



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

O CARÁTER ONTOLÓGICO DO CONCEITO DE NATUREZA EM HANS JONAS

FRANCISCO VALE LIMA¹

CLEVER LUIZ FERNADES²

RESUMO

Tem como escopo principal expor os fundamentos ontológicos da ética elaborada por Hans Jonas plasmada em seu Princípio Responsabilidade. A necessidade encontrada por Hans Jonas de recorrer à ontologia se dá pelo fato de que, para que se venha a reconfigurar de modo a ampliar os conceitos de natureza e de vida, necessário se faz revermos as bases conceituais sobre as quais estão assentados, qual seja, a ciência moderna. Esta para se assentar despojou a matéria de qualquer interioridade. Destarte, destituída de valor (exceto de usufruto). A fim de restaurar o valor a ela atinente, Jonas aloca tais conceitos no Ser. Este, porque quer-continuar-sendo reclama para si o condão de ser valioso por si mesmo. Esta liberdade latente no orgânico encontrará sua plena manifestação que, porque livre e consciente, também responsável.

Palavras-chave: Liberdade. Matéria. Natureza. Ontologia. Organismo.

1 Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor Assistente da Universidade Federal do Maranhão no Curso de Licenciatura em Ciências Humanas

2 Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Docente da Universidade Federal do Maranhão

THE ONTOLOGICAL CHARACTER OF THE NATURE CONCEPT IN HANS JONAS

ABSTRACT

Its main aim is to expose the ontological foundations of the ethics elaborated by Hans Jonas in his Principle of Responsibility. Hans Jonas' need to turn to ontology is due to the fact that, in order to reconfigure the concepts of nature and life in a way that broadens them, it is necessary to review the conceptual foundations on which they are based, namely modern science. In order to establish itself, it stripped matter of any interiority. It is therefore devoid of value (except for usufruct). In order to restore its value, Jonas places these concepts in Being. Being, because it wants to continue being, claims for itself the ability to be valuable in its own right. This latent freedom in the organic will find its full manifestation which, because it is free and conscious, is also responsible.

Keywords: Freedom. Matter. Nature. Ontology. Organism

INTRODUÇÃO

Na presente exposição, procederemos com uma leitura acerca do caráter ontológico do conceito de natureza. A intenção aqui é demonstrar as bases lançadas por Hans Jonas que nos permitam alargar a noção de *ethos*, enquadrando no mesmo toda a esfera biótica. A fim de que se alcance o fim acima citado, procederemos primeiro com a crítica jonasiana à concepção de natureza herdada dos modernos, centrando a discussão em torno da interpretação jonasiana da representação materialista/mecanicista de natureza proposta por Descartes, bem como a visão utilitarista proposta por Francis Bacon. Como na base das investigações em torno da noção de natureza está a matéria, procederemos com a interpretação jonasiana acerca de tal tema, o qual considera a matéria enquanto substrato basilar donde emerge a vida e, daí, desponta uma das inovações concernentes ao pensamento jonasiano, qual seja, o fato de considerar que a vida corresponde a uma atualização de uma energia potencial subjacente à matéria.

Destarte, advogamos aqui que os fundamentos para uma moralidade da sociedade tecnológica, na obra de Jonas, dada a possibilidade tanto da extinção de uma *ideia* de homem como o alargamento da concepção de *ethos*, encontra-se na conexão ontológica entre Ser e dever-ser. Jonas busca, em última instância, os fundamentos para um princípio ético que englobe radicalmente todos os viventes e é com esta visão radical que Jonas assume uma noção ontológica de vivente,

alocando-a no Ser de modo tal que seu vir-a-ser exige concretizar-se. Mas a realização da vida encontra-se ameaçada pelo homem que é um dentre os demais viventes. Daí, então, a necessidade de superação da moralidade antropocêntrica em favor de uma construção moral que englobe toda a realidade favorável à vida.

