.

A consequência dessa pressuposição foi a eliminação do postulado aristotélico que dividia o mundo em sub e supra lunar. Tenha-se em mente que o universo aristotélico possuía diferenças ontológicas conforme a qualidade dos elementos. O domínio sublunar era o lugar da corrupção das formas, dos movimentos imperfeitos enquanto o mundo supralunar era o contrário disso, sendo um mundo de movimento circular uniforme e perfeito, das substâncias perfeitas.

Jonas interpreta a eliminação da diferença substancial entre mundo sublunar e supralunar como o prelúdio necessário à teoria newtoniana sobre o movimento. De acordo com Jonas, já que é feito da mesma matéria, todo o

⁵ Em *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*, 2010.

universo estaria então sujeito às mesmas leis. Consequentemente, a ideia aristotélica de um mundo hierarquizado não faz mais sentido.

A diferença essencial entre a esfera terrestre e as celestiais, entre sublunar e estelar, natureza corruptível e não corruptível desapareceu: e com isso, a ideia de qualquer ordem natural de classificação perdeu seu apoio mais significativo no esquema visível das coisas. (JONAS, 2010, p. 53).

Desta forma, este modelo de universo no qual não há mais distinção de natureza substancial entre o céu e a Terra foi propício para o desenvolvimento das leis do movimento por Galileu, seguido por Isaac Newton, que conseguiu demonstrar que os movimentos dos objetos, tanto na Terra como em outros planetas, são governados pelo mesmo conjunto de leis naturais.

Conforme Hans Jonas, isto significa a redução de toda a realidade a um único tipo de explicação. Já que não há diferença entre as classes de coisas e suas ordens, não há a necessidade da aplicação de diferentes tipos de conhecimentos e diferentes tipos de “leis”.

A redução de todos os tipos de mudanças fenomenais a um básico conjunto de leis significa, certamente, a redução à essas leis as quais governam o nível básico da realidade, isto é, pura matéria distribuída no espaço, corpos interagindo de acordo com suas configurações geométricas. Essas leis são as leis da mecânica, e a ideia de um mundo máquina surge. É para ser notado que isto precedeu a era da máquina” (JONAS, 2010, p. 69).

Do triunfo da cosmologia física se seguiu a concepção de um universo mecânico. “As mesmas leis que seguram o universo se tornaram as leis da mecânica” (JONAS, 2010, p. 55).

Ausência de uma arquitetura sólida do universo

Este segundo aspecto apontado por Jonas como derivado da nova concepção de cosmos se refere ao desmonte da teoria aristotélica de um universo perfeito estruturado em círculos, onde, também, o movimento dos astros seria circular. O modelo cosmológico de Aristóteles se estruturava por duas esferas, sendo que o pequeno planeta Terra estaria fixado no centro de

uma grande, imensa, porém finita, esfera em rotação onde estariam as estrelas fixas. Esta grande esfera que tudo contém é movida pelo Primeiro Motor Imóvel. Neste modelo de universo, cada coisa tem seu lugar ou está tendendo para ele e o Motor Imóvel, ou princípio do movimento, promove o impulso eterno e contínuo da movimentação celeste⁶.

O movimento para Aristóteles está associado a um processo de mudança, já a mudança, por sua vez, necessariamente tem que ter uma causa⁷. Assim sendo, o filósofo atribuiu a causa do movimento do universo ao Primeiro Motor Imóvel⁸. Pois, “necessariamente aquilo que é movido é movido por algo”.

Jonas observa que um dos aspectos mais interessantes do sistema cosmológico aristotélico era a concepção axiomática da circularidade do movimento celeste, algo que era ligado à ideia de perfeição dos círculos. O autor ressalta que esta ideia proveio da experiência imediata de observação do céu e, associada com as propriedades geométricas do círculo, ganhou qualidade de princípio metafísico de perfeição no imaginário da época. “Além dos aspectos calculáveis, o sistema teve este importante aspecto físico que requereu da força somente para dar conta do fato do movimento e não para o seu formato” (JONAS, 2010, p.55). Ao que indica Jonas, a forma como o sistema se movia era o que definia a forma do movimento particular, onde uma única causa eficiente era suficiente para explicar o movimento. “A física do céu não era cinética, mas sim arquetônica com uma forma básica – a circularidade.” (JONAS, 2010, p. 56).

O fim da concepção do movimento circular celeste foi selado pela teoria de Kepler que, se utilizando dos dados colhidos por Tycho Brahe sobre as posições de Marte, demonstrou que os planetas se moviam em órbitas elípticas e não circulares. Como o desenvolvimento das Leis de Kepler⁹ o corpo teórico

⁶ A ideia de causa no conceito de movimento foi totalmente reformulada com o desenvolvimento do conceito de movimento por Galileu e Newton. Na física moderna o movimento não abarca o conceito de mudança, o movimento é tão somente o estado oposto ao repouso. A causa, então, será necessária apenas para tirar o corpo do repouso.

⁷ Cf. Fátima R. R. Èvora em *Cadernos da História da Filosofia da Ciência*, v.15 n.1, 2005.

⁸ Princípio aristotélico primeiro do movimento, é eterno e em si mesmo não é suscetível de movimento.

⁹ 1º Lei: Cada planeta revolve em torno do Sol em uma órbita elíptica, com o Sol ocupando um dos focos da elipse. 2º A linha reta que une o Sol ao planeta varre áreas iguais com intervalos

da nova cosmologia ganhou mais consistência. Kepler forneceu a base para Newton desenvolver a teoria da Lei da gravitação universal¹⁰.

A extensão do mundo ao infinito

A terceira consequência da cosmologia copernicana apontada por Hans Jonas se refere ao enfraquecimento da ideia de universo finito, consequentemente ordenado, da antiga visão aristotélica.

Conforme pontua Jonas, o fracasso em detectar a paralaxe¹¹ das estrelas fixas abriu caminho para a revisão das magnitudes cósmicas. De acordo com a nova teoria, se há a revolução anual da Terra, conforme o postulado, a medida da paralaxe deve ser evidente ou a magnitude da distância entre os astros é de uma grandeza inconcebível até então. “Nestas condições, o que começou como uma dificuldade da teoria (a falta da paralaxe) levou, pela sua lógica imanente, a uma profunda mudança na visão de mundo” (JONAS, 2010, p. 57). O cosmo ordenado, bem distribuído e fechado imaginado pelos antigos deu lugar a um universo aberto e de infinitas proporções.

As hipóteses de Copérnico suscitaram ideias que foram além das especulações científicas em um tempo que clamava por mudanças.

Jonas aponta algumas reverberações da nova astronomia no pensamento de Giordano Bruno, dentre as quais, além das duas citadas acima, a introdução da ideia de universo descentralizado, rompendo, assim, com o heliocentrismo.

Segundo Bruno, o infinito do universo estaria na mesma condição de todos os infinitamente numerosos corpos que contém, cada um deles sendo o centro do seu ambiente circundante sem, no entanto, privilegiar nenhuma posição em relação ao todo;

Outra tese lançada pelo filósofo italiano diz respeito ao vazio do espaço no qual há uma comunicação universal entre os mundos, onde a multiplicidade

de tempo iguais. 3° Os quadrados dos períodos orbitais dos planetas são proporcionais aos cubos dos semi-eixos maiores das órbitas ($P^2=ka^3$). Cf. <http://astro.if.ufrgs.br/Orbit/orbits.htm>.

¹⁰ A Lei da gravitação universal considera que dois objetos se atraem por meio de uma força que depende das massas e da distância entre esses objetos.

¹¹ Deslocamento aparente na direção do objeto observado devido à mudança de posição do observador. Quanto mais distante o objeto, menor é a paralaxe. Cf. <http://astro.if.ufrgs.br/dist/dist.htm>. Acesso em 11/03/2014.

se torna unidade; e, finalmente, a tese que o infinito do universo não contradiz a natureza da criação e sim necessariamente adequa a perfeição da causa criativa à expressão do infinito, que é a sua expressão, sendo a causa não distinta da expressão. “Bruno, sozinho entre os homens, deu boas-vindas a infinitude cósmica como uma revelação da superabundância divina da realidade e como algo aparentado com ele.” (JONAS 2010, p. 59).

2.4

Transformação do conceito de movimento

A nova cosmologia, conforme observa Jonas, pela combinação de hipótese, observação e demonstração matemática forneceu uma nova visão da realidade que culminou em uma mudança na percepção do universo e no lugar que o homem ocupa nele. Porém, segundo Jonas, não pode dar respostas em relação às causas que aí operam.

O conceito de movimento, que de acordo com a física aristotélica estava associado à mudança e essa, por sua vez, necessitava de um agente causal, sofreu uma grande transformação e passou a designar tão somente um estado de variação espacial: “não o princípio de causalidade ou da razão suficiente como tal mudou, mas o assunto a que se aplica: não a ideia que toda mudança tem que ter uma causa suficiente, mas a ideia sobre o que constitui uma mudança” (JONAS, 2010, p. 61). Desta forma, na perspectiva do filósofo, por não mais implicar mudança contínua, um corpo em movimento passou a ter a mesma condição que um corpo em repouso. Ou seja, o movimento deixou de ser uma atualização de uma potência, no sentido de ser uma transição de um ser enquanto ser, para se tornar a mudança de posição no espaço em relação a um determinado tempo.

O que era concebido em termos de mudança qualitativa passou a ser visto em termos de quantidade mensurável entre espaço e tempo. O autor ainda ressalta que a causalidade foi reduzida ao impulso que transmite ou resiste a uma força e a mudança foi redefinida como a aceleração da massa.

Para compreendermos melhor as colocações de Jonas temos que ter em vista que no antigo modelo de Aristóteles os corpos estão em devir para que atinjam uma perfeição¹². Então, além da supressão da ideia de causalidade intrínseca ao movimento, outra consequência advinda da nova física foi a supressão da ideia de finalidade na natureza. Esta última, provavelmente, por não estar sujeita à matematização.

Este novo esquema conceitual - cuja novidade e ousadia não podem ser exageradas - foi claramente uma grande receita para a análise matemática e para a síntese dos movimentos. Movimentos, seres resultantes, poderiam ser resolvidos nos seus componentes simples e, vice versa, construídos a partir deles” (Jonas, 2010, pg. 63).

Na perspectiva jonasiana, a revolução conceitual da ideia de movimento abriu caminho para a consequente concepção mecânica de natureza. O movimento, ocupando a ordem do mensurável por excelência, passa a ser uma espécie de “objeto invisível, tratado com uma unidade permanente que pode ser combinada com outras unidades, adicionadas ou subtraídas delas, como as estáticas entidades numeráveis o podem.” (JONAS, 2010, p. 62).

Hans Jonas nota três importantes pontos desenvolvidos a partir da nova concepção de movimento. A saber: a geometrização da natureza e a matematização da física; a necessidade de uma nova matemática que desse conta do novo modelo de análise do movimento; e, por conseguinte, a dissociação das partes componentes do movimento em experimentos adequadamente configurados.

Conforme o autor, tanto Galileu como Kepler e Descartes estavam persuadidos que o melhor método a ser utilizado para a decodificação da natureza era o matemático. A natureza, assim, se revelaria por uma linguagem matemática, geometrizarante.

Descartes propõe, no apêndice de *O Discurso do método*, três aplicações para demonstrar sua metodologia, respectivamente a geometria, a dióptrica¹³ e os meteoros¹⁴. A geometria proposta por ele veio a ser o que conhecemos por

¹² Cf. M. Chauí, *Introdução à História da Filosofia*, Companhia das Letras, São Paulo, 2002. Pg. 347.

¹³ Composta de dez discursos onde Descartes procurava entender o funcionamento do olho baseado nas leis de reflexão e refração.

¹⁴ Discussão de Descartes sobre os fenômenos atmosféricos.

geometria analítica¹⁵, que consiste na união da geometria clássica com a álgebra.

Quase simultaneamente, Leibniz e Newton desenvolveram o cálculo infinitesimal, que, conforme Jonas, ilustrou a redução do movimento complexo a pequenos movimentos simples. “A redução do movimento complexo a movimentos simples envolve, como nós temos visto, dividi-lo em porções infinitesimais” (JONAS, 2010, p. 64).

2.5

O nascimento do método

De acordo com o autor, a análise conceitual do movimento a partir de suas partes mais simples, ou seja, a dissociação de suas partes componentes, e sua adequação aos experimentos influenciou fortemente a nova metodologia científica de verificação, que ficou conhecida como método experimental. Lakatos define o método científico como “o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo – conhecimentos válidos e verdadeiros – traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando decisões do cientista” (LAKATOS & MARCONI, 2003 p.83).

Jonas ressalta que o método experimental é diferente da observação dos eventos naturais na natureza na medida em que os experimentos são totalmente controlados e adequados à metodologia. Na sua concepção, o método experimental diverge essencialmente da experiência no sentido estrito de experienciar algo. “O que os experimentos visam no isolamento dos fatores e sua quantificação e o que é projetado para assegurar pelo arranjo seletivo das condições pressupõe a análise teórica que descrevemos; e isso corresponde à teoria por seus resultados” (JONAS, 2010, p. 64).

Jonas está convencido que a raiz da concepção mecânica de natureza, ou seja, o despojamento da vida do domínio natural, reside no pensamento

¹⁵Conforme:

<http://www.mat.ufmg.br/ead/acervo/livros/Geometria%20Analitica%20e%20Algebra%20Line ar%20-%20Uma%20Visao%20Geometrica%20-%20TI.pdf>

moderno e seus pressupostos metodológicos para o conhecimento do mundo visível. A modernidade representaria a situação teórica oposta à concepção panvitalista dos primórdios da humanidade. O autor afirma que no pensamento moderno o inanimado conquistou a visão da realidade no sentido de a vida ser considerada o estranho em um mundo governado pelas leis da mecânica.

O tremendamente alargado universo da cosmologia moderna é concebido como um campo de massas inanimadas e de forças, as quais operam de acordo com as leis da inércia e distribuição quantitativa no espaço. Este substrato despojado de toda realidade pode apenas ser alcançado através da progressiva expurgação das características vitais do registro físico e através da abstenção rigorosa de projetar na sua imagem o nosso próprio sentido de vivacidade.” (JONAS, 2001, p. 10)

A declaração de Jonas vai de encontro à uma das matrizes do pensamento moderno, mais especificamente, a noção de ídolo da tribo de Francis Bacon, pois, no contexto científico da modernidade, a realidade não pode ser considerada, em nenhuma instância, pelo viés de um sentimento em relação à vida.

Segundo Bacon, a noção de ídolo se refere à certas tendências do comportamento humano que levariam a falsas concepções que, por conseguinte, se apresentariam como obstáculo às formulações científicas. De acordo com o autor, “o intelecto não regulado e sem apoio é irregular e de todo inábil para superar a obscuridade das coisas” (BACON, 2014, p. 10, aforismo XXI). Assim sendo, o homem deve conhecer os ídolos¹⁶ para, então, se precaver contra estes obstáculos que ameaçam a instauração da ciência.

Bacon foi, juntamente com Descartes, um dos pais espirituais da modernidade. Seu pensamento se encontra entre os princípios fundamentais da metodologia científica moderna. Segundo ele, “deve-se buscar não apenas uma quantidade maior de experimentos, como também de gênero diferente dos que

¹⁶ Os ídolos seriam de quatro tipos: ídolos da tribo – fundado na natureza humana pela convicção de que os sentidos seriam a medida das coisas. Para Bacon, as percepções do homem são capazes de fazer analogia à natureza humana e não ao universo; ídolos da caverna – faz referência aos erros de julgamento dos homens enquanto indivíduos, sendo que cada um tem sua verdade, seus preconceitos e superstições; ídolos do foro – sobre a associação dos homens pelo discurso, sendo que as palavras são, de certo modo, distorcidas e perturbam o intelecto, nem as definições nem as explicações estariam imunes ao erro; e os ídolos do teatro – que estariam no homem por meio das doutrinas filosóficas que produzem falsos conceitos através de demonstrações não verdadeiras.

até agora nos têm ocupado. Mas é necessário ainda introduzir-se um método completamente novo” (BACON, 2014, p. 54, aforismo C). A ideia da introdução de uma nova metodologia, contudo, vinha juntamente com um preconceito, com um de seus ídolos, mais propriamente o do cavaleiro, na medida em que afirmava o subjugo da natureza para assim conhecê-la.

Hans Jonas salienta o caráter profético de Bacon, já que este pressupunha que o novo conhecimento da natureza faria do homem o mestre do seu ambiente, onde conhecer se transformaria em poder.

De acordo com Jonas, Bacon representa o primeiro filósofo da nova geração de otimistas que superaram o pessimismo de todos os pensadores do passado, sendo o otimismo uma das marcas da modernidade. Jonas define o otimismo como a “confiança no homem, no seu poder e na sua bondade natural” (JONAS, 2010, p. 75). Hans Jonas considera que a ciência que fazemos hoje é muito semelhante ao otimismo baconiano no que se refere à crença na resolução de todos os nossos problemas e ainda mais ingênua sob o aspecto de não considerar as consequências nefastas que podem decorrer do progresso científico.

Descartes, por sua vez, formulou o novo método preconizado por Bacon. Esta nova metodologia de conhecimento¹⁷, que não admitia partir de nenhum ponto que não fosse claro e distinto à mente, se tornou a base onde se construiu o método científico moderno. Descartes acreditava que era possível evitar os equívocos dos pensadores do passado ao estabelecer um método que se aproximasse à demonstração geométrica, pois, na geometria, os teoremas são deduzidos de axiomas universais evidentes¹⁸, o que levaria a um conhecimento indubitável.

O pensamento de Descartes foi um dos expoentes do movimento mecanicista do século XVII, o qual pressupunha que era possível explicar os fenômenos do mundo pelas leis da causalidade mecânica. O movimento

¹⁷ O método cartesiano parte da certeza indubitável da existência do eu para, então, seguir quatro passos para a verificação da verdade do fenômeno apresentado. Sendo: filtrar as informações recebidas a ponto de considerar somente o que for evidente; dividir o fenômeno em quantas partes for possível para obter melhor compreensão; fazer uma síntese ordenada das conclusões; e revisar novamente as conclusões, a fim que sejam evitados os equívocos.

¹⁸ Conforme: *Internet Encyclopedia of Philosophy IEP*, verbete René Descartes. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/descarte/>

mecanicista aparece como a culminação das ideias introduzidas anteriormente pela nova cosmologia.

Na perspectiva jonasiana, a concepção mecânica de mundo acabou por despir totalmente a realidade de seus aspectos vitais. Para Jonas, a negação da vida promovida pela visão mecânica dos organismos é semelhante a negação da morte que nossos ancestrais realizavam através dos cultos funerários, na medida em que ambas reivindicam para si o monopólio ontológico. “O lugar da vida neste mundo (mecânico) encolheu para o lugar do organismo, uma especialidade problemática na configuração da substância extensa” (JONAS, 2001, p.11). Jonas está se referindo à separação cartesiana da realidade em três categorias ontológicas distintas, a *res cogitans*, a *res infinita* e a *res extensa*¹⁹, onde o eu pensante passa a ser diferente do seu corpo, que agora passa a pertencer à categoria da extensão, sendo que a extensão é vista como uma realidade regulada exclusivamente pelas leis da mecânica.

2.6

O dualismo

Juntamente com a emergência da visão cartesiana mecanicista da realidade, surge o problema sobre como é possível a coexistência da *res extensa* e da *res cogitans* no ser humano. No arcabouço teórico cartesiano, os demais seres vivos eram considerados com autômatos²⁰ pertencentes somente à realidade extensa, portanto, a explicação mecânica bastava para explicar seu comportamento. Assim como o mesmo tipo de explicação se aplicava aos processos corporais do homem. O problema, então, seria explicar a relação do corpo com a alma nos seres humanos.

¹⁹ Respectivamente: a coisa pensante (eu), a coisa infinita (Deus) e a coisa extensa (mundo).

²⁰ Segundo Descartes, os animais não teriam alma porque não possuem consciência das suas sensações e, portanto, não seriam capazes de julgá-las. O filósofo atribuía aos animais somente o primeiro grau de sensação, relacionado à capacidade de resposta aos estímulos corpóreos. O comportamento animal é explicado em analogia ao comportamento humano, que por sua vez, possui analogia com o funcionamento de uma máquina, *l'homme-machine*.

Para Jonas, o encontro de duas esferas ontológicas distintas no ser humano permanece como inconcebível, pois a *res cogitans* nem mesmo pertence ao mundo físico, pertence a uma outra ordem.

O autor considera que há uma ligação histórica entre a novidade introduzida pelo dualismo cartesiano e o que ele considera como sendo a origem do dualismo, a religião órfica²¹. No entanto, esta última não se tornou uma visão de mundo culturalmente dominante. Jonas atribui também a religião órfica o nascimento do noção de “eu”, que veio a culminar no não pertencimento mundano da alma humana no gnosticismo e no cristianismo.

Jonas considera que o dualismo “está entre os mais decisivos eventos na nossa história mental” (JONAS, 2001, p.13), ressalta que não se trata apenas do entendimento crítico, mas sim de uma posição metafísica calcada na experiência da morte.

Desta forma, o dualismo cartesiano, por sua vez, é apontado pelo autor como o responsável pela gradativa estranheza da vida em um mundo visto como pura extensão, restrito à matéria e às suas leis. “A separação da realidade em eu e mundo, existência interna e externa, mente e natureza, por longo tempo sancionado pela doutrina religiosa, preparou o terreno para os sucessores pós-dualísticos” (JONAS, 2001, p. 14).

O autor assinala que o predomínio da visão da natureza como pura matéria transformou o fenômeno da vida em um grande mistério, uma excessão à regra. Segundo Jonas, dentro do novo paradigma de visão da realidade, o da materialidade pura, as particularidades e complexidades do fenômeno da vida foram reduzidas às generalidades atribuídas à matéria. Porém, ressalta que a vida resiste à tais reduções. “o organismo vivo parece resistir à alternativa dualística tanto quanto a alternativa dualismo-monismo” (JONAS,2001, p.15).

²¹ De acordo com a religião órfica, a alma humana seria imortal e descendente dos deuses, nesse sentido, representa uma oposição à mortalidade do corpo, que é considerado uma prisão da alma onde se deve expiar os erros cometidos nas vidas passadas. Conforme Brandão, Jacyntho José Lins. O orfismo no mundo helenístico. In: Carvalho, Silvia Maria S. (org.). Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1990.

2.7

Materialismo e Idealismo

Jonas identifica o materialismo²² como remanescente e sucessor da posição do dualismo mente-corpo, pois, para ele, o “materialismo continua logicamente a pressupor o dualismo transcendental apenas por ter inconfessadamente no fundo o ‘outro mundo’ do dualismo” (JONAS, 2001, p. 129).

O sucesso da ciência moderna e seus pressupostos metodológicos de conhecimento do mundo acabaram por considerar a matéria como princípio constitutivo exclusivo. Conforme Jonas, algumas ciências adotaram a posição cartesiana sem, no entanto, arcar com as consequências metafísicas de sua postura. “Os atributos mentais não são negados em si mesmos, apenas mantidos fora do registro físico” (JONAS, 2001, p. 127).

O autor ressalta que o materialismo herdou a situação do dualismo sem estar plenamente ciente que também deveria dar conta da explicação teórica dos fenômenos considerados “do espírito”. A solução encontrada foi reduzi-los às funções do corpo vivo.

Jonas observa que a questão do corpo vivo representa a problemática da vida no contexto do pós-dualismo, culminando, também, em duas posições antitéticas: materialismo e idealismo²³. Para o autor, ambas as posições são complementares na medida em que são diferentes faces de uma ontologia da morte, pois,

Apenas em um mundo objetivado para a pura exterioridade extensa, como o materialismo concebeu, deixa oposto a si uma consciência pura que não tem participação nesse

²² O termo materialismo designa toda e qualquer doutrina ou concepção filosófica que, ao rejeitar a existência de um princípio espiritual, aponta a matéria como realidade ou substância primeira e última de qualquer ser ou fenômeno no universo. Cf: *materialismo*. In Infopédia (em linha). Porto Editora, 2003-2014. (consulta em 29/04/2014). Disponível em: www.infopedia.pt/materialismo.

²³ . O termo idealismo engloba, na história da filosofia, diferentes correntes de pensamento que têm em comum a interpretação da realidade do mundo exterior ou material em termos do mundo interior, subjetivo ou espiritual. Do ponto de vista da problemática do conhecimento, o idealismo implica a redução do objeto do conhecimento ao sujeito conhecedor; e no sentido ontológico, equivale à redução da matéria ao pensamento ou ao espírito. Cf. Dicionário Básico de Filosofia, Zahar Editora, 2001.

mundo, na sua dimensão e função, que não mais atua, mas apenas contempla (JONAS, 2001, p. 20).

O idealismo é apontado por Jonas como passível de evadir-se do problema por interpretar o corpo como uma ideia externa do ponto de vista da consciência pura e, desta forma, renegar a corporeidade do eu.

Sem o corpo, pelo qual nós somos uma parte real do mundo e experienciamos a natureza da força e da ação no auto desempenho, nosso conhecimento - meramente 'perceptivo', conhecimento contemplativo - do mundo seria realmente reduzido ao modelo de Hume, à sequências de conteúdos externos e indiferentes uns aos outros, em relação aos quais não poderia mesmo surgir a suspeita de uma conexão interna, de qualquer relação diferente da espaço-temporal. (JONAS, 2001, p. 21).

Para o autor, o materialismo seria a “mais interessante e a mais séria variante da ontologia moderna” (JONAS, 2001, p. 20), pois, de acordo com Jonas, o materialismo permite o defrontar-se com a questão do corpo vivo, já que submete o fenômeno da vida a seus princípios.

2.8

O problema psicofísico

Para Hans Jonas, o problema da interação entre matéria e “espírito” se encontra no cerne da discussão sobre o corpo vivo e, portanto, da manifestação da vida. Isto levou o autor a elaborar uma crítica, e até mesmo uma possível resposta, ao problema psicofísico no texto *Poder o impotencia de la subjetividad*²⁴, que inicialmente foi concebido como parte da obra *O Princípio Responsabilidade*. Jonas optou por publicar o texto de maneira independente dado a complexidade do tema e a possibilidade de sobrecarregamento do livro com uma questão específica.

²⁴ Título original: *Match oder Ohnmacht der Subjektivität*. No presente trabalho foi utilizada a versão espanhola intitulada *Poder o Impotencia de la subjetividad*, traduzida por Illana Giner Comín. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 2005.

O autor, que possuía um ativo intercâmbio com representantes das ciências naturais e exatas²⁵, identificou que, de acordo com o materialismo científico, o problema psicofísico da interação entre corpo e mente é agora postulado como a negação da potência do “espírito” frente à matéria, na medida em que não se admite qualquer influência não física na determinação dos processos corporais, os quais estariam fadados exclusivamente às interações de ordem química e mecânica. Por consequência, este é um obstáculo à fundamentação de um princípio que leve em consideração uma possível liberdade intrínseca a todos os seres vivos, ao passo que também remete diretamente ao problema da causalidade como exclusivamente física e à questão da responsabilidade.

Para efeito de contextualização e visibilidade do problema, adotaremos a perspectiva histórica do problema psicofísico traçada por Michael Heidelberger em seu livro sobre Gustav Theodor Fechner²⁶.

Conforme Heidelberger, a discussão do problema psicofísico foi retomada na década de 50 pela filosofia analítica, mais propriamente por Herbert Feigl e J.J.C. Smart. No entanto, o autor remonta a discussão ao século XIX, na ocasião do que ficou conhecido por disputa materialista, que se consistiu em uma reação ao idealismo alemão por parte de alguns cientistas alemães engajados em discutir sobre o tema. A disputa resultou em uma posição radicalmente materialista dos cientistas que identificavam os processos mentais como exclusivamente fruto dos processos físicos.

Heidelberg salienta que o cientista Carl Vogt até mesmo afirmou que as capacidades que atribuímos à alma são meramente funções do cérebro. Outro ponto interessante do movimento materialista surgido em meados de 1950, conforme Heidelberg, refere-se ao seu caráter político que visava enfraquecer o domínio religioso e fortalecer o liberalismo.

Rude e simples como ambas as opiniões dos materialistas e seus oponentes eram, combinadas com um progresso turbulento em fisiologia e uma gradual alienação da filosofia idealista da natureza, a disputa do sobre o materialismo provocou mais o interesse científico na questão de como a mente é possível em um mundo totalmente físico. Qualquer

²⁵ De acordo com Illana Giner Comín na introdução de *Poder o impotencia de La subjetividad*.

²⁶ Heidelberger, Michael. *Nature from within: Gustav Theodor Fechner and his psychophysical worldview*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2004.

solução oferecida para o enigma mente-corpo que violasse as concepções científicas ou fosse remanescente da substância dualista era estritamente rejeitada. (...) A introdução do darwinismo pressionou a relevância em achar o lugar da mente na natureza física e aumentar o suporte ao materialismo. Lentamente esse movimento se tornou ‘monismo’ (HEIDELBERGER, 2004, p. 168).

Hans Jonas propôs um novo tratamento a do problema por considerá-lo de fundamental importância à fundamentação da ética, pois, “quanto mais inocente e grosseiramente austera soa a confissão de ignorância ante o insondável, mais ilimitado se torna o campo das afirmações positivas para o dogmatismo próprio das ciências naturais” (JONAS, 2005, p. 79).

Para tanto, o autor analisou dois dos principais argumentos do determinismo materialista: a tese que não admite o efeito do psíquico sobre o físico, a qual o autor chama de argumento da incompatibilidade, e a tese que o psíquico é um fenômeno da determinação de processos físicos, chamada por ele de argumento do epifenômeno.

A primeira tese se refere, conforme Jonas, a um determinismo geral da ciência que prega não ser possível haver compatibilidade entre um efeito do psíquico sobre a matéria. Para o autor, trata-se de uma espécie de dogma das ciências naturais, já que a incompatibilidade entre psíquico e físico não é mensurável, antes, ela é derivada de “um ideal geral que remete a uma classe de ser na qual se encaixa: aquele descrito pela física. Corresponde, pois, com um tipo de proibição segundo a qual não pode ser aquilo que não deve ser” (JONAS, 2005, p. 85).

Jonas chama a atenção para o dogmatismo científico no qual a tese está inserida. O autor aponta que a negação de causas não físicas na estrutura de determinação dos corpos vivos se dá pela via das leis de conservação²⁷ da física, as quais a ciência apresenta como incondicionais.

²⁷ As leis de conservação da física são princípios gerais que declaram que certas propriedades físicas não mudam no curso do tempo dentro de um sistema físico isolado. Na física clássica, essas leis governam a energia, momento linear (quantidade de movimento linear), momento angular (quantidade de movimento angular), massa e carga elétrica. Uma importante função das leis de conservação é que elas permitem prever o comportamento macroscópico do sistema sem ter que considerar detalhes microscópicos no curso do processo físico ou da reação química. Cf. *Encyclopaedia Britannica* verbete *conservation Law*. Disponível em: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/133427/conservation-law>.

Em primeiro lugar temos que assinalar que o argumento não remete simplesmente à validade das leis de constância, a qual deveria ser demonstrada indutivamente, senão a sua validade incondicionada, isto é, sem exceção, ao que é indemonstrável de acordo com sua natureza. A invulnerabilidade, por princípio, é própria da essência lógica das regras matemáticas, mas não das fatuais. (JONAS, 2005, p. 85).

Jonas considera haver um exagero determinista na tese da incompatibilidade psicofísica, posto que pressupõe uma exatidão absoluta da natureza como se fosse possível tomá-la de maneira tão pura quanto à matemática. “O ideal da precisão em seu sentido ontológico já não sustenta nada atualmente; e desde o ponto de vista dos fenômenos, o próprio desenvolvimento das ciências naturais conduziu a moderá-lo em seus princípios” (JONAS, 2005, p. 87).

A outra tese se refere ao argumento que o psíquico carece de força causal para determinação da matéria e, portanto, este seria uma espécie de epifenômeno do corpo. Segundo Jonas, esta tese seria uma dedução da primeira, a qual afirma a incondicionalidade da não aceitação da interação de forças não físicas na matéria.

Jonas define o conceito de epifenômeno como o que “em termos gerais expressa que o subjetivo, psíquico ou mental é a aparência que acompanha certos processos físicos que têm lugar no cérebro” (JONAS, 2005, p. 99). E observa que “acompanhar” significa que o psíquico, como resultado de processos físicos primários autônomos, é tomado como algo estranho ao corpo em uma relação unilateral, ou seja, onde não há reciprocidade de determinação.

Para o autor, se a psique é vista como um produto aparente de processos físicos, onde “sua produção não é o desempenho da camada originária, com alguns custos por consequência derivados, mas apenas precisamente a aparência de seu desempenho” (JONAS, 2005, p. 99), isto levaria a concebê-la como criada *ex nihilo*²⁸, “dado que causalmente não se emprega nada para criá-la” (JONAS, 2005, p. 100).

O autor vê um desencadeamento lógico entre a concepção de epifenômeno criado *ex nihilo* e o argumento que sustenta a impotência da subjetividade frente à causalidade estritamente material, já que “somente o que

²⁸ Termo latino que designa “criação a partir do nada”.

foi criado de um nada causal, dado que não herdou força causal alguma, pode permanecer causalmente sem efeito. O valor causal nulo do gerado exige o gasto causal nulo de seu devir” (JONAS, 2005, p. 100-101.).

De acordo com Jonas, um dos principais objetivos da tese do epifenômeno é garantir a soberania da matéria em relação ao psíquico, posto que visa proteger a explicação exclusivamente física da questão. Neste sentido, as teses do paralelismo psicofísico²⁹ também enfraqueceriam a postura do psíquico na relação com o corpo na medida em que não se posicionam quanto à causalidade ou mesmo desconsideram a possibilidade da intervenção do mental no físico.

Para o autor, a ineficiência do psíquico no registro físico caracteriza uma espécie de enigma ontológico, pois, se assim for, se no domínio material os eventos são causados necessariamente por outro evento físico, não há espaço para qualquer coisa que advenha do domínio do pensar.