CRÍTICA JONASIANA À CONCEPÇÃO MODERNA DE NATUREZA

Hans Jonas procede com uma leitura da natureza que transcende a visão mecanicista imperante a partir da modernidade. Tendo isso em vista, propõe uma interpretação não-dualista da realidade. Outrossim, afirma ainda que os monismos outrora afirmados (materialismo, idealismo), não conseguiram realizar a contento essa empreitada. Por isso, propõe uma outra forma de monismo³ que compreenda a pertença de um *eros cosmosgônico* subjacente a todo cosmos, o qual nomeia de monismo integral. Com isso, salvaguarda tanto a possibilidade de uma teleologia na natureza quanto sua abertura ao acaso.

A intenção de Jonas ao proceder com uma tal leitura da natureza provém, em primeira instância, da necessidade de se ver o homem enquanto um *continuum* da natureza e, assim como o homem é um ser valioso por ser capaz de assumir responsabilidade, aquela de onde ele procedera, que o constitui e mantém, a natureza, também deve possuir a mesma significação axiológica. Segundo, porque esta natureza não recebe tal consideração por parte da tecnociência em vigor desde o advento da modernidade. A fim de que tais visões sejam alteradas, requer que se inscreva no cenário teórico uma nova leitura da natureza.

Ocorre que nos dias atuais vislumbra-se o resultado de um “descaso” até então inaudito destinado à natureza e tudo quanto a compreende. Na verdade, tem-se algo mais profundo em vigor. Não se trata de mero descaso, mas de um verdadeiro “vácuo ético” lançado em direção à esfera do mundo natural. Tal vazio, apesar de já vivenciado anteriormente, de modo especial no pensamento gnóstico, tem-se concretizado de modo assaz violento a partir das postulações dos dois grandes mestres da modernidade: a leitura meramente mecânica do mundo proposto por René Descartes e a concepção de natureza enquanto realidade a ser conhecida e dominada pelo homem, de Francis Bacon.

Desde então o proceder epistemológico passou a desqualificar enquanto viável qualquer consideração de interioridade a ser atribuída ao mundo natural. Some-se a isto o fato de que, em face do avanço tecnológico e do poder adquirido pelo homem ante tal posse, instaurou-se a possibilidade de uma ação apocalíptica, vez que tal poder ora adquirido ameaça a destruição da vida no seu todo e em sua

3

Acerca disso Ivan Domingues discorre afirmando que Jonas nos oferece um modelo emblemático de pensamento monista seja em seus trabalhos de ética, seja em sua metafísica. Cf. DOMINGUES, Ivan. O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 65.

essência. Percebe-se que com o advento da modernidade em sua busca de positivar ou objetivar a verdade em termos científicos tudo passou a ser quantificado e mensurado, de modo que aquilo que não se coaduna com as leis universais que regulam o cosmos (inerte) lhes soa como estranho. Essa forma de conceber a realidade, segundo Jonas (2006, p. 65) “[...] ‘neutralizou’ a natureza sob o aspecto do valor; em seguida foi a vez do homem. Agora trememos na nudez de um niilismo total no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios[...]”. Desta forma, urge que se reavaliem os paradigmas éticos hodiernos enquadrando nos mesmos toda a esfera biótica presente ou futura. Para tanto, o *ethos* a ser levado em consideração doravante precisa estar ancorado no *Ser* que clama por existir, ou seja, que faz emergir de si um dever-ser.