A impotência deve incluir, além do que força a determinação do corpo na ação, o que força a autodeterminação do pensar no pensar. De outro modo deixaria de ser epifenômeno e poderia percorrer seu próprio caminho, no qual a harmonia com ao acontecer corporal se perderia. Então, quando se tratasse de atuar, isto é, de uma determinação intencionada do corpo, a aparência se romperia e a impotência se faria evidente: quero isto e meu braço faz isto outro. (JONAS, 2005, p. 101-102)

²⁹ Michael Heidelberger, da Universidade de Tübingen, distingue três tipos de tese do paralelismo psicofísico em seu livro *Nature from within: Gustav Theodor Fechner and his psychophysical worldview*. Pittsburg, 2004. Sendo que cada tipo se constrói sobre o precedente. “A forma primária do paralelismo é o ‘postulado empírico’- uma regra metodológica para a investigação da relação mente/corpo, afirmando que há uma correlação consistente entre os fenômenos mental e físico (...), como colocou Fechner, ambos são ‘funcionalmente dependentes’ um do outro. (...). É importante salientar que dependência funcional entre o mental e o físico não diz nada sobre a natureza causal da relação (...). A segunda forma, mais forte, do paralelismo psicofísico é uma teoria metafísica sobre a relação entre o corpo e a mente(...). Fechner chamou esta sua interpretação de “visão da identidade” do corpo e da alma. Ela fornece uma sustentação filosófica para a dependência funcional, incluindo as seguintes teses: (1) um ser humano é uma entidade única; (2) as propriedades desta entidade são consideradas mentais quando são percebidas internamente, (3) a entidade é considerada algo físico quando ela é vista externamente. O mental e o físico são portanto dois aspectos diferentes de uma e a mesma entidade. (...)Esta segunda forma de paralelismo psicofísico abandona a neutralidade da primeira forma, e adota uma postura a respeito da natureza da relação mente-corpo. Ela é definida como acausal, e portanto não é interacionista (...) que resulta da definição do psíquico e do físico em termos da perspectiva em que algo é dado (pg. 169-70). E, por fim, o paralelismo psicofísico é uma tese cosmológica que vai para além do escopo da vida humana. Ela afirma que mesmo processos inorgânicos possuem um lado psíquico (pg. 173)”. O que levou muitos a rechaçarem sua tese da identidade. Tradução de Osvaldo Pessoa Junior.

Hans Jonas ressalta que a aparência de poder é o que mantém a tese da impotência da subjetividade. De acordo com o autor, caso a impotência se manifestasse realmente, isto arruinaria a tese por apresentar alguma realidade a uma tese que tenta fundamentar um engano.

Para sustentar a tese do epifenômeno, segundo Jonas, a impotência interna da subjetividade deve ser igual a impotência externa que permanece oculta, “de maneira que poder ou impotência da subjetividade deve valer nos dois sentidos -desde dentro e desde fora- ou em nenhum dos dois” (JONAS, 2005, p. 102).

O autor assinala que, se considerarmos a potência do subjetivo se manifestando de forma diferente interna e externamente, no caso poder interno e impotência externa, isto resultaria em uma consciência escindida da realidade. Como a tese tem por fim sustentar unidade entre corpo e mente, pois, a mente é considerada fruto dos processos físico-químicos, deve haver uma coerência entre a expressão interna e externa da potência ou impotência do subjetivo. Se considerarmos que a tese afirma uma impotência externa, então esta impotência vale também para expressão interna.

Dado desta maneira, a tese do epifenômeno enfraquece a noção de responsabilidade e de toda a ética por destituir a força de qualquer possibilidade de causalidade não física e por tratar como aparente o poder de determinação da subjetividade.

Para explicitar de maneira mais clara o que a teoria do epifenômeno em sua concepção quer dizer, o autor faz uma analogia entre os fenômenos da consciência e uma projeção cinematográfica.

De acordo com Jonas, já que os fenômenos da consciência surgem do substrato físico como “reflexo do desenvolvimento do substrato na medida em que aparece como se fosse seu próprio desenvolvimento” (JONAS, 2005, p. 103), temos a falsa aparência de dinamismo em um processo que, na verdade, não passa de uma sucessão de imagens. Assim, “a reflexão que tem lugar na consciência para tomar uma decisão é uma sucessão de signos e não um processo causal efetivo: também sua dinâmica é ilusória” (JONAS, 2005, p. 103).

Jonas identifica que a teoria epifenomenalista, na medida em que considera a autonomia do subjetivo na determinação de seus próprios processos uma ilusão, acaba por explicitar a concepção de um si ilusório.

Mesmo o pensar e a intencionalidade não possuem expressão objetiva. “A escrita criptografada na qual aparece a intencionalidade não tem em si mesma intenção alguma e *stricto sensu* tampouco uma função. Sua manifestação é um conjunto de miragens.” (JONAS, 2005, p. 104-105).

Outro problema apontado por Jonas na teoria do epifenômeno se refere a um enigma lógico resultante das premissas da teoria, no caso, a aparição aparente para si da consciência.

Em outras palavras, a consciência como

a aparência dos estados que a modificam. Isso supõe que no caso do epifenômeno é a tela em si mesma, e não só aquilo que aparece nela, o produto consecutivo que faz com que as imagens apareçam, é dizer, que sua parte resulta tão aparente como esta (JONAS, 2005, p. 105).

O autor aponta que a ideia consequente desta tese, na qual a consciência é considerada como sendo um “aparecer do próprio ato de aparecer em si mesmo” (JONAS, 2005, p. 106), resultaria em um problema lógico.

A questão é aqui a consciência como dimensão que abarca a diversidade que flui. Esse onde sempre presente e que se tensiona entre o passado e o futuro, que dá lugar ao ir e vir dos acontecimentos, não seria outra coisa que sua confluência na hipótese da aparência de um portador preestabelecido. (JONAS, 2005, pg. 105)

Jonas, desta maneira, alerta para o desdobramento da interpretação epifenomenalista do subjetivo como aparência de certos processos mentais que aparece para si mesmo. “O ‘mim’ dos fenômenos, o eu a que remetem, o polo subjetivo da intencionalidade é um aspecto desse mesmo supor que representa os objetos intencionais e, portanto, tem o mesmo caráter alegado que aqueles” (JONAS, 2005, p. 106). O que, segundo o autor, remete ao real como sendo uma “suposição do supor”, uma espécie de suposição do suposto ser das coisas.

Por uma parte o eu seria uma ilusão dos fenômenos psíquicos e estes seriam, por outra parte, a sua ilusão, ou seja, a ilusão de uma ilusão; e a alma seria uma ilusão que tem ilusões... O fio de pensamento fica interrompido neste

ponto. Não podemos seguir perguntando de quem é a ilusão no conjunto: terminamos assim com um não conceito de uma ‘ilusão em si’ livremente suspendida, que não é a ilusão de nada, de um engano que mesmo pré engana o enganado, ou um sonho que primeiro engendra o seu sonhador e ainda é sonhado por ele. Toda a tentativa de articulação linguística acaba neste beco sem saída.” (JONAS, 2005, p. 106-107)

O autor também insiste que o argumento do epifenômeno atenta contra o conceito de natureza que pressupõe na medida em que admite a consciência como desprovida de poder de determinação, “como é possível o gasto nulo de algo que devém e o valor causal nulo de algo que deveio, é dizer, como pode sequer ter lugar uma relação sem interação em um mundo que só pode ser pensado como tal sob estas condições” (JONAS, 2005, p. 110).

De acordo com Jonas, se para os materialistas a consciência é fruto da matéria, ela também deve ser governada pelo princípio material de conservação³⁰, ou seja, “a matéria deve investir algo e, para o equilíbrio de um processo material, não pode resultar indiferente se tem ou não um efeito de consciência. Algo próprio dela deve ser transmitida ao efeito” (JONAS, 2005, p. 108-109).

Jonas considera que o simples fato de existir consciência faz com que sua existência seja distinta de sua não existência. E esta diferença resultante da existência, segundo ele, “tem que se fazer perceptível como diferença no desenvolvimento das coisas” (JONAS, 2005, p. 109).

O filósofo pontua que as teorias são tributos do poder do pensamento e que o epifenomenalismo como teoria, na medida em que afirma a impotência do pensar, acaba por colocar a si mesmo em uma condição de excessão à regra. “O mais extremo materialista tem que fazer uma excessão consigo mesmo como pensador para que o materialismo extremo possa sequer existir como doutrina” (JONAS, 2005, p. 113).

Daí a importância de o autor ressaltar que a impossibilidade de notar os efeitos dos fenômenos de consciência na natureza contradiz propriamente as leis causais e de constância da física. Portanto, levado as últimas

³⁰ Conhecido também como princípio de Lavoisier e pela famosa frase: “na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”. De acordo com este princípio, em um processo químico há somente a transformação das substâncias reagentes em outras substâncias, sem que haja nem perda nem ganho. Todos os átomos das substâncias reagentes devem ser encontrados, embora combinados de outra forma, nas moléculas dos produtos. Cf: <http://www.fem.unicamp.br/~em313/paginas/person/lavoisie.htm>.

consequências, a teoria do epifenômeno acaba por contradizer os princípios naturais os quais ela nasceu para defender.

2.9

Transição da crítica à ontologia da morte à necessidade de uma ética que comporte as novas dimensões do agir

A modificação da natureza do agir humano é, entre todas as consequências da modernidade apontadas por Jonas, a mais impactante. Em nenhum momento da história o homem pensou que sua permanência na Terra poderia ter fim pelas suas próprias mãos. Hoje, este tema se tornou uma possibilidade real do futuro humano devido à conjugação do desenvolvimento de tecnologia de destruição em massa, de técnicas de prolongamento e melhoramento genético da vida humana e aceleração da degradação ambiental do planeta.

Em *O Princípio Responsabilidade*, Jonas apresenta a sua preocupação com o futuro da humanidade e com os rumos que o uso impensado da tecnologia pode nos levar. Após algumas experiências do homem com a aplicação da técnica para fins nada nobres, como por exemplo, o uso da bomba atômica, restam muitas perguntas e um tipo de lacuna ética.

Afinal, quais são os limites do uso da tecnologia? Quais são as linhas de força que estão presentes no direcionamento de suas pesquisas? É possível discutir uma ética que vise os interesses das gerações futuras? Teriam os futuros homens direitos antes mesmo de terem existência?

Certamente este assunto é de difícil discussão. Talvez haja quem pense que seja mesmo impossível discutir os direitos dos que virão. Porém, torna-se cada vez mais urgente, pra não dizer inevitável pensar nas condições de existência de uma futura humanidade. Torna-se mais que evidente o fato de termos que pensar a questão do uso inescrupuloso da tecnologia e as suas possíveis consequências.

Hans Jonas propõe a construção de uma ética que seja adequada ao paradigma técnico científico moderno-contemporâneo. O autor aponta para a urgência desta questão e para a necessidade de trazê-la para a esfera pública de discussão, o que implica medidas práticas em relação à ameaça latente de desfiguração do mundo e, conseqüentemente, do homem em um futuro não tão distante. Ou melhor, uma possível paisagem catastrófica vem se afirmando como provável realidade.

Temos conhecimento que a aplicação excessiva da tecnociência e o modo de existência de nossa sociedade industrializada nos aproximam da possibilidade de destruição das condições necessárias para a perpetuação de uma humanidade que, de acordo com Hans Jonas, seja digna deste nome. Para o autor, uma sociedade dignamente humana terá que viver nas condições que nos foi proporcionada pela natureza, que não venha a se utilizar demasiadamente de subterfúgios a fim de sobreviver.

Essas palavras podem soar um pouco estranhas ou até mesmo exageradas. Porém, deve-se levar em consideração que a ameaça da qual fala Jonas parece estar tomando corpo com a aparição de certos experimentos genéticos, em humanos e não humanos, como também a ameaça latente de um colapso dos recursos naturais pelo uso inconsequente.

Hans Jonas propõe que as ações humanas sejam regidas por uma ética que propicie aos homens do futuro encontrar plenas condições de vida na Terra. Segundo o autor, a ética do futuro não pode estar baseada somente na emoção, embora ele admita que o sentimento de temor possa servir como método para conhecer o que queremos preservar. A ética do futuro necessariamente tem que partir de um princípio inteligível, o qual é concebido como um imperativo: “que exista uma humanidade”. (JONAS, 2006, p. 93)

A partir deste primeiro imperativo, Hans Jonas deduz o dever de assegurar um modo de vida verdadeiramente humano aos nossos descendentes, que, conforme o mencionado, possa se realizar no meio proporcionado pela natureza. Obviamente, não se trata da ideia romântica de natureza, sendo que o ser humano modificou o meio a fim de sobreviver ao longo dos tempos. Jonas aponta para algo grave em nosso momento histórico, pois segundo ele, as mudanças estão acontecendo tão rapidamente que torna quase impossível nos adaptarmos às condições ambientais que estão porvir.

Para nós, contemporâneos, em decorrência do direito daqueles que virão e cuja existência podemos desde já antecipar, existe um dever como agentes causais, graças ao qual nós assumimos para com eles a responsabilidade por nossos atos cujas dimensões impliquem repercussões de longo prazo. (JONAS, 2006, p. 91-92).

Jonas não só atribui um direito aos que virão como lhes atribui o dever de conservar um modo de vida compatível com uma humanidade verdadeira. Podemos perceber claramente o contexto que levou Hans Jonas a elaborar uma ética que leva em consideração a existência e os modos de vida das gerações futuras, era o início da preocupação com a desfiguração humana pela tecnociência e com as ameaças de destruição ambiental através das ações do homem.

A questão ecológica começou a reverberar em nível mundial no final dos anos 60, culminando na Conferência de Estocolmo em 1972, primeiro encontro entre países para discussão da relação do homem com a natureza. Podemos dizer que desde então a situação só se agravou e agora somos nós os atores deste contexto.

A ética para civilização tecnológica possui um princípio da precaução e previsão dos perigos, que o autor chama de heurística do temor. Uma maneira de compreender a heurística proposta pelo autor é considerá-la como uma espécie de método para questões complexas, onde podemos nos aproximar de possíveis soluções para determinados problemas. No caso de a heurística estar associada ao temor, pode-se entender como a busca da compreensão e tomada de decisão baseadas no sentimento de temor ao arriscar algo que seja identificado como vital. Neste caso, que evite a aniquilação existencial da humanidade, seja ela física ou mental, a fim de evitar a catástrofe. Entendemos aqui a aniquilação existencial como a desfiguração do que nos torna humanos, ela se daria não somente pela morte física, como também pela extinção de nossas possibilidades mentais.

O temor não é tido como um sentimento que paralisaria a ação, pelo contrário, o temor nos levaria a agir concretamente dentro de um contexto que

inspira precaução. Conforme Jonas: “com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que está em jogo” (JONAS, 2006, p.21).

Hans Jonas aponta que o pensamento ético anterior foi cunhado visando a circunstância imediata da ação. Segundo o autor, os agentes possuíam contato direto com as pessoas as quais seriam os receptores de determinada atitude ou comportamento. As ações praticadas por determinados indivíduos afetavam somente os demais do mesmo domínio. Portanto, não havia preocupação com as gerações futuras e tampouco com a natureza não humana. Isto não era necessário devido ao alcance da ação.

Podemos compreender a necessidade de princípios que regulem a ética de acordo com o alcance que os indivíduos ou as sociedades possuem em interferir na vida de outrem. Nas sociedades anteriores à sociedade tecnológica, o homem comum era capaz de acessar o saber necessário para o bom agir. Já na contemporaneidade, o agir humano se tornou tão complexo e dotado de poder que se faz necessário repensar a ética. As situações e impasses gerados na atualidade não seriam imagináveis pelos pensadores dos sistemas éticos do passado.

O poder humano sobre a natureza, incluindo a manipulação da própria espécie, atingiu um nível que não fora imaginado pela ética tradicional. Parece que o avanço tecnológico não foi acompanhado pela ética, pois, enquanto acontecem experiências que podem comprometer a permanência autêntica do homem na Terra, não se chegou a um consenso sobre os limites da utilização da técnica na vida humana. A questão da utilização da técnica transformou-se em um assunto de grande relevância nos dias atuais, discorre desde a manipulação genética do ser humano até a preservação de um ambiente propício às próximas gerações de homens no planeta. Eis, a total relevância em se pensar na regulação do uso da técnica na contemporaneidade.

3

Considerações sobre a metafísica do fenômeno da vida

Dado a enorme importância dos escritos sobre a biologia filosófica para a compreensão da obra do autor, dedicamos este capítulo à abordagem das principais reflexões de Hans Jonas sobre o fenômeno da vida.

A abordagem de Jonas sobre o fenômeno da vida introduz uma novidade no pensamento contemporâneo ao sintetizar o que, segundo o próprio autor, era, em parte, a concepção primordial do ser humano sobre a manifestação da vida e, por outro lado, a concepção moderna deste fenômeno.

De acordo com Jonas, tanto a crença antiga que supunha que todas as formas de vida possuíam de certa maneira “espírito”³¹ quanto a crença moderna em que o “espírito”, mesmo na sua manifestação mais requintada permanece parte do orgânico, são inseparáveis na sua validade. Partindo desta premissa, o autor desenvolve sua teoria sobre o fenômeno da vida, segundo a qual todas as formas de vida possuem em si um princípio de liberdade, que em seu nível primário estaria manifesto na forma de metabolismo e ascenderia até chegar ao seu grau máximo no ser humano.

A síntese proposta por Jonas é uma resposta ao dualismo cartesiano que permeia nossa cultura e que possui grande influência teórica na constituição do

³¹ As aspas na palavra espírito representam uma discordância da tradução da palavra inglesa *mind* para espírito por se tratar de um termo que está bastante sobrecarregado em português. A tradução brasileira, intitulada *O Fenômeno da Vida*, foi realizada a partir da versão alemã *Organismus und Freiheit*, de 1973, a qual recebeu o nome de *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie (suhrkamp taschenbuch)* em uma versão posterior.

Já a versão alemã da obra foi traduzida pelo próprio Hans Jonas e pelo Dr. Dockhorn, que traduziu a introdução e os capítulos 3, 6, 7 e 8, conforme prefácio à obra escrito por Jonas no ano de 1972. A dúvida que paira sobre a tradução primeiramente se dá sobre o contexto em que aparece a palavra “*mind*” no original em inglês, a palavra “*geist*” na versão alemã e a conotação geral do entendimento sobre o significado de “*philosophy of mind*” e “*Philosophie des Geistes*”. Hans Jonas parece evidenciar no contexto geral da obra *The Phenomenon of Life* o uso da palavra *mind* em um sentido cognitivo primário, já que para o autor a liberdade se exerce nos âmbitos da percepção e da ação, sendo que sua tese fundamental é que ela, a liberdade, está presente mesmo em níveis elementares de vida. Insistimos que o autor utiliza a palavra *mind* nesses termos e não no sentido de atribuir um princípio de pensamento aos demais viventes. Pois, se admitirmos “que mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual”, no sentido estrito de espírito como princípio de pensamento, necessitaremos então redefinir o que entendemos por pensamento, ou seja, a diferença entre estrutura cognitiva de um ser vivo e sua capacidade de pensar.

mundo moderno, seja no tratamento da relação entre interioridade e exterioridade, seja na visão ontológica sobre os seres vivos não humanos.

Jonas argumenta que a ambiguidade experimentada em nós mesmos entre interior e exterior não pode ser negada nem mesmo ao mais ínfimo dos seres vivos. Essa posição é uma afronta ao cartesianismo e ao seu herdeiro contemporâneo, o materialismo. O autor aponta para os resquícios do cartesianismo que aparecem na tendência a considerar interioridade e exterioridade como dimensões excludentes uma da outra. E no caso da ciência, para o materialismo extremo que permeia as pesquisas.

Em outras palavras, Hans Jonas defende que os organismos, independentemente de sua complexidade, são indivíduos que possuem uma dimensão extensa ou material e uma dimensão intensa ou interior.

A dimensão intensa é caracterizada pela intencionalidade do ser vivo em permanecer na existência, que tem por consequência o aparecimento de uma temporalidade exclusivamente orgânica, onde o futuro passa a prevalecer como horizonte temporal do ser vivo. Já a dimensão extensa é caracterizada pelas relações que cada ser vivo possui com o mundo, na medida em que os organismos possuem uma abertura ao exterior e um alcance de ação para a execução de seus processos nutricionais.

A unidade do ser vivo proposta por Jonas leva em consideração a manifestação de suas dimensões existenciais sem, no entanto, tratá-las como separadas. Segundo o autor, a intencionalidade orgânica, que pertence à esfera intensa, possui o seu correlativo extenso na ação em direção à continuidade do organismo na existência. E para tal é necessário que o ser vivo “perceba” o seu entorno.

Assim, percepção e ação, em um primeiro momento, se manifestam através da troca metabólica e paulatinamente galgam graus mais elevados de complexidade.

A intencionalidade manifestada pelos organismos através do fenômeno da nutrição, o seu “querer” estar vivo, já aponta de certa maneira, segundo Jonas, um princípio “espiritual” inerente a tudo que vive.

Na visão do autor, uma ontologia que pretende dar conta da manifestação do ser vivo não pode negligenciar o dado imediato do corpo. Tampouco não

considerar a dimensão interior que nos concerne como compartilhada pelos demais seres vivos.

Uma filosofia da vida compreende a filosofia do organismo e a filosofia do ‘espírito’³², Esta é em si a primeira proposição da filosofia da vida, de fato sua hipótese, (...). A afirmação do escopo expressa não menos a argumentação que o orgânico mesmo na sua forma mais ínfima prefigura ‘espírito’, e o ‘espírito’ mesmo em sua capacidade mais elevada permanece parte do orgânico. (JONAS, 2001, p. 1).

Para dar suporte a tais afirmações, o autor concebe uma nova ontologia que tem por objeto a reflexão sobre os fenômenos inerentes a todos os seres vivos, desde sua forma mais simples, a qual possui a esfera de percepção e de ação limitada ao processo metabólico, até a complexidade da relação do ser humano com o mundo. Sendo que as reflexões sobre a esfera de ação dos seres humanos resultou em seu tratado ético, *O Princípio Responsabilidade*.

A tese central de sua ontologia é que a liberdade se manifesta em níveis crescentes na esfera da vida. E cabe ao filósofo da vida pensar a liberdade inerente ao ser orgânico, já que “é a tarefa de uma biologia filosófica acompanhar o desenrolar dessa liberdade germinal nos níveis ascendentes da evolução orgânica” (JONAS, 2001, p. 83).

3.1

Metabolismo e liberdade

Jonas introduz uma nova perspectiva sobre o conceito de liberdade ao considerá-lo como princípio da existência do ser orgânico. O autor não se detém na questão sobre o que ocasionou o surgimento da vida. Para a sua análise fenomenológica, basta o aparecimento da vida, pois isto, na sua visão, assinala um salto de liberdade em relação à matéria inanimada.

³² Grifo nosso. A frase original é: *A philosophy of life comprises the philosophy of the organism and the philosophy of mind*. Por não achar a tradução de *mind* por espírito adequada, a palavra aparecerá no texto com aspas.

Do ponto de vista fenomenológico, segundo o autor, a “liberdade tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si” (JONAS, 2004, p.13). Este modo de ser próprio do orgânico se manifesta, primordialmente, na sua intencionalidade e percepção do meio para a realização da ação primordial do metabolismo.

Hans Jonas considera a liberdade como um princípio inerente a todos os seres vivos na medida em que mesmo os organismos mais simples possuem algum tipo de percepção do meio, ao menos uma mera irritabilidade. Da mesma maneira, todos os seres orgânicos possuem a capacidade de poder executar uma ação, já que o metabolismo é considerado pelo autor como a ação primordial pela manutenção da existência.

Desta forma, a manifestação da liberdade se dá na esfera da percepção e na esfera da ação dos seres orgânicos. A liberdade, segundo Jonas, aparece em uma escala evolutiva, que comporta uma gradação que começa nos níveis elementares de vida e atinge no ser humano o seu ápice.

A primeira forma de liberdade manifestada pelo ser vivo está na sua capacidade de fazer troca material com o ambiente em que vive, pois, sendo a atividade metabólica a ação mais primordial do organismo, ela é o modo de continuidade da própria vida, através da qual o organismo está em uma relação de constante interação com o seu entorno para se manter vivo. Neste sentido, o ser vivo está na condição permanente de ter de agir para viver.

Esta relação, ao mesmo tempo em que manifesta o nível primário de liberdade, é tida como necessária para a manutenção da forma orgânica, pois o organismo não pode cessar sua atividade sem que haja por consequência a sua aniquilação. Assim, esta liberdade germinal possui sua antítese na necessidade da realização das atividades metabólicas, ou o que o autor chama de “natureza dialética da liberdade orgânica”.

Na concepção de Jonas, a liberdade orgânica está relacionada a uma necessidade correlativa, pois, para ele, não é possível pensar a liberdade presente na manifestação da vida dissociada de seu correlativo material.

No nível básico, aquele definido pelo metabolismo, este aspecto duplo se mostra nos termos do metabolismo mesmo: indicando, do lado da liberdade, a capacidade da forma orgânica nomeadamente mudar sua matéria, metabolismo

denota igualmente a irremissível necessidade para fazê-lo. Seu ‘poder’ é um ‘ter de fazer’, desde que sua execução é idêntica com seu ser³³. (JONAS, 2001, p. 83)

Podemos interpretar a premissa de Jonas do “poder ser um ter de fazer” nos organismos mais simples sob a perspectiva de uma correlação entre a liberdade primordial e a potência primordial de transformação material efetivada na atividade metabólica. Pois, a liberdade primordial manifestada nos organismos pelo metabolismo remete igualmente à necessidade de assim fazê-lo, já que a possibilidade de não existência se encontra latente e da ação do organismo depende o seu perseverar. Neste sentido, no nível primário de liberdade o exercício da potência de um ser é também sua ação necessária.

A ação constante e imanente da potência de manutenção e continuidade dos seres na existência através da associação do metabolismo com a liberdade é muito próxima do *conatus* spinozano, no sentido de que liberdade e necessidade não se opõem, e sim aparecem como complementares.

Para Spinoza, a liberdade é a proximidade de si consigo mesmo e não está relacionada com o livre arbítrio. O conceito spinozano de liberdade nos traz uma abertura para pensar a manifestação da liberdade como imanente aos seres vivos. Segundo a interpretação de Marilena Chauí sobre o pensamento do autor “a liberdade é a autodeterminação necessária do agente”, “a liberdade exprime a força do corpo e da alma enquanto causas adequadas de suas afecções” (CHAUÍ, 1995, p. 78). Assim, o exercício da liberdade se faz na necessidade da essência e da potência de um ente em perseverar no seu ser.

Desta forma, a noção de liberdade spinozana parece convergir com a noção de liberdade primordial dos organismos de Hans Jonas, que foi um leitor atento de Spinoza. No entanto, o pensamento de Jonas trata da liberdade manifestada no fenômeno da vida por um viés evolucionista. E, já que a vida evoluiu por conter o princípio da liberdade em suas camadas mais ínfimas da existência, há diferença quanto ao grau de liberdade que os seres vivos possuem. Para o autor, diferentemente de Spinoza, a liberdade primordial é uma gradação da liberdade, a qual aumenta conforme o desenvolvimento dos seres vivos.

³³ Frase original: “*Its ‘can’ is a ‘must’, since its execution is identical with its being.*”

Jelson Oliveira destaca que a compreensão do pressuposto jonasiano do dever de um organismo para com a sua própria existência se dá na sua “contraposição constante em relação ao não ser, que é sua ameaça inflexível” (OLIVEIRA, 2012, p. 405). O pesquisador também observa que Jonas constrói o argumento do *dever ser* em direção ao resgate do *valor do ser*, que foi neutralizado pela tradição.

O valor do ser é deduzido por Jonas de sua constatação fenomenológica de uma finalidade intrínseca aos organismos. Essa questão, a da finalidade nos seres vivos, é de fundamental importância em sua biologia filosófica. Portanto, será discutida mais adiante no nosso trabalho.

Deteremos nos a concluir que, de acordo com a perspectiva do autor, a liberdade primordial é desfrutada mesmo pelos organismos mais simples como, por exemplo, uma ameba, já que esta possui a capacidade metabólica.

O exercício dessa liberdade primordial se limita à manutenção de sua existência e se torna uma necessidade na medida em que, se não for exercida, tem por consequência o não ser vivo, a morte. “Sua liberdade é a sua peculiar necessidade. Essa é a antinomia (paradoxo) da liberdade na raiz da vida e na sua forma elementar, a do metabolismo” (JONAS, 2001, p. 84).

3.2

Identidade e forma orgânica

O conceito de identidade é uma das chaves para a compreensão da tese jonasiana sobre o fenômeno da vida. A identidade de um ser vivo é compreendida como uma identidade funcional e dinâmica que tem intencionalidade, pois visa permanecer na existência.

Diferentemente da identidade puramente material, a qual, segundo o autor, permanece idêntica a si mesmo em uma determinada posição do tempo e do espaço sem a necessidade de se reafirmar, o ser orgânico mantém sua identidade própria pelo seu esforço na perseverança da continuidade como “um ato de existência”.

Conforme exposto anteriormente, para Jonas, toda identidade orgânica possui um determinado grau de liberdade que se expressa de acordo com a sua existência. Temos, então, a expressão da liberdade como performance na manutenção de sua continuação, o que, em última instância, remete à disponibilidade material do mundo como necessária a este objetivo.

Esta característica da identidade orgânica a põe em uma condição de dependência, na qual ela exerce sua liberdade pelo poder de modificação do estrato material a fim de perseverar, porém, para tal exercício ela deve ter a matéria a sua disposição.

Este indivíduo ontológico, sua própria existência a qualquer momento, sua duração e sua identidade na duração é, então, essencialmente sua própria função, seu próprio interesse, sua própria realização contínua. Nesse processo auto-sustentado de ser, a relação do organismo com sua substância material é de natureza dupla: os materiais são essenciais para ele especificamente, individualmente acidental; (...) Em uma palavra, a forma orgânica está em uma relação dialética de liberdade e necessidade com a matéria. (JONAS, 2001, p. 80)

Jonas enfatiza que a forma orgânica se mostra como um unificador da multiplicidade material metabolizada por um organismo. Assim como no pensamento de Aristóteles, para Jonas não é possível pensar a forma dissociada de seus conteúdos materiais. No entanto, o autor aponta uma “certa independência da forma” em relação à sua matéria³⁴.

Temos, então, a identidade do ser vivo como sendo de uma natureza interna ou intensa. Os conteúdos materiais, que sofrem constantes mudanças no organismo, são, conforme Jonas, estados da identidade na duração. A identidade orgânica, assim, está implícita na forma orgânica, que por sua vez, mantém o indivíduo na existência por ser o elemento de liberdade manifestado pela capacidade de efetuar a troca material com o ambiente.

Fica clara a retomada dos conceitos aristotélicos de matéria e forma³⁵ efetuada por Jonas para a interpretação fenomenológica da vida. Porém, o autor

³⁴ A questão de uma “certa independência da forma em relação à matéria” será tratada mais adiante no subtítulo 3.3 Evolução.

³⁵ Para Aristóteles a realidade é composta fundamentalmente de matéria e forma. A matéria é o princípio de individuação na medida em que dois indivíduos de uma mesma espécie possuem a mesma forma, porém, se diferenciam em relação à matéria. Matéria e forma não podem ser

se utiliza destes conceitos sob a ótica da evolução das espécies em contraste com a concepção de mundo antiga, onde as formas ou essências eram tidas como fixas.

Alguns autores sustentam que na perspectiva aristotélica, o princípio de individuação é a matéria dado a permanência desta na mudança (conceito ligado à noção de movimento), ou seja, a matéria não se transforma em outra coisa, ela permanece enquanto a forma se altera. No entanto, há uma disputa interpretativa sobre esta questão. Segundo o professor Paul Gilbert, da Universidade de Hull, no Reino Unido,

na unidade da substância, a forma traz inteligibilidade à matéria que tem o papel de substrato de sua atribuição. Ora, as formas são abstratas, enquanto a matéria que as une em si é, sob esse aspecto, como a substância primeira de individuação. Sujeito, substância e matéria são assim sinônimos. Nota-se contudo que o sujeito determina também os seus predicados que, sem ele, seriam vazios de sentido real. (...) A dupla matéria e forma é pois ambígua, se for lida no código de determinante e determinado. A determinação pode ser inteligível ou real. Se é inteligível, a forma é o princípio determinante. Se é real, a forma se torna o que a matéria determina. (GILBERT, 2004, p. 68).

À parte da querela interpretativa, para Jonas, o princípio de individuação é creditado à forma pois, no caso dos seres vivos, a forma é o que permanece enquanto a matéria é transitória. “Somente com a vida que a diferença entre matéria e forma, que em relação às coisas inanimadas é uma distinção abstrata, emerge como uma realidade concreta (JONAS, 2001, p. 80).

Como filósofo do seu tempo, Hans Jonas mantinha um diálogo com as ciências e, ao que tudo indica, acompanhava as descobertas científicas pertinentes ao seu trabalho. Naturalmente, sua biologia filosófica está dialogando com os pressupostos biológicos da ciência.

Isto nos leva a crer na possibilidade de Jonas ter vislumbrado a forma orgânica como princípio de individuação dos seres vivos a partir da leitura da teoria da evolução das espécies e, também, da constatação científica sobre a transitoriedade dos elementos materiais que “passam” pelo metabolismo.

Outra constatação interessante feita pela ciência, que parece ter sido incorporada ao pensamento do autor, se refere ao fato de que ao longo da vida

dissociadas, a matéria é sempre matéria de alguma coisa. Cf. Dicionário Básico de Filosofia. Danilo Marcondes.

de muitas espécies há uma quase completa renovação celular. Porém, o autor alerta que a forma orgânica não pode ser considerada simplesmente como uma identidade na qual o conteúdo material é trocado constantemente sem finalidade alguma. Pois, para Jonas, o ser vivo possui uma identidade dinâmica onde a mudança material é necessária como parte de sua identidade. “De fato, ao invés de dizer que a forma viva é a região de trânsito da matéria, seria genuíno dizer que os conteúdos materiais na sua sucessão são fases de trânsito para a auto-continuação da forma.” (JONAS, 2001, p. 80).

Este aspecto essencial da teoria jonasiana da forma orgânica está em total conformidade com a teoria evolucionista das espécies. Apesar de, no entanto, o autor criticar a concepção de uma evolução desorientada das formas vivas.

Jonas considera que o esforço para se manter na existência deve ser compreendido como indício de uma identidade interna a cada ser vivo, dado o que ele chama de “auto isolamento” da forma viva do resto da realidade.

Profunda unicidade e heterogeneidade dentro de um universo de existência homogeneamente interligada marca a individualidade do organismo. Uma identidade a qual de momento a momento reafirma a si mesma, realiza-se a si mesma e desafia as forças igualizadoras da uniformidade física do todo é realmente confrontada com o resto das coisas. (JONAS, 2001, p. 83)

Isto quer dizer que para haver a relação de “liberdade na necessidade” do organismo com o mundo é necessário existir alteridade, é necessário haver diferença para que a relação se estabeleça.

O desafio da individualidade qualifica tudo isto para além do organismo como externo e de alguma maneira oposto: como ‘mundo’, no qual, pelo qual e contra o qual ele é comprometido a manter-se a si mesmo. Sem essa contrapartida universal da alteridade não haveria ‘eu’. E nessa polaridade do eu e do mundo, de interno e externo, complementando a de forma e matéria, a situação básica de liberdade com toda sua ousadia e angústia é pontencialmente completa. (JONAS, 2001, p. 83).

3.3

Evolução

Hans Jonas aponta três principais observações sobre atributos essenciais que já estariam presentes nos níveis elementares de vida e que podem servir de base para uma reflexão apurada sobre a evolução:

Primeiramente, a natureza dialética da liberdade orgânica, que mesmo com sua necessidade correlativa, a nutrição em nível elementar, possui a potência de transformar sua matéria. “(...) esse aspecto duplo se mostra nos termos do metabolismo: denotando, do lado da liberdade, a capacidade da forma orgânica nomeadamente mudar sua matéria, metabolismo denota igualmente a irremissível necessidade para fazê-lo” (JONAS, 2001, p 83).