Ao se conceber a natureza enquanto “neutra” em termos valorativos, evidencia-se uma incompreensão acerca de tal conceito, o que remeteria a uma incompreensão mais profunda acerca do homem, pois encara-o enquanto descontínuo daquela. Tal afirmação, principiada por Descartes, ressoa em outros filósofos tal como se percebe na metáfora de Blaise Pascal (*apud*, Jonas, 2004, p. 235), quando enxerga o homem enquanto solitário neste cosmos, sentindo-se “Tragado pela amplidão infinita dos espaços, de que eu nada sei e que nada sabe de mim, eu estremeço”, temo porque me vejo só, alheio a este todo, tal como percebemos na leitura jonasiana de Pascal:

[...] Como parte deste todo, como uma peça da natureza, o ser humano é apenas um caniço que a qualquer momento pode ser quebrado pelas forças do universo imenso, [...] Mas, como caniço *pensante*, ele não é exatamente uma parcela desta soma, não pertence a ela, mas é radicalmente diferente, incomensurável: pois o extenso não pensa, assim ensinou Descartes, e a natureza não é mais do que *res extensa*, isto é, corpo, matéria, dimensão exterior. [...] No mundo só ele pensa, não porque é parte do mundo, mas sim apesar de ser parte do mundo (Jonas, 2004, p. 235).

Percebendo-se enquanto um descontínuo do mundo natural, o homem passa a atribuir valor apenas àquilo que concerne à sua esfera, a esfera do humano. Disto se depreende uma leitura existencialista, a qual encontra assento comum com a ciência moderna, por meio das proposições do ideário cartesiano/baconiano. Acerca disso, pontua Jonas (2004, p. 251):

Esta desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo de seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza. Nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade.

Reiteramos, porém, que essa consideração existencialista procede do modo moderno de como a realidade é concebida. No que diz respeito àquele que é considerado o primeiro dos grandes pensadores modernos, René Descartes, este pontua de modo enfático o mundo enquanto máquina e todos os demais seres vivos (animais) enquanto meros autômatos, e irrompendo no homem, a *res cogitans*. Acerca disso, Jonas (2010, p. 48 – 49) acrescenta:

A descoberta factual da evolução nos ensinou que os seres humanos chegaram a ter consciência de si mesmo através de uma longa pré-história de avanços desde a alma animal até o espírito; e os dados presentes referentes ao próprio espírito pensante nos ensinam que ele não é de modo algum separável do sensível e do anímico, tal como a percepção, o sentimento, o desejo, o prazer, a dor [...] Mas se o vir-a-ser do homem e, do mesmo modo, o vir-a-ser do espírito, estende-se durante tempos e estágios biológicos, então, segundo nossa hipótese mínima, a intervenção divina também teria que tê-lo feito. Consequentemente [...] não poderia se tratar de algo único, mas precisaria envolver uma intervenção contínua, ou em uma palavra: um governo divino do mundo. Descartes não sabia o que fazer com esse problema, uma vez que ele estava interessado unicamente com a fundamentação de uma ciência exata da natureza baseada nas leis da *res extensa* e seu caráter necessário; ele sabia bem o que estava fazendo, por exemplo, quando buscou explicar os animais como autômatos sem sentimento, negando aos mesmos, dessa forma, qualquer alma: a ciência da natureza, inerentemente materialista como é, pode no máximo se harmonizar com o milagre extraordinário da encarnação do espírito no homem enquanto uma exceção única às leis da natureza, mas não pode tolerar um milagre constantemente repetido durante a história do Ser enquanto um princípio de explicação.

Com isto, Jonas demonstra tanto as contradições inerentes ao dualismo cartesiano como o esvaziamento axiológico dele decorrente, uma vez que daquela proposta dual de Descartes vislumbrou-se, posteriormente, uma leitura realizada em viés único, o das leis gerais da *res extensa*, e “Sob o título de *res extensa*, a realidade exterior foi totalmente desvinculada do mundo interior do pensamento, passando depois a constituir um campo auto-suficiente para a aplicação universal da análise da matemática e da mecânica” (Jonas, 2004, p. 45). A *res cogitans* simplesmente não incidiria enquanto problema para a ciência natural, vez que a natureza estaria desprovida destas faculdades interiores, sendo assim, isenta de atributos axiológicos. Mas, considera Jonas, o próprio evolucionismo responde à altura a ousadia proposta por Descartes e demonstra sua falha:

Se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e em diferentes graus portadores daquela interioridade de que, como o mais avançado de seu gênero, o ser humano tem consciência. [...] O mais elevado só poderia ser atingido a partir do mais baixo passando por todos os degraus intermediários, quer estes fossem passageiros quer tenham permanecido em representantes próprios. [...] Mas se a interioridade é co-extensiva com a vida, então uma interpretação puramente mecânica da vida, ou

seja, uma interpretação em conceitos de mera exterioridade, não pode ser suficiente (Jonas, 2004, p. 67-68).