Em segundo, a necessária relação da forma viva com o mundo, a dependência material de algo que se encontra externo ao organismo, retratada pelo autor como “abertura para o encontro do ser exterior”³⁶ (JONAS, 2001, p.84).

Essa “abertura ao encontro”, de acordo com Jonas, é a uma das bases da existência orgânica, ou seja, ela possibilita a constante troca material com o ambiente feita através da atividade metabólica.

Isto seria também um fator importante no processo evolutivo na medida em que a relação do organismo com o ‘mundo’ possui, além da dependência, um elemento de possibilidade. Pois, sendo o ‘mundo’ o lugar da experiência imediata do organismo, ele é “um horizonte de co-realidade escancarada pela mera transcendência da falta que amplia o isolamento da identidade interna em uma circunferência correlativa de relacionamento vital” (JONAS, 2001, p. 84).

E por fim, há a subjetividade do organismo envolvida na sua relação com o mundo, no sentido de o organismo ser uma entidade que possui intencionalidade.

Se chamamos isto de sentimento de interioridade, sensibilidade e resposta a estímulos, apetite ou *nisus*³⁷ - em algum (mesmo infinitesimal) grau de ‘consciência’ abriga a

³⁶ Original: *openness for the encounter of outer being*.

³⁷ Palavra latina que significa esforço mental ou físico para atingir um fim: um desejo de aperfeiçoamento ou esforço. Cf. Merriam webster dictionary, Enciclopédia Britannica company. Disponível em: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/nisus>.

preocupação suprema do organismo com seu próprio ser e continuação em ser (...)” (JONAS, 2001, p. 84).

Os três pontos colocados por Jonas claramente atribuem à forma orgânica o papel preponderante na evolução das espécies, ao contrário da concepção moderna que, segundo o autor, traça a imagem de um processo “quase mecânico” e cego na natureza.

A forma orgânica, assim, possuiria desde o princípio a potência para evoluir e a intencionalidade de se manter na existência, em sua aventura em um mundo de dependência e possibilidades.

Nos seres vivos, a natureza faz saltar uma surpresa ontológica na qual o mundo acidental das condições terrestres traz à luz uma inteira nova possibilidade de ser: sistemas de matéria que são unidades da multiplicidade, não em virtude de uma percepção sintetizante cujo objeto sejam eles, nem pela mera concorrência de forças que os vinculam às suas partes, mas em virtude deles mesmos, em consideração a eles mesmos e continuamente sustentado por eles. Aqui a unidade é auto integração em performance ativa, e a forma, de uma vez, é a causa em vez do resultado da compilação material na qual ela sucessivamente subsiste. Unidade aqui é auto-unificante por meio da mudança na multiplicidade. Uniformidade, enquanto ela dura, é a perpétua auto-renovação pelo processo suportado pela mudança da alteridade. (JONAS, 2001, p. 79)

Assim, a emancipação da matéria ‘pura’ para matéria viva marca uma revolução ontológica onde se manifesta a liberdade primordial da forma. O surgimento da vida, seu desenvolvimento e aprimoramento demonstram, segundo Jonas, que está na liberdade da forma viva o princípio da evolução “(...) liberdade é o princípio do progresso na evolução da vida, o qual no seu curso produz novas revoluções - cada uma um passo adicional na direção inicial, que é a abertura de um novo horizonte de liberdade” (JONAS, 2001, p. 81).

Ao concentrar nos próprios organismos os fatores da evolução, Jonas atribui à vida um *telos* imanente, ou seja, os organismos vivos possuem em si mesmos um fim e servem à sua própria finalidade, que consiste em se manterem na existência. Com isso, a ideia de finalidade como exclusivamente extrínseca ao ser vivo, na medida em que é concebida como o servir a um fim pré-estabelecido, é questionada. Pois, no caso dos seres vivos, o *telos* pertence

à dimensão interna do organismo e está em uma relação dinâmica e não acabada com o mundo.

3.4

Transcendência e Teleologia

Jonas considera que o entendimento sobre teleologia pode se dar de duas formas: a teleologia como sendo um “modo causal da natureza mesma” (JONAS, 2001, p. 34), isto é, a teleologia como imanente ao ser vivo. Ou a teleologia transcendente, que exige necessariamente um agente exterior a si mesmo com um propósito definido a ser executado.

O autor observa que o banimento do *telos* na natureza foi muito mais uma questão de método do que propriamente a descoberta da não validade deste princípio. “A exclusão da teleologia não foi um resultado indutivo, mas uma proibição *a priori* da ciência moderna” (JONAS, 2001, p. 32).

Essa proibição, conforme o autor, foi motivada pela rejeição do aristotelismo ocorrida no século XVII, momento no qual as causas finais passaram a não ter mais espaço como *modus operandi* na natureza, pois “a teleologia contradiz o tipo de ser pressuposto nos possíveis objetos da ciência natural e, também, o conceito de causa próprio destes objetos” (JONAS, 2001, p. 34).

Jonas, então, contradizendo a explicação moderna estritamente física das causas, propõe que consideremos a teleologia como imanente ao ser vivo, já que permanecer na existência seria seu fim último.

No entanto, o ser vivo que luta para continuar existindo é também dotado de um elemento de auto transcendência, que em um nível primário diz respeito à falta orgânica, a necessidade de nutrição. É de extrema importância ter em mente o significado de transcendência para Jonas: “por transcendência da vida queremos significar o seu desfrutar de um horizonte, ou horizontes, além de seu ponto de identidade” (JONAS 2001, p. 85).

De acordo com os atributos apontados por Jonas como pontos relevantes à reflexão sobre a evolução das espécies, esta auto transcendência da forma viva se dá na “abertura essencial” ao ambiente, ou seja, ao afeto.

Assim, a solicitação primária de transcendência é emitida pela falta, que leva o organismo à ação para subsistência. Para o autor, “somente sendo sensível a vida pode ser ativa” (JONAS, 2001, p. 85), isto quer dizer que, mesmo em nível infinitesimal, é na experiência da falta e no afeto por um agente exterior que o ser vivo sente a si mesmo e ao outro.

No afeto por um agente exterior, o afetado sente a si mesmo, sua individualidade excitada ou iluminada, por assim dizer, de encontro à alteridade sem assim sair de seu isolamento. Ao mesmo tempo, além e através deste estado interior de excitação, a presença que afeta é sentida, sua mensagem de alteridade, por mais que obscuramente, incorporada interiormente. (...) Com o primeiro alvorecer do reflexo subjetivo, a mais germinal ‘experiência’ do toque, uma fenda como que se abre na opacidade do ser separado, abrindo a dimensão onde as coisas podem existir mais uma vez no modo de objeto: esta é a dimensão da interioridade. Como uma necessidade de inspiração segue outra, então, a presença do outro, mesmo sem ser convidada, convoca o interesse. (JONAS, 2001, p. 85)

Jonas ressalta que a receptividade do sentido em relação ao que “chega de fora” é o lado passivo da transcendência da forma viva, sendo que isto “habilita a vida a ser seletiva e ‘informada’ ao invés de um dinamismo cego” (JONAS, 2001, p. 85).

Partindo da premissa que a vida é seletiva e ‘informada’, mesmo que minimamente, sobre seu entorno, o autor reforça a ideia de subjetividade da forma viva ao nomeá-la “polo subjetivo” que comunica com exterior, que visa horizontes.

A noção de horizonte no pensamento do autor, além de sua concepção espacial, ganha uma dimensão temporal especial. Ao que indica Chris Groves³⁸ da Universidade de Cardiff, no Reino Unido, a ideia de uma teleologia imanente implicaria em um novo conceito de temporalidade natural na medida em que “o padrão de presente do organismo vivo é moldado pela sua antecipação de seu futuro, o que significa que o organismo está possuído por

³⁸ Em: Groves, C. (2010) "The Futures of Causality: Hans Jonas and Gilles Deleuze", in *Causality and Motivation*, Philosophische Analyse, vol. 35. Ed. Ontos Verlag, pp. 151-170.

um sempre latente, incessantemente emergente futuro” (GROVES, 2010, p. 157).

Compreendemos melhor esta colocação se levarmos em consideração que o “anseio” em estar vivo, ou o que Jonas chamou *concern*³⁹ ou *appetition*, leva os organismos, na visão do autor, a antecipar tendências dentro de seu ambiente e dentro de si mesmos, de maneira que isto significa que o futuro é o horizonte de tempo dominante na esfera biológica.

A preocupação consigo, atuada pela falta, deixa aberto assim um horizonte de tempo que abrange não a presença exterior, mas a iminência interior: a iminência do futuro no qual a continuidade orgânica é a cada momento prestes a se estender pela satisfação da necessidade daquele momento. (JONAS, 2001, p. 85).

A partir da relação transitória da forma viva com sua matéria, Jonas traça dois horizontes básicos aos organismos: o tempo biológico e o espaço biológico.

O tempo biológico consiste em um direcionamento interno do organismo que visa à próxima fase do ser na medida em que o *conatus*⁴⁰ o impulsiona a continuar existindo.

Sendo, assim, o anseio em permanecer na existência é o elemento primordial que faz do futuro a dimensão temporal biológica. “Segue-se que, no horizonte interno estendido pela autotranscendência do ‘agora’ orgânico no processo de sua continuidade, a antecipação enquanto futuro iminente no apetite é mais fundamental que a retenção do passado na memória” (JONAS 2001, p. 86).

Já o espaço biológico é caracterizado pelo direcionamento externo em relação ao copresente⁴¹ que detém a matéria relevante à continuidade do organismo⁴². Ou seja, o espaço biológico se constitui na presença de algo que

³⁹ Preocupação, anseio.

⁴⁰ Em sentido spinozista.

⁴¹ De acordo com o dicionário online *Collins English*, significa aquele ou aquilo que está presente em conjunto. Disponível em: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/copresent>.

No dicionário online *Wordsense.eu*, o verbete *copresenter* significa aquele que apresenta alguma coisa, especialmente em público, juntamente com outros participantes. Disponível em: <http://www.wordsense.eu/copresenter/>

⁴² O horizonte espacial orgânico será discutido particularmente na esfera animal no próximo capítulo.

interessa ao organismo como potencialmente seu. Conforme Jonas, isto significa que o organismo projeta-se para o exterior.

Para o autor, só existe o horizonte externo do espaço biológico porque primeiramente existe o horizonte interno do tempo biológico. “Assim, a vida está direcionada para adiante e para o exterior e se estende ‘além’ da sua própria imediaticidade nas duas direções. De fato, ela visa para o exterior somente porque, pela necessidade da sua liberdade, ela visa para frente” (JONAS, 2001, p. 85).

Jonas discorda da concepção linear de tempo em relação ao desenvolvimento e manutenção da vida. Segundo ele, o padrão linear de tempo no qual o futuro é uma consequência causal do passado não se aplica ao dinamismo da esfera orgânica.

Podemos compreender esta colocação levando em consideração a sua concepção de futuro como tempo preponderante na esfera biológica, na medida em que, no caso dos seres vivos, a temporalidade é de ordem intensa e o espaço de ordem extensa. Assim sendo, o autor inverte a relação temporal de causa e abre uma nova possibilidade de se pensar a teleologia.

(...) enquanto a mera externalidade é, ao menos pode ser apresentada como, totalmente determinada pelo o que isto foi, a vida é essencialmente também o que isto vai ser e apropriadamente devém: neste caso, a ordem extensa do passado e do futuro é intensivamente revertida. Esta é a raiz da natureza teleológica ou finalista da vida: finalismo é, em primeiro lugar, um caráter dinâmico de um certo modo de existência, coincidente com a liberdade e a identidade da forma em relação a sua matéria, e somente em segundo lugar um fato da estrutura ou da organização física, como exemplificado na relação das partes orgânicas à sua totalidade e na capacidade funcional do organismo de maneira geral.” (JONAS, 2001, p. 86)

O autor vê a intencionalidade do organismo e sua “preocupação” em sobreviver como uma evidência do finalismo na natureza. Consequentemente, sendo a temporalidade uma dimensão intensa inerente aos seres vivos, para Jonas, há *telos* somente onde há interioridade.

Segundo Jonas, a dimensão intensa de tempo é experienciada por nós e não deve ser negada em prol de uma exclusividade da *causa efficiens* na

natureza, conforme o que prega a concepção moderna, que considera o mundo natural como exclusivamente um sistema de relações de causa e efeito.

Em outras palavras, de acordo com o autor, o finalismo orgânico não exclui a causalidade mecânica e vice versa. No entanto, não se pode admitir a exclusão da teleologia na natureza, assim como não se pode conceber a existência de finalidade sem admitir a dimensão interior intrínseca ao agente.

Em todos os eventos, a estrutura teleológica e comportamental do organismo não é apenas uma escolha alternativa de descrição: é, na evidência da própria consciência orgânica de cada um, a manifestação externa da interioridade da substância (JONAS, 2001, p. 91).

Jonas acredita que sua biologia filosófica é apenas o começo de uma tarefa maior, a qual envolve a revisão do sentido de vida proposto pela modernidade. O autor ressalta que, sem tal revisão, é muito difícil pensar em uma nova filosofia do homem e mesmo uma nova filosofia da natureza.

4

Aberturas ao mundo: da sensibilidade vegetativa ao fenômeno mental humano

O desenvolvimento do elemento de transcendência inerente aos seres vivos, que inicialmente se estende em dois horizontes, tempo e espaço, é apontado por Jonas como um dos fatores da diferenciação dos sentidos e das faculdades dos seres orgânicos. Se por transcendência entendemos “o desfrutar de horizontes” dos seres vivos “além de seu ponto de identidade”⁴³, podemos afirmar que o elemento de transcendência aparece como exercício da liberdade, a qual, conforme já ressaltado algumas vezes, os seres orgânicos são dotados mesmo em suas formas ínfimas.

Jonas nos conduz ao pensamento de que a progressiva individuação dos organismos se deu através de suas possibilidades de abertura ao mundo, na medida em que os seres vivos desfrutaram de um horizonte espacial, e também, não menos importante, pela subjetividade orgânica dotada de intencionalidade de permanecer na existência. Assim, a partir da sensibilidade dos seres unicelulares houve a expansão dos horizontes espacial e temporal, a qual culminou nos fenômenos próprios aos seres humanos.

Sob esta perspectiva, Jonas parte para uma análise fenomenológica sobre a manifestação das peculiaridades da vida vegetal e da vida animal. O ponto inicial de sua reflexão filosófica sobre os fenômenos próprios aos animais leva em consideração as observações aristotélicas sobre a diferença entre as almas vegetativa e sensitiva.

No entanto, por ter uma visão evolucionista da vida, Jonas introduz um elemento capaz de ter produzido a diferença evolutiva entre vegetais e animais, a necessidade de locomoção. O autor nota que Aristóteles já havia percebido a conexão necessária entre percepção e locomoção nos animais. Assim, coube a ele complementar as observações aristotélicas com o elemento da emoção, o qual é tratado de modo atento em sua constatação fenomenológica da vida

⁴³ *Idem* citação no capítulo II, subtítulo Transcendência e Teleologia.

animal. Temos então, de acordo com Jonas, três características principais que diferenciam a vida animal da vida vegetal: motilidade, percepção e emoção.

Assim sendo, o horizonte espacial “como *locus* do ‘outro’ copresente do qual ele (o organismo) depende para a sua própria continuação” (JONAS, 2001, p. 100) se torna, de acordo com o autor, a dimensão onde a liberdade animal se exerce pela evolução da capacidade de deslocamento e da percepção à distância. Já o surgimento da emoção caracteriza uma novidade no horizonte temporal, a qual, conforme demonstra Jonas, possui uma ligação especial com a locomoção.

4.1

Sobre a peculiaridade da existência vegetal

Hans Jonas argumenta que a condição original dos seres vivos era a de seres contíguos com o ambiente, ou seja, não havia distância entre a satisfação da necessidade orgânica e seu respectivo alimento. Pois, a “contiguidade material significa também continuidade no processo de troca e, assim, imediatismo de satisfação” (JONAS, 2001, p. 102).

O autor ressalta que os vegetais partilham desta condição primordial de contiguidade com o ambiente, sendo que as diferenças adaptivas dos vegetais em relação aos animais, no modo como sintetizam os nutrientes necessários à sua subsistência, não devem ser consideradas uma desvantagem evolutiva. Pelo contrário, “nestas contas a planta mostra uma superioridade em vez de uma deficiência na comparação com os animais” (JONAS, 2001, p. 103).

O filósofo considera que a adaptação das plantas, como seres fotosintetizantes que possuem raízes, liberou-as da necessidade do movimento⁴⁴, já que estas estão em contato direto com sua fonte de suprimento e, portanto, estão em uma relação de imediatividade de satisfação de suas necessidades nutritivas.

⁴⁴ Ressaltamos o caráter comparativo e fenomenológico da noção de movimento explorada por Jonas em relação aos vegetais e aos animais, pois, de um ponto de vista científico, estudos recentes mostram que as plantas se movimentam, assim como suas raízes “buscam” por nutrientes e água no solo. A esse movimento se dá o nome de tropismo.

Todavia, conforme salienta o autor, a não existência de uma lacuna entre necessidade e satisfação nas plantas fez com que se produzisse uma grande diferença evolutiva entre vegetais e animais, que resultou em uma maior individuação dos animais em relação ao ambiente.

A planta e o ambiente estão integrados de forma a constituírem um só contexto, já na existência animal o ambiente constitui diferentes proporções. “Ambiente, portanto, significa no caso das plantas algo fundamentalmente diferente do que isto significa no caso dos animais” (JONAS, 2001, p. 104). De maneira que o mundo se descortina propriamente pelo desenvolvimento dos sentidos, que se tornou possível pela separação entre organismo e ambiente.

Disto não resulta nenhum tipo de inferioridade ontológica das plantas em relação aos animais se levarmos em consideração a argumentação de Jonas, a qual nos diz que, “a forma inicial elementar (a célula mesma, a irritabilidade mesma) continua sendo o que ela é, mas age como um constituinte atômico na síntese de uma ordem superior” (JONAS, 2001, p. 99). Pois, no que se refere à complexidade dos corpos, as plantas são seres complexos, individualizados e, assim como os animais, possuem aglomerados celulares distintos.

O entendimento da diferença ontológica se dá na direção da diferença metabólica que ocorreu em um determinado momento da evolução, a qual propiciou aos animais condições de se desenvolverem de modo distintamente mais livre, tanto no horizonte espacial quanto temporal, do que as plantas.

Se a vida é uma aventura arriscada da liberdade orgânica, podemos dizer, junto com Jonas, que quanto mais individualizado o ser vivo se torna, como é o caso do animal, mais arriscada se torna a sua existência.

4.2

Mediaticidade da existência animal

O autor faz uma relação entre a mediaticidade⁴⁵ da existência animal e o desenvolvimento e aprimoramento de indivíduos isolados, a partir da

⁴⁵ Ser mediado por algo.

constatação de que, para os indivíduos perseverarem na existência, eles necessitam preencher a lacuna da distância entre si e seus nutrientes. Disto resulta que a ação primordial da nutrição é mediada por um movimento externo que objetiva possuir os elementos necessários à concretização desta. “Esta mediaticidade da ação vital pelo movimento externo é uma marca distinta da animalidade” (JONAS, 2001, p.104).

De acordo com Jonas, estando o animal na condição de ser mediado espacialmente, o que, por necessidade, acarretou um aumento no alcance de suas ações em relação ao ser vegetal, significa que esta mesma condição se reflete no horizonte temporal (trataremos deste assunto no próximo tópico).

Assim, “existe, em consequências das lacunas no espaço e no tempo, a separação da ação de seu propósito, ou o fenômeno de atividade intermediada nos animais” (JONAS, 2001, p.104). Isto justificaria a premissa do autor em relação à profunda ligação entre a motilidade, a percepção e a emoção.

A distância, conforme o autor, implica uma cisão entre sujeito e objeto. O que não deve ser tomado por um viés dualista destes dois polos. Conforme vimos no capítulo anterior, Jonas afirma que toda a manifestação da vida possui subjetividade, e, de alguma forma, é “informada”, nem que esta “informação” seja uma mera irritabilidade em relação a algo que é fora de si.

Portanto, a relação interior - exterior já se encontra nas manifestações primárias da vida. A cisão entre sujeito e objeto deve ser considerada sob o aspecto de um “aumento da individuação da subjetividade” (JONAS, 2001, p. 99), à qual os seres vivos que estão em uma relação mediada com o mundo, que não são contíguos ao meio, são expostos.

Jonas considera que o surgimento da diferença da relação dos seres vivos com o meio aconteceu por uma própria tendência da vida.

A vida mesma produziu esta separação: uma ramificação particular dela desenvolveu a capacidade e a necessidade de se relacionar a um ambiente não mais contíguo consigo e imediatamente disponível a suas necessidades metabólicas (JONAS, 2001, p. 103).

No entanto, temos que considerar a afirmação do autor, a qual nos diz o seguinte:

Nós notamos aqui que independência, como tal, não pode ser o bem final da vida, desde que a vida é justamente o modo

de existência material no qual o ser tem exposto si mesmo à dependência (da qual o metabolismo é a forma primária) em troca de uma liberdade impenetrável para a independência da matéria estável. (JONAS, 2001, p. 103).

4.3

Percepção, locomoção e emoção

De acordo com Jonas, há uma ligação profunda entre locomoção, percepção e emoção, pois o mesmo processo pelo qual os animais se tornaram possuidores de um grau maior de individualização e complexidade em relação às plantas, dado a necessidade de deslocamento para sua satisfação nutritiva, assim como, a necessidade de fuga diante do perigo, resultou na elaboração da sensibilidade em direção ao surgimento da percepção animal. E, a lacuna entre o ser vivo e o seu alimento, entre o ser vivo e a ameaça, a mesma que foi preenchida pela locomoção no horizonte espacial, evidencia, no campo do horizonte temporal, o surgimento da emoção pela experiência da falta nutritiva.

Jonas pontua que o advento da percepção e da locomoção nos animais inaugurou “um importante capítulo na história da liberdade, a qual começou com o ser orgânico como tal e foi esboçada na inquietação primordial da substância metabolizante” (JONAS, 2001, p. 99). Para o autor, a elaboração desses dois poderes ao longo da evolução das espécies acarretou o paulatino descortinamento do mundo ao ser vivo, assim como o “aumento da individuação da subjetividade” (JONAS, 2001, p.99) do ser orgânico perante à necessidade da locomoção.

A locomoção nos animais é considerada por Jonas um referencial para a análise fenomenológica, tanto do ponto de vista da percepção animal quanto da perspectiva do desenvolvimento emocional, na medida em que sugere o direcionamento para um objeto ou o afastamento dele. Pois, de acordo com o autor, pela observação do fenômeno da locomoção podemos constatar o aparecimento das emoções primárias de desejo e medo nos animais vertebrados.

É seguro assumir que o número de etapas intermediárias ao longo das quais um objetivo pode se estender é medido pelo estágio de desenvolvimento emocional. O próprio período entre o início e a realização que tal série representa deve ser preenchido por uma contínua intenção emocional. (JONAS, 2001, p. 101).

O desenvolvimento emocional dos animais é tratado por Jonas como distinto do apetite⁴⁶ inerente às formas de vida “pré animal”⁴⁷ por envolver a interposição da distância entre o impulso inicial do apetite e a obtenção de sua satisfação, ou nas palavras do autor, “pela possibilidade de um objetivo distante” (JONAS, 2001, p. 101).

Para o autor, é necessário ao animal algo que o mantenha em direção ao objetivo distante, algo que preencha a lacuna da dimensão temporal entre si e o objeto almejado. Jonas considera que esse preenchimento é efetuado pelo desejo na medida em que “satisfação ainda não ao alcance⁴⁸ é a condição essencial do desejo, e satisfação adiada é o que o desejo, por sua vez, torna possível” (JONAS, 2001, p. 101).

Jonas ressalta que é da condição animal viver com lacunas que devem ser preenchidas para a manutenção de sua existência, tanto em sua dimensão espacial quanto temporal. Segundo sua teoria, a dimensão espacial do animal é preenchida pela percepção enquanto a temporal é suprida pela emoção de desejo ou de medo. Assim,

a distância em ambos aspectos expôs e fez a ponte: a percepção apresenta o objeto ‘não aqui mas lá’; desejo apresenta o objetivo como ‘não ainda mas porvir’: motilidade guiada pela percepção e dirigida pelo desejo torna lá em aqui e não ainda em agora. (JONAS, 2001, p. 101).

Desta maneira, o meio no qual o animal vive é a dimensão de dependência que, paulatinamente, pela evolução do movimento e da percepção à distância, se transformou também em uma dimensão de liberdade. No campo da dimensão temporal, o aparecimento do elemento da emoção nos animais

⁴⁶ Para Jonas, o apetite se manifesta em todos os níveis de vida. Neste sentido há uma diferença teórica entre o autor e Aristóteles, para o qual o apetite começa a se manifestar na vida animal.

⁴⁷ Expressão usada por Hans Jonas no ensaio intitulado *To move and to feel: On the animal soul*, em *The Phenomenon of Life*.

⁴⁸ Tradução não literal, expressão original: Fulfillment not yet at hand.

evidencia a expansão deste horizonte em direção a uma abertura maior em relação à percepção do mundo.

4.4

Visão e movimento

Hans Jonas sustenta que embora a visão seja o sentido passivo por excelência, conforme iremos abordar mais adiante em nossa investigação, foi a capacidade dinâmica de se movimentar que preconizou as condições necessárias para o surgimento da visão. Pois, de acordo com o autor, não seria possível ter noção de profundidade espacial na visão caso não tivéssemos nos locomovido antes de ver. “Podemos dizer que a posse de um corpo no espaço, ele sendo parte do espaço a ser apreendido, capaz de movimento em contrapartida com outros corpos, é a precondição para uma visão do mundo” (JONAS, 2001, p 156).

Da mesma maneira, as condições necessárias ao surgimento da locomoção possibilitaram o exercício da liberdade em direção a graus cada vez mais complexos de ação e percepção.

4.4.1

Fenomenologia da visão humana

No ensaio sobre fenomenologia do sentido *The Nobility of Sight: A study in the Phenomenology of the sense*, de 1954, o autor se propõe a analisar o fenômeno da visão, a fim de explicitar as propriedades que a tornaram tão celebrada entre os filósofos da tradição. Segundo Jonas, desde Platão, importantes pensadores consideram a visão o sentido supremo, “os olhos da alma”.

Jonas observa que inclusive na primeira linha da *Metafísica* de Aristóteles, o Estagirita relaciona o desejo de conhecimento inerente à natureza do homem ao deleite comum da percepção, sobretudo a percepção visual das coisas. Ainda relembra a passagem em que Aristóteles declara que a visão é o sentido que mais produz conhecimento e, também, é o sentido da diferenciação por excelência. Porém ressalta que a visão, embora tenha a tendência de servir geralmente como modelo de percepção, é um sentido incompleto por si só e necessita a complementação dos demais sentidos.

Em sua análise, Jonas constata que o motivo da visão ser tão distinta e celebrada em relação aos demais sentidos é o desempenho da imagem, que implica em três características fundamentais: simultaneidade na apresentação do múltiplo, neutralização dinâmica e distância espacial.

Simultaneidade da imagem em comparação com os demais sentidos

Este aspecto está relacionado à capacidade da visão em comparar e relacionar o múltiplo em um mesmo espaço de tempo que, por consequência, resulta na emergência de uma maior objetividade.

A visão é por excelência o sentido do simultâneo ou o coordenado, assim sendo, o da extensão. A vista compreende muitas coisas justapostas, como partes coexistentes de um campo de visão. Isto se faz em um instante: como em um *flash* de um olhar, de uma abertura dos olhos, revela um mundo de copresentes qualidades espalhadas no espaço, variando em profundidade, continuando em distância indefinida, sugerindo, sempre que alguma direção na ordem estática, então, por meio da perspectiva delas uma direção para fora do objeto em vez de para ele. (JONAS, 2001, p. 136).

Jonas afirma que os outros sentidos constroem suas unidades perceptuais em um esquema de séries temporais onde os dados não se encontram simultaneamente no espaço e, por conseguinte, a percepção através destes estaria limitada temporalmente. Os demais sentidos estariam, em suas sínteses, ligados aos processos atuais deles mesmos, os quais preenchem o agora de significação a cada momento com suas próprias qualidades efêmeras. De modo que “estes sentidos não são do ser e sim do devir” (JONAS, 2001, p. 144).

Desta forma, com exceção da visão, o conteúdo dos sentidos, por nunca estarem simultaneamente presentes e se apresentarem sempre de forma parcial, não permitem uma síntese mais abrangente do acontecimento.

O autor nos diz que em relação ao aspecto temporal, a audição pode nos dar uma noção sempre dinâmica da realidade, nunca estática. Apreendemos primeiramente o som que indica algo que presumivelmente está ou irá estar presente.

Posso dizer que ouço um pássaro, mas o que escuto é o canto que reconheço ser de um pássaro e quando o pássaro canta, o percebo de alguma maneira.

O objeto imediato da audição são os sons, e então isto indica alguma coisa, a ação produzindo estes sons; e apenas em terceiro lugar a experiência da audição revela o agente como uma entidade cuja existência é independente do som que faz (JONAS, 2001, p.137).

Na percepção do som, de acordo com o autor, somos passivos. O som provém de algo que acontece geralmente fora do nosso controle. Não podemos optar por não ouvir da mesma maneira que temos a opção de fechar os olhos para não enxergar. Na audição, o que nos resta é estar atento, entrar em estado de alerta, aguardar a mensagem sonora.

Ao comparar o tato com a audição, Hans Jonas ressalta que esses dois sentidos compartilham a característica de necessitar da sucessividade para apreensão da síntese do evento. No entanto, o tato também compartilha com a visão a possibilidade de síntese de dados na presença estática do objeto, embora seu processo seja bem mais dinâmico que a visão. O autor admite que uma análise mais aprofundada do sentido do tato é algo bastante complexo dentro da fenomenologia dos sentidos. “O tato serve como rótulo para um complexo grupo de funções” (JONAS, 2001, p.140).

Jonas ressalta, por exemplo, que o formato das coisas não é um dado primordialmente tátil, e sim um tipo de construção a partir de uma série de combinações de sensações advindas do tato combinadas com a capacidade de reconhecer a localização espacial do corpo sem utilizar a visão, sendo esta capacidade chamada de propriocepção. Um simples toque em alguma coisa

necessita de uma correlação entre as sensações suscitadas, muitas vezes a correlação extrapola o campo de um único sentido.

Na perspectiva jonasiana, um homem cego “pode ver” pelas suas mãos porque é capaz de construir uma imagem mental através do tato. O homem cego, então, estaria desprovido somente do órgão primário da visão, no entanto, ele é dotado da faculdade geral da visão.

Podemos compreender a importância do aspecto da simultaneidade da visão na apreensão de mundo sob o ponto de vista evolutivo da ação. A capacidade de visão simultânea da multiplicidade nos possibilita a percepção dos outros seres como parte da composição deste mundo.

De certa maneira, nossa liberdade de ação é relacionada com nossa capacidade de percepção de determinada realidade. E isso nos possibilita a nos aproximarmos do fenômeno da vida na medida em que percebemos que existem seres que ‘vivem’ simultaneamente conosco. Temos através da visão uma possibilidade de seleção para a possível ação, mesmo não estando ativamente em comunicação quando somente ‘vemos’ o outro.

Neutralização dinâmica da visão

Segundo Jonas, na perspectiva da simultaneidade na apreensão pela visão, quando estamos em presença de algum ser ou objeto, temos a liberdade de escolher nos relacionarmos com isso ou não. Podemos, desta forma, escolher se queremos interagir com os seres e com as coisas. Assim, “ao ver algo, nenhuma emissão sobre minhas possíveis relações pode ser condicionada. Nem eu nem o objeto temos feito algo para determinar a situação mútua” (JONAS, 2001, p.145).

No caso da audição, somos passivos diante do som. O tato, por exemplo, pressupõe um nível de relação de proximidade atual com o objeto, onde qualquer mudança que ocorra no momento do contato irá afetar a mim e ao que percebo. Já no caso da visão, há certa neutralização quanto a possível relação que estabeleço com os objetos.

Nós, portanto, não temos no tato a separação clara entre a função teórica da informação e a conduta prática, baseada

livremente nisto, que temos na visão. Aqui, novamente, temos na própria constituição de um sentido e de suas condições físicas a raiz orgânica de uma distinção altamente espiritual no nível humano: a de que entre a teoria e a prática. (JONAS, 2001, p. 145-146).

Jonas reforça a ideia de que através da visão temos noção da multiplicidade sem que os seres necessariamente atuem e sem a necessidade de ação do vidente, que permanece livre para atuar, caso queira. Já na audição, são os outros que atuam enquanto o que ouve é passivo momentaneamente. Muitas vezes escutamos sem que desejássemos ouvir. E muitas vezes a mensagem acústica condiciona a ação.

O autor nos leva a concluir que somente na visão não há determinação causal, pois basta que haja luz para que eu possa ver. Conforme Jonas, a luz não forma parte do resultado fenomenológico. “Essa neutralização completa do conteúdo dinâmico no objeto visual, (...) é uma das principais realizações do que chamamos a função de imagem de visão, e isso resulta em um equilíbrio sutil de ganho e perda na economia cognitiva do homem” (JONAS, 2001, p. 146-147).

Para o autor, o fato de a visão gozar de certa neutralidade quanto ao dinamismo dos conteúdos apreendidos traz mais objetividade sobre como a coisa é em si e como ela me afeta, por conseguinte, desta distinção emerge a ideia de *theoria* e verdade teórica. Por outro lado, a característica da neutralização dinâmica da apreensão de dados visuais leva à quase eliminação da conexão causal no campo da visão, já que a natureza da imagem, segundo o autor, permite que percebamos a realidade sem experienciar a força, sendo este aspecto próprio do tato.

Jonas ainda ressalta a necessidade de integrar a evidência da visão com alguma evidência de outro tipo. “A evidência da visão não falsifica a realidade quando completada pelo de estratos subjacentes de experiência, nomeadamente de mobilidade e toque: quando arrogantemente isto é rejeitado, a visão torna-se estéril de verdade” (JONAS, 2001, p.149).

Distância espacial

Esta característica da imagem é descrita como de suma importância para Jonas. Segundo o autor, nem a simultaneidade nem a neutralidade dinâmica seriam possíveis sem distância espacial. Isto é tranquilamente compreensível quando visualizamos as multiplicidades, caso não houvesse distância entre elas seria impossível fazer uma distinção entre os seres. E até mesmo a neutralidade dinâmica estaria comprometida caso não existisse a distância entre os corpos.

Quando comparada com os demais sentidos, a visão é o único que não perde a capacidade sintética com a distância, ao contrário, para vislumbrar o conjunto das coisas é necessário tomarmos determinada distância para vermos com maior clareza o contexto no qual elas estão inseridas.