Já Francis Bacon, seguindo seu itinerário em busca de uma forma de saber que pudesse dar ao homem a possibilidade de restaurar o seu império em face da natureza, também desemboca neste vácuo ético imposto à realidade natural. Visando a consecução deste poder, a natureza passou a ser encarada enquanto mero objeto de usufruto. E não apenas isso. Apesar de Bacon propor a ciência enquanto caminho para se minorar as “necessidades e misérias da humanidade”, este caminho perdeu sua característica e transformou-se em meta. Não sob a forma de ciência, mas sob a forma de técnica. Mesmo porque o caráter clássico de teoria fora aqui desvirtuado, transmutando-se da noção de contemplação dos objetos mais nobres para o operacionalizar das coisas ordinárias. Deste modo, conceitos nobres até então vigentes foram destituídos de validade e a ação do cientista não possui mais em si benevolência alguma. Com isto chegamos à proposição da isenção dos valores pela ciência, de tal modo que os valores passam a não ser mais tidos enquanto objetos de conhecimento científico. Isto porque “De acordo com suas regras de evidência, o referir-se a uma transcendência objetiva encontra-se hoje fora da teoria, ao passo que antes isto constituía a própria vida da teoria” (Jonas, 2004, p. 216). A intenção aqui é clara: conhecer o *modus operandi* de algo, a fim de que se pudesse ter poder sobre este algo conhecido.

Conhecer uma coisa significa saber como ela é feita ou como pode ser feita, e portanto estar em condições de repetir, ou de variar ou de antecipar, o processo de produção. [...] O ser humano não pode reproduzir uma nebulosa cósmica, mas, admitindo-se que ele saiba como uma nebulosa é produzida na natureza, em princípio ele estaria em condições de produzi-la, se fosse suficientemente grande e poderoso.[...] Expresso em forma de senha, o moderno conhecimento da natureza, diferentemente do antigo, é um “saber como”, e não um “saber quê”, desta maneira tornando verdadeira a afirmação de Bacon de que saber é poder (Jonas, 2004, p. 226).

O pensamento acima descrito estava na gênese da modernidade e, enquanto realidade prática, tal como se propunha a ser, o programa baconiano serviu de modo ímpar aos interesses do sistema capitalista emergente, conduzindo-o a um êxito completo de tal modo que este êxito se configura hoje enquanto ameaça. Trata-se de uma ameaça pujante proveniente do avanço técnico, cujas consequências podem eliminar toda a realidade biótica até então conhecida. Com isto, evidencia-se a necessidade de se retificar a visão que se tem acerca da natureza a fim de que se alargue a noção de *ethos*, urgente para uma moralidade que se afine aos desafios da sociedade tecnológica hoje em *vigor*. Para tanto, Jonas procede com um itinerário filosófico, por vezes exaustivo, objetivando demonstrar algumas lacunas no que concerne à visão mecânica/materialista moderna acerca da natureza. Em primeiro

lugar, Jonas pontua a falha do paradigma dualista. Neste, o fenômeno da vida emerge enquanto problema e, mais ainda, o da consciência. Caso contrário, seria este fenômeno uma irrupção externa à matéria. Inferência por demais desconforme ao pensamento pós-darwinista, pois “[...] o organismo, como coisa corporal, é um caso daquilo que possui extensão, por conseguinte um pedaço do ‘mundo’, ele não pode ser nada substancialmente diferente do resto do mundo, isto é, do ser universal do mundo” (Jonas, 2004, p. 21). Não se trata de buscar uma explicação teleológica⁴ tal como empreendera Teilhard de Chardin para a emergência da vida e do homem. Mas trata-se de evidenciar, ainda que em latência, a presença de um “interior” subjacente à matéria. Acerca disto, diz-nos Jonas (2010, p. 20):

[...] nenhum denominador comum permite unir “extensão” e “consciência” em uma teoria de campo homogênea, apesar de sua relação demonstrável. E, não obstante, elas existem juntas, não apenas uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra e, mais absolutamente, na “matéria” e [...] de forma inseparável (pois não temos qualquer experiência de um espírito sem corpo).

Em segundo lugar, Jonas pontua a necessidade de se buscar uma solução monista para tal problema. Monismo não em termos idealistas e, tampouco, materialistas. Para tanto, sugere uma “[...] revisão ontológica, uma renovação do conceito de ‘matéria’ para além da mensurabilidade exterior da física e que introduza novamente aqueles conteúdos que foram extraídos dela – portanto, uma meta-física do substrato material do mundo” (Jonas, 2010, p. 21-22). Ao proceder com esta “revisão ontológica” Jonas se depara com a emergência da vida, frágil em sua essência (pois desde o início encontra-se acompanhada pelo seu contrário), doravante ameaçada pela técnica e que, portanto, precisa ser protegida. Será mediante esse movimento reflexivo que ele irá propor o Princípio Responsabilidade enquanto conceito capaz de salvaguardar a vida em sua essência.

SUPERANDO DESCARTES E BACON E SUAS INTERPRETAÇÕES MECANICISTA E UTILITARISTA DA NATUREZA

Hans Jonas, ao buscar os fundamentos de uma biologia filosófica, depara-se com uma gama de problemas relacionados à vida. O primeiro problema que emerge dá-se pelo fato da vida ter que prestar contas de sua existência a partir da matéria inerte, uma vez que o ponto forte da cosmologia moderna consiste na defesa de um universo compreendido enquanto “um campo de massas inanimadas e de forças sem

4

Acerca disso, Hans Jonas discute longamente na primeira parte de seu “Princípio Vida”, onde pontua tal rejeição como uma tácita negação das causas finais, sendo tal negação um dogma científico. Tratava-se, originalmente (na ciência moderna nascente) de uma rejeição metodológica ao aristotelismo, vez que as explicações científicas baseadas em causas finais podiam de algum modo obscurecer a busca das causas verdadeiras.

finalidade” (Jonas, 2004, p. 19), no qual todos os processos e ações decorrem a partir da obediência da lei de conservação de acordo com sua distribuição quantitativa no espaço. Trata-se do problema do “pan-mecanismo”.

A visão pan-mecanista encara a vida enquanto fato isolado e improvável dada a interpretação monista-mecanicista da realidade em cujo cerne está a improbabilidade do ser vivente. Aqui, a pergunta central é: como teria surgido a vida num mundo sem vida? A vida aqui é uma exceção à regra, ela se limita ao orgânico, o qual sedia a *res cogitans* e a *res extensa*. Este organismo enquanto algo corpóreo pertence ao que é extenso, e só pode ser compreendido enquanto uma parte do todo que é o cosmos. Jonas afirma que, ao refletir desta forma, chegamos a uma bifurcação: ao se compreender o organismo enquanto parte do cosmos (uma vez que ambos são *res extensa*), defende-se logicamente a ideia de uma uniformidade que conecte a ambos, dessa forma: 1.) Ou o universal deve ser lido a partir do que é particular, ou 2.) O particular deve ser lido a partir do que é universal. Ou seja, “a natureza do mundo na imagem do organismo ou o organismo na imagem da natureza do mundo” (Jonas, 2004, p. 21). Mas se a matéria pura no espaço é tida enquanto o ser universal do mundo e o organismo passa a ser o representante da vida, como