Distância no campo visual nos permite ver além do primeiro plano e, conforme o autor, esta característica é uma vantagem biológica, pois nos possibilita ver largamente o horizonte das informações. “No campo visual é esta mistura contínua da área focada com mais e mais distantes panos de fundo, e sua sombra em direção à margem, que fazem o ‘e assim por diante’ mais do que uma potencialidade vazia” (JONAS, 2001, p. 151).

Jonas ressalta que o elemento da distância na maneira como experienciamos a visão nos permite visualizar um objeto ou uma paisagem e estabelecer um objetivo a ser percorrido. Quando vejo uma montanha à distância eu posso planejar os passos que devem ser executados para que eu chegue ao seu topo ou a um determinado ponto escolhido. “O enfrentamento da distância, assim, revela a distância mesma como algo que eu sou livre para cruzar; isto é um convite ao movimento, colocando o espaço intermediário à minha disposição” (JONAS, 2001, p.150).

Essa distância se transforma em um elemento dinâmico que deve ser preenchido pelas minhas motivações para que haja conexão entre mim e o meu objetivo projetado. Ao mesmo tempo, as grandes distâncias espaciais possibilitam a ideia de infinito.

O fim mesmo é arbitrário em cada caso dado, e minha olhada mesmo se focada nele, inclui como um segundo plano o campo aberto de outras presenças por trás dele, justamente como isso inclui, como um halo desvanecendo em direção à borda, a multiplicidade copresente no plano. Este indeterminado ‘e assim por diante’ com o qual a percepção visual é imbuída, um potencial sempre pronto para a realização, e especialmente o ‘e assim por diante’ na profundidade, é o lugar do nascimento da ideia de infinito, a

qual nenhum outro sentido poderia suprir a base experiencial. (JONAS, 2001, p. 150)

Assim, Jonas nos diz que a capacidade de apreensão à distância contribuiu para a formação da nossa noção de infinito na medida em que “a abertura do espaço diante de nossos olhos, sob a mágica da luz, carrega em si o germe do infinito como um aspecto perceptual” (JONAS, 2001, p. 151).

E, ainda, ressalta a influência que a possibilidade de conceber o infinito pode ter na formação de nosso pensamento. “O fato que nós podemos olhar na profundidade imensa do universo certamente tem sido de imensa importância na formação de nossas ideias” (JONAS, 2001, p. 151).

4.5

A diferença específica do homem no reino animal

Distintamente da tradição, que caracterizou o homem como animal falante, Hans Jonas buscou na capacidade de formar imagens a diferença específica do homem no reino animal. Jonas admite que sua escolha por esta característica se deu devido à “relativa simplicidade do fenômeno, comparado, por exemplo, com a linguagem” (JONAS, 2001, p. 158). O filósofo também ressalta que conceitos como razão e pensamento se tornaram muito controversos e incertos para servir como ponto de partida para a sua reflexão sobre uma antropologia filosófica.

Para a sua empresa de pensar a diferença específica do homem, o autor assume, como uma espécie de exercício hermenêutico, o papel de um explorador de outro planeta chegando à Terra. Esse explorador, ao entrar em uma caverna com pinturas rupestres, encontraria a evidência de seres que possuem uma natureza que vai além da sua animalidade, encontrariam a evidência de seres simbólicos.

Conforme assinala Theresa Morris⁴⁹, no livro *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*⁵⁰, a capacidade de fazer uma

⁴⁹ Doutora em Filosofia pela New School, New York. Professora associada da Pace University, New York.

⁵⁰ State of New York University Press. Albany: 2013. pg. 80.

imagem pressupõe o componente cognitivo para tal, já que é necessário possuir a habilidade de abstrair a imagem de alguma coisa e fazê-la objeto. Isto, por sua vez, só é possível porque o homem tem a capacidade de reconhecer a forma das coisas, assim como de diferenciar a imagem da coisa mesma.

De certa maneira, o tema da relação do homem com a imagem já se encontra em Aristóteles, no *De Anima*. Aristóteles considera a capacidade imaginativa uma prerrogativa humana, que se torna evidente na diferença entre imaginação e percepção sensorial, embora a imaginação seja dependente da percepção, já que não é possível formar uma imagem sem, antes, tê-la percebido de alguma forma pelos sentidos.

Do ponto de vista da teoria aristotélica, os animais são dotados de percepção e formam imagens, assim como o homem. No entanto, nos animais a imagem está em concordância com as sensações, pois eles são aptos a perceberem os sensíveis próprios⁵¹ aos seus sentidos e quanto a isso não há engano.

Já o ser humano pode ser induzido ao erro pela persistência da imagem formada em relação aos sensíveis comuns⁵². Assim, não há a possibilidade dos animais perceberem a imagem como uma imagem, sendo esta uma atribuição exclusivamente humana dada a possibilidade de julgar entre o verdadeiro e o falso em relação a uma imagem.

No homem, a capacidade de formar uma imagem é, em certo sentido, para Aristóteles, fruto de uma insuficiência da sensação, um tipo de sentido da distância⁵³, o qual pode ser enganoso na medida em que é uma espécie de *pathos*⁵⁴ dependente, também, da nossa vontade.

Aristóteles nos diz que a imaginação é suscitada quando não percebemos claramente alguma coisa pela sensação, “a imaginação será um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade” (ARISTÓTELES, 2010. III, 3, 429a,1).

Para Hans Jonas, a capacidade de produzir imagens é uma diferença específica do homem em relação aos demais animais na medida em que isto

⁵¹ Para Aristóteles a sensação, embora seja limitada, é sempre verdadeira em relação ao objeto.

⁵² Grandezas físicas, movimento.

⁵³ Francisco Moraes. Teoria e estética em Aristóteles. Viso, Cadernos de estética aplicada, n°2, mai/ago 2007. Disponível em:

http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_2_FranciscoMoraes.pdf

⁵⁴ *De Anima*, III, 3, 427b, 18.

inaugura um tipo de relação com os objetos que nenhum animal possui: a de representar por meio deles.

O autor considera esta prática distintamente humana pelo fato de não ser guiada pela manutenção das necessidades biológicas básicas, por ser, de certa maneira, sem utilidade e por pressupor fins além da finalidade própria à manifestação da vida de um modo geral. “Seja qual for, na representação pictórica o objeto é apropriado em uma nova, não prática maneira, e o próprio fato de que o interesse no objeto possa ser mudado para seu *eidos*⁵⁵ significa uma nova relação com o objeto” (JONAS, 2001, p. 158-159).

4.5.1

Propriedades da imagem

Jonas determina o que é uma imagem a partir de oito propriedades que a caracterizariam. Sendo, por conseguinte:

A semelhança como o objeto representado. Esta propriedade é a mais óbvia, já que pressupõe o reconhecimento de uma imagem como sendo a representação de outro objeto;

A produção da semelhança por intenção. A similaridade natural entre dois objetos, por exemplo, o reflexo de um galho n’ água, não constituiria uma imagem. A imagem, na medida em que é uma representação, necessariamente é produzida com intenção;

A semelhança não aparece de forma completa. Se todas as propriedades do objeto forem reproduzidas teremos uma cópia, outro objeto e não sua imagem. A imagem não é a duplicação do objeto, a incompletude da semelhança deve ser perceptível para que o objeto apareça como imagem e não como uma imitação;

⁵⁵ Palavra grega que possui múltiplos significados, entre eles: imagem, Ideia e forma. O termo foi usado por Platão, Aristóteles e Husserl como um conceito muito relevante dentro de suas filosofias. Naturalmente, cada autor criou um significado para o termo, adequando-o ao corpo teórico de seus pensamentos. Jonas parece utilizar o termo em um sentido cognitivo de apreensão essencial do real, em um sentido parecido com o aristotélico.

A incompletude assume um grau de liberdade na composição da imagem. Por não ser uma cópia, há, na imagem, liberdade para selecionar os detalhes com os quais se quer compor a representação;

Diferença positiva do objeto e de sua representação a partir da dissimilaridade resultante da seleção das características presentes na imagem. Esta diferença pode ser produzida, de acordo com Jonas, como meio de aumentar a similaridade simbólica do objeto ou para satisfazer interesses visuais além da representação, assim como, pela inabilidade de quem produz a imagem. “Escolha ou compulsão, maestria ou falta dela, cada um e todos podem ter uma folga no âmbito desta tolerância” (JONAS, 2001, p. 161).

Para o autor, esta característica da imagem demonstra um aumento progressivo da compreensão simbólica do homem, pois “a função representacional pode repousar, progressivamente, menos na similitude real que no mero reconhecimento da intenção” (JONAS, 2001, p. 162), tendo por consequência a emancipação do significado literal da imagem e, através de um exercício de liberdade, criar novas formas. Assim, “a faculdade pictórica abre o caminho para a invenção” (JONAS, 2001, p. 162);

O objeto da representação é a forma visual. Este aspecto da imagem é caracterizado pela possibilidade de identificar a forma de um objeto pela visão, independentemente da riqueza dos dados adquiridos de acordo com a variação da luz e da distância entre os objetos. Segundo o autor, a visão é o principal meio perceptual da representação devido ao seu papel de habitat da abstração;

A imagem é inativa, embora possa parecer se movimentar. O que está sendo representado pela imagem foi removido da conexão causal das coisas e está em uma condição não dinâmica, que é característica da imagem. “Na imagem o nexa causal é cortado. Livre para retratar qualquer situação causal, incluindo a pintura de um retrato, a imagem não representa a causalidade de o seu próprio tornar-se” (JONAS, 2001, p. 164). Isto se dá na medida em que a imagem não captura o movimento de quem a fez, somente captura o objeto o qual se retrata;

Uma imagem pode representar um número indefinido de objetos. Jonas explica esta propriedade com o exemplo de uma imagem de um Pinus, que pode representar não só um indivíduo, mas toda e qualquer árvore daquela espécie. “A representação, desde que seja pela forma, é essencialmente geral.

A imagem sensatamente simboliza a generalidade dividida entre a individualidade da coisa que representa e o objeto representado” (JONAS, 2001, p. 165).

4.5.2

Considerações sobre a faculdade que apreende a semelhança

Jonas sinaliza que ser capaz de produzir imagens não pode ser dissociado da capacidade da apreensão de uma imagem como imagem porque ambas as potencialidades não diferem sobre a condição básica de suas possibilidades. “Fazer uma imagem implica a habilidade de ver alguma coisa como uma imagem” (JONAS, 2001, p. 165) e também o contrário, identificar algo como sendo uma imagem de outra coisa pressupõe a capacidade para reproduzi-lá. Obviamente, o autor não está dizendo que, ao ver uma imagem, o percipiente será capaz de representar o percebido em toda a sua plenitude, e sim que ele é capaz de produzir algum tipo de representação da imagem apreendida.

Esta seria, de acordo com o autor, uma diferença específica dos seres que possuem a faculdade representacional, ou seja, dos seres humanos. Assim como Aristóteles, Jonas considera que os animais não humanos percebem os objetos de maneira unívoca, no sentido de que neles não há a coexistência entre duas interpretações. Como exemplo, o autor utiliza a interpretação de um homem e um pássaro sobre um espantalho. Tanto o pássaro quanto o homem percebem na figura do espantalho a forma humana, contudo, o pássaro pode tomá-lo como sendo um homem ou não, o que caracterizaria uma distinção sensorial. Já o homem, interpretaria o espantalho como sendo a representação de outro homem, a qual pode ser mais ou menos refinada.

Isto acontece porque o homem é capaz de perceber a semelhança entre as coisas. “Para o animal a mera similitude não existe. Onde percebemos isto, o animal percebe ou igualdade ou diferença, mas não os dois, como nós fazemos na apreensão da similitude” (JONAS, 2001, p. 166).

A partir deste traço fundamental humano, o da capacidade representacional, Jonas retoma, mais uma vez, o pensamento aristotélico

através dos princípios de matéria e forma. O autor ressalta que a faculdade de perceber a semelhança é a condição básica de um ser produtor de imagens. E o exercício dessa faculdade é possível pela capacidade de abstrair a forma da matéria.

Podemos dizer que, para Jonas, mais do que uma função perceptual de identificação de diferentes graus de semelhança na realidade, a relação do ser humano com a imagem está ligada à manifestação da dimensão conceitual do que se apresenta.

O autor propõe que, para entendermos melhor o significado da faculdade humana da representação, nos atenhamos um pouco sobre a questão da percepção da realidade dada.

Na percepção, os objetos externos são apreendidos não meramente como ‘tal’, mas também como ‘aí’. Os dados qualitativos que o representam (‘forma’ para Aristóteles) são sentidos para serem impulsionados sobre o percipiente, e nesta impulsão eles transmitem a presença afetiva dos objetos mesmos. Percepção é intrinsecamente consciência de tal presença auto dada⁵⁶ - a experiência da realidade do objeto como coexistindo comigo aqui e agora e em si mesmo determinando minha condição sensorial. (JONAS, 2001, p. 168).

Hans Jonas considera que a experiência perceptiva do real começa com o encontro, o qual se caracteriza por uma espécie de “auto comunicação” do objeto com quem o percebe. Esse encontro, que é o sentir-se afetado, “é balanceado por um elemento de abstração, sem o qual cada sensação não se elevaria à percepção” (JONAS, 2001, p. 168).

Jonas quer dizer que para apreendermos uma presença se faz necessário o momento no qual abstraímos da nossa própria afetação orgânica, do estímulo sensorial, para, assim, percebermos a objetividade do que se apresenta. “Algum tipo de desengajamento da causalidade do encontro provem a liberdade neutra para deixar o ‘outro’ aparecer por ele mesmo” (JONAS, 2001, p. 168).

Na visão do autor, a percepção está continuamente fazendo abstrações do conteúdo sensorial para poder atribuir identidade às coisas que se apresentam. Quando eu percebo, por exemplo, uma maçã no cesto de frutas em casa e uma maçã na árvore do quintal, estou percebendo a existência da maçã através dos

⁵⁶ Original: *self-giving presence*.

dois contextos em que ela está. Isto consiste em um tipo de reconhecimento do objeto, a qual o sentido da visão realiza mais facilmente por ser um sentido estático e que, pela sua própria natureza, abstrai os particulares em meio à multiplicidade.

Para que um objeto seja reconhecido, de acordo com Jonas, não é necessário a reprodução ou duplicação da mesma sensação causada por um objeto semelhante no passado, ou seja, os mesmo dados dos sentidos, mas sim o reconhecimento da identidade do objeto dentro de uma escala de possibilidades de transformações. “O que é equiparado em tais atos de reconhecimento não é a similaridade do conglomerado dos dados do sentido, mas as fases variantes nas séries de transformação contínua do padrão ou configuração” (JONAS, 2001, p. 169).

O padrão, por sua vez, é constituído por um conjunto de outros padrões menores em transformação. Segundo o autor, mesmo com a diversidade da variabilidade serial que constitui o padrão, reconhecemos cada trecho dele e somos familiares com as suas leis. Jonas ressalta, também, que as fases singulares do padrão “agem como um tipo de ‘imagem’” (JONAS, 2001, p. 169), que está entre as possíveis representações do objeto, admitindo, assim, a reconhecimento da identidade dele.

O processo de apreensão cognitiva consiste, portanto, no reconhecimento da semelhança no diferente, já que as séries dos dados dos sentidos dificilmente irão se repetir da maneira exata como a experienciada no passado. A semelhança reconhecida exerce, desta forma, de acordo com o autor, a representação simbólica do objeto.

4.5.3

A memória

Conforme o mencionado anteriormente, Jonas distingue a memória humana, da assim chamada por ele, recordação própria aos animais, pelo mesmo motivo apontado por Aristóteles, ou seja, nos animais não humanos há a coincidência entre a recordação e a sensação atual ao passo que os seres

humanos são aptos a abstrair a imagem para além das suas relações atuais de espaço e tempo. Assim, a recordação no animal não humano pode funcionar como um tipo de reconhecimento de uma qualidade na experiência atual, com a qual ele já foi familiarizado. E, também, como um tipo de guia, suscitado pelo apetite, para a realização de uma ação, na medida em que há uma repetição do desejo. Portanto, a “necessidade apetitiva ou percepção atual governa a reativação da experiência passada” (JONAS, 2001 p. 170) nos animais não humanos.

Possivelmente, há grandes diferenças sobre como este processo se efetua entre os animais não humanos dado suas adaptações evolutivas. Contudo, Jonas reforça que a recordação animal é guiada pelas circunstâncias e não pelos objetos.

Já a memória humana, além de ser ativada pelas circunstâncias, excede a recordação própria aos outros animais porque expressa uma dimensão de liberdade através da faculdade da imaginação. Por se caracterizar pela separação da imagem de seu contexto, a imaginação pode alterar os dados do sentidos e, como já indicou Aristóteles, levar ao equívoco.

No entanto, diferentemente de Aristóteles, Jonas ressalta o aspecto positivo da capacidade imaginativa como um instrumento de ponderação. “A liberdade assim obtida- para ponderar sobre as coisas na imaginação- é, de uma só vez, a da distância e do controle” (JONAS, 2001, p. 171).

Jonas parece apontar, com esta colocação sobre a faculdade imaginativa, o potencial heurístico da imaginação para o controle e previsão de perigos virtuais, aos quais a humanidade estaria exposta.

Esta potencialidade da imaginação foi retomada como um método chamado de futurologia comparativa em *O Princípio Responsabilidade*, que consiste em mobilizar saberes científicos que possibilitem a previsão de situações futuras, ou seja, situações imagináveis e possíveis dentro do paradigma das relações dos homens entre si e com a natureza, para então avaliar a possível ligação de nossas ações no presente com determinada situação coletiva no futuro.

Outro aspecto da memória considerado por Jonas se refere à possibilidade de sua exteriorização. Ao produzir uma imagem, o homem está exteriorizando a sua memória e a tornando um objeto que a representa. “Isto é

a memória externalizada e não a repetição da experiência mesma” (JONAS, 2001, p. 171).

Jonas vê na memória externalizada pela imagem uma forma de o ser humano desafiar a “precária conservação interna” (JONAS, 2001, p. 171) da memória guardada para si e, também, a possibilidade de transmissão dela através do tempo.

Se na memória interna, “o que tinha sido preservado do fluxo das coisas foi confiado ao fluxo do eu” (JONAS, 2001, p. 171), na sua externalização, a memória representada pela imagem ganha independência do eu ao ser apreendida por outros além de mim. Assim, de acordo com o autor, o caráter compartilhável da imagem torna sua objetificação muito parecida com a da linguagem, na medida em que ela comunica e transmite conhecimento.

Jonas considera que a intenção primordial do homem pictórico é representar, da sua maneira, algum tipo de veracidade da imagem com o objeto retratado. Esta tentativa intencional de adequação da imagem a um objeto aparece, *latu sensu*, como “a primeira forma de verdade teórica – a precursora da verdade verbalmente descritiva, a qual é a precursora da verdade científica” (JONAS, 2001, p. 172). Embora Jonas admita que a representação pictórica não é o *locus*⁵⁷ da experiência da verdade, e sim um esforço primitivo nesta direção.

4.5.4

Da ligação entre a faculdade pictórica e a capacidade de fabricar objetos

Partindo da perspectiva da exteriorização de algo concebido mentalmente, Jonas propõe que a potência exercida pelo homem na faculdade pictórica é a mesma que lhe possibilita construir objetos. Ou seja, o autor defende que, do ponto de vista do exercício da potencialidade imagética, não há diferença entre o *homo pictor* e o *homo faber*. “Pois, o ser que refaz⁵⁸ as coisas é, também, potencialmente o fabricante de novas coisas, e o poder de um

⁵⁷ Palavra latina para lugar.

⁵⁸ Palavra original: *remaker*.

não é diferente do poder do outro” (JONAS, 2001, p. 172). Para o autor, a liberdade que possibilitou a apreensão e reprodução da imagem também tornou possível ir além e criar a novidade entre os objetos.

O autor nos convida a considerarmos esta afirmação em dois sentidos: o do elemento corporal da faculdade da imagem e da intencionalidade na sua produção.

O exercício da liberdade pictórica e criativa envolve, conforme Jonas, o poder corporal para tal, ou seja, um tipo de poder que o homem possui em controlar seu corpo com um fim específico guiado pela imagem. Com isso, o autor admite um “lado corporal próprio da faculdade da imagem” (JONAS, 2001, p. 172).

É muito importante levarmos em consideração a dimensão corpórea da faculdade da imagem, pois, ela é uma das pontes que nos possibilita pensar o ser que produz imagem como o ser que possui, também, a capacidade motora de produzir artefatos. Conforme Jonas, a capacidade do homem conceber uma imagem, de elaborá-la mentalmente, não seria efetiva se ele não dispusesse da habilidade corporal para concretizá-la.

Desta maneira, o poder de externalizar a imaginação funciona como a tradução de um padrão eidético⁵⁹ no movimento dos membros, escrever é o exemplo mais familiar; dança é outro; e o uso da nossa mão em toda parte exhibe esta tradução motora da forma em seu mais amplo alcance como condição de toda tecnologia. (Jonas, 2001, pg. 172).

Assim, Jonas vê neste poder algo unicamente humano: o controle motor baseado em imagens mentais, ou “controle eidético da motilidade” (JONAS, 2001, p. 172) como um aspecto transanimal do homem.

Em relação à intencionalidade, Jonas considera que a intenção a qual levou o homem a reproduzir pela primeira vez uma imagem é a chave que abre essa nova dimensão de liberdade.

A primeira linha traçada intencionalmente abre a dimensão da liberdade na qual a fidelidade ao original, ou a qualquer modelo, é unicamente uma decisão: transcendendo a realidade atual como um todo, isto oferece a sua gama nas variações infinitas como um domínio do possível, para ser

⁵⁹ Que é relativo às imagens mentais ou as denota.

feito verdadeiro pelo homem em sua escolha. A mesma faculdade é o alcance para o verdadeiro e o poder para o novo” (JONAS, 2001, p. 172).

Portanto, na perspectiva de Jonas, o *homo pictor* configura a expressão da liberdade humana, pois nele estão presentes tanto o controle eidético da imaginação e sua elaboração interna, necessários à faculdade racional do *homo sapiens*⁶⁰, quanto a habilidade do *homo faber*. Ou de modo mais direto, não há a divisão proposta. “Ambos fazem possível a liberdade do homem. Expressando ambos em uma evidência indivisível, o *homo pictor* representa o ponto no qual *homo faber* e *homo sapiens* estão conjugados – são, de fato, manifestados serem um e o mesmo” (JONAS, 2001, p. 173).

Desta forma, de acordo com o autor, os exploradores de outro planeta encontrariam na Terra, ao se depararem com as imagens, a evidência de seres que desfrutavam da liberdade corpórea e mental.

4.5.5

Imagem e simbolismo

Jonas nos diz que esses mesmos exploradores assim o concluiriam porque identificariam na manifestação da imagem a dimensão simbólica do homem. Mas, então, nos perguntamos: Porque Jonas escolheu o *homo pictor* para representar a expressão da liberdade humana? E qual a ligação da liberdade do homem com seu ser simbólico?

Na tentativa de responder à estas perguntas, iremos nos ater à noção de liberdade conforme proposta por Jonas como um “modo objetivamente discernível de ser, ou seja, uma maneira de executar a existência” (JONAS, 2001, p. 3), a qual, de acordo com o grau de individuação e de mediaticidade⁶¹ nas relações com o mundo, vai galgando graus mais elevados.

⁶⁰ Jonas considera que o controle exercido pelo homem na produção de imagem é indispensável ao *homo sapiens* e, neste sentido, o *homo pictor* seria potencialmente racional. A faculdade pictórica, portanto, demonstraria o transanimal do homem, na medida em que inaugura uma nova relação com objetos.

⁶¹ Original *mediacy*, qualidade de ser mediado.

O autor considera o surgimento da faculdade imaginativa como a manifestação de um adicional na mediação entre o homem e o mundo, na medida em que a imaginação aparece como “a extensão ideativa⁶² da percepção” (JONAS, 2001, p. 184).

Isto significa que, conforme Jonas, a faculdade imaginativa passa a compor parte da percepção humana. “A nova mediaticidade consiste na interposição do *eidōs*⁶³ abstraído e mentalmente manipulado entre o sentido e o objeto real” (JONAS, 2001, p. 184). De acordo com o autor, isto acarreta o alargamento da distância entre o ser biológico e o ambiente, pois o homem começa a perceber as coisas mediado, também, pelas imagens formadas previamente.

O homem que imagina e que fala cessa de ver as coisas diretamente: ele se tornou possuído pelas suas próprias relações com os objetos, as quais são evocadas pelo conteúdo perceptual presente, impregnando-as com suas cargas simbólicas, e adicionando a elas a nova experiência mesma. (JONAS, 2001, p. 185).

O aumento da mediaticidade na relação do homem com o mundo, proporcionado pela faculdade pictórica, não é visto como negativo por Jonas, pelo contrário, ele representa a manifestação de um modo próprio de ser, que por si só já demonstra um ganho da liberdade em relação à condição anterior.

Desta maneira, o alargamento do campo da experiência do *homo pictor* aparece como o ganho efetivo de um grau maior de liberdade. Pois, através do exercício da faculdade imaginativa, mesmo sem a presença física do objeto é possível “experimentar”⁶⁴ os dados abstraídos de sua imagem.

O autor acrescenta, em relação à faculdade imaginativa, que o “seu maior papel, no entanto, se encontra entre as experiências, quando o objeto atual não está presente para a percepção direta” (JONAS, 2001, p. 185). Ou seja, a faculdade imaginativa possibilita “criar” um certo tipo de experimentação virtual da presença dos objetos através das imagens abstraídas. Isto representa, para Jonas, a capacidade do homem em experienciar simbolicamente o mundo.

⁶² Relativo às ideias.

⁶³ Palavra grega para imagem, forma, ideia.

⁶⁴ Aspas nossas.

Jonas também pontua que a capacidade imaginativa “é o limiar de uma nova mediação” (JONAS, 2001, p. 185), pois o mesmo homem que consegue extrair imagens da realidade pode abstrair a imagem de si mesmo, objetificá-la, e, então, questionar a si mesmo sobre a sua existência.

A fatídica liberdade da objetificação, a qual confronta o eu com o potencial montante total do ‘outro’, do ‘mundo’, como um domínio indefinido para o entendimento possível e para a ação, pode e eventualmente deve voltar com o fardo da mediaticidade sobre o sujeito mesmo e fazê-lo, por sua vez, o objeto da relação, a qual novamente pega o desvio⁶⁵ através do *eidos*”. (JONAS, 2001, p. 185).

Para o autor, essa volta do homem sobre si mesmo inaugura uma nova dimensão de reflexão, caracterizada pela mediação ainda maior entre o si e o mundo. Jonas considera que a faculdade imaginativa do homem possibilitou a abertura desta dimensão reflexiva, porém, “isto não é de modo algum automaticamente dado com o exercício exterior exemplificado pela representação pictórica” (JONAS, 2001, p.185).

Ao que parece, Jonas quer apontar para a potência reflexiva que já estava contida na faculdade pictórica e que veio a se desenvolver, dando origem ao homem que conhecemos hoje. Pois, “o homem verdadeiro emerge quando o pintor do touro e mesmo de seu caçador se torna preocupado com a imagem não pintável⁶⁶ de sua própria conduta e do estado do seu eu” (JONAS, 2001, p. 185). Este seria, conforme o autor, o “empreendimento mais perigoso em mediaticidade e objetificação” (JONAS, 2001, p. 185), já que nós vivemos, julgamos, experienciamos baseados na imagem do que é o homem.

Jonas reforça que mesmo não concordando com a imagem de homem estabelecida não há como se livrar dela. Vivemos com a imagem de nós mesmos independentemente de nossa escolha. Podemos concordar com ela ou desafiá-la e, no entanto, não podemos simplesmente ignorar sua existência. Pois, “como ele (o ser humano) aprende com os outros a ver as coisas e a falar sobre elas, então ele aprende com eles a ver a si mesmo e a expressar o que ele vê ‘na imagem e semelhança’ do padrão estabelecido” (JONAS, 2001, p. 186).

⁶⁵ Original *detour*: palavra que designa um caminho mais longo em um deslocamento, seja para evitar algo ou visitar alguém. Conforme *Oxford Dictionary*, 8ª edição, *New York: Oxford Press*, 2010.

⁶⁶ Original: *unpaintable image*.

O próprio reconhecimento do eu, de acordo com o autor, passa por essa imagem coletiva de homem, a qual permeia nossos pensamentos. Mais do que isso, o homem singular está em uma íntima relação dialética com a imagem construída coletivamente. “A objetividade privada do eu está assim em constante comunicação com a imagem pública do homem e, através da sua exteriorização, contribui para a contínua transformação dela – a quota anônima de cada eu na história do todo” (JONAS, 2001, p. 186).

Assim, a imagem do homem está em contínua mudança, causada por nós mesmos, seja como indivíduo seja como coletividade. Portanto, somos responsáveis pelo padrão imagético humano e também pela sua superação e transformação em uma nova ideia. Que o novo padrão da imagem do homem seja mais integrado e compreensivo em relação à manifestação da vida e ao seu valor intrínseco.

5 Considerações finais

A escolha do trajeto deste trabalho, que passou pela crítica de Hans Jonas à modernidade, pela sua concepção metafísica da vida e, por fim, pelo seu olhar fenomenológico, teve como motivação mostrar outras facetas do pensamento do autor.

A crítica de Jonas às principais ideias constituintes da modernidade nos permitiu vislumbrar mais claramente o contexto que possibilitou o nascimento de uma nova ontologia baseada no modelo mecanicista de natureza. Da mesma maneira, procuramos pontuar as principais consequências da nova cosmologia apontadas pelo autor, com especial atenção ao problema psicofísico.

Hans Jonas nos leva a concluir, nesta parte do trabalho, que a ontologia nascida dos ideais modernos despiu a vida de valor intrínseco e causou um enorme prejuízo ao nosso entendimento do fenômeno de sua manifestação. A ponto de, a nova noção de substância, advinda do pensamento de Descartes, ter como desfecho o problema psicofísico, assim como a concepção de que os seres vivos não humanos não possuem interioridade.

A solução apresentada por Jonas aos problemas suscitados pela ontologia da morte afirma o valor de toda e qualquer manifestação da vida pelo pensamento de uma finalidade intrínseca a todos os seres vivos. O organismo possui fim em si porque se esforça para perseverar na existência. Neste sentido, o organismo vive uma dimensão temporal onde o tempo prevaiente é o futuro, já que os seres vivos estão sempre antecipando tendências a fim de continuar existindo.

Assim, a temporalidade orgânica, além de servir como sustentação para atribuir um fim em si aos seres vivos, também serviu de base para Jonas pensar a vida do ponto de vista da evolução das espécies.

Atrevemos-nos a fazer, neste momento, uma ligação entre a temporalidade orgânica, que antecipa tendências do futuro com o intuito de garantir a sobrevivência dos organismos, com a proposta ética desenvolvida pelo autor em sua obra mais famosa, *O Princípio Responsabilidade*, pois estando o homem na posição de ser vivo que é mediado pela imagem a ponto

de produzir e reproduzir imagens, ele tem a possibilidade de antecipar tendências futuras, também, pela sua capacidade imaginativa.

Jonas, em *O Princípio Responsabilidade*, nos diz que podemos utilizar o prognóstico hipotético como método para prever situações futuras de risco para a humanidade. Ou seja, podemos utilizar a imaginação para antever possíveis males que coloquem em dúvida a continuação do homem na Terra a fim de evitar que sejam concretizados. Nossa capacidade imaginativa, portanto, tem o potencial de antecipar as possíveis consequências das ações humanas que representam riscos à humanidade.

Não caberia na conclusão deste trabalho desenvolver este assunto, já que não nos propomos a trabalhar a ética do autor. Por hora, vale apontar a evidência que aparece na parte final do trabalho como fio condutor para uma futura pesquisa, dado as possibilidades de desenvolvimento do tema.

Assim, observamos, na última parte do trabalho, que Jonas, ao considerar as diferenças ontológicas sob a perspectiva da mediaticidade e imediaticidade das interações dos seres vivos com o meio, propõe que quanto mais mediado é o ser vivo mais liberdade ele desfruta. Concluímos que o aumento de mediaticidade na relação do homem com o ambiente pelo advento da imagem acarretou um ganho de liberdade, que por sua vez, abriu a possibilidade ao ser que produz imagem de se tornar o ser que produz artefatos.

Ressaltamos, também, que ao delinear a diferença específica do homem no reino animal pelo seu potencial em relação à faculdade imaginativa, Hans Jonas buscou-a em um lugar diferente do lugar apontado pela tradição. Ou seja, ao não atribuir a diferença ontológica do homem à razão, Jonas parece apontar para uma nova maneira de conceber a relação do homem consigo, com os outros seres vivos e com o mundo, pois o homem tem potência para modificar a sua própria imagem.

6 Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010.

BACON, F. *Novum Organum*. Fonte: Universidade Federal do Pará. Disponível em http://www2.ufpa.br/ensinofts/cts/francis_bacon_novum_organum.pdf. Acesso em 19 de março de 2014.

CHAUÍ, M. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

GILBERT, P. *Simplicidade do princípio*. São Paulo: Loyola, 2004.

GROVES, C. The Futures of Causality: Hans Jonas and Gilles Deleuze. In: *Causality and Motivation*. Hessen: Roberto Poli, Ontos Verlag, 2010.

HEIDELBERGER, M. *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2004.

JEANS, J. *The Mysterious Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

JONAS, H. *Philosophical Essays: From ancient creed to technological man*. New York: Atropos, 2010.

_____. *Poder o Impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

_____. *The Phenomenon of Life. Towards a philosophical biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

_____. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

_____. *O Princípio Vida*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Técnica, Medicina e Ética*. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas CNPq. São Paulo: Paulus, 2013.

KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LAKATOS, E. M., & MARCONI, M. *Fundamentos de metodologia científica*. Atlas: São Paulo, 2003.

MARCONDES, D., & JAPIASSÚ, H. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

OLIVEIRA, J. **Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas**. Revista de filosofia Aurora. Curitiba, v.24, n.35, pp 387-416, 2012. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/maio2013/filosofia_artigos/jelson_eticaodofuturo.pdf. Acesso em 24 de junho de 2014.

WHITEHEAD, A. N. **A ciência e o mundo moderno**. Tradução de Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

Dicionários

BRITANNICA, E. (2014). *global.britannica.com*. Disponível em Encyclopaedia Britannica: <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/383556/philosophy-of-mind>. Acesso em 24 de agosto de 2014.

INFOPÉDIA. (2014). *infopedia.pt*. Disponível em Infopédia Enciclopédia e dicionário Porto Editora: <http://www.infopedia.pt/alemao-portugues/geistig>. Acesso em 24 de agosto de 2014.

Michaelis. (2014). *Michaelis dicionário de português online*. Disponível em Michaelis Uol dicionário de português online: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=esp%EDrito>. Acesso em 25 de agosto de 2014.

Oxford. (2014). *Oxford dictionaries*. Disponível em Oxford dictionaries: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/mind>. Acesso em 24 de agosto de 2014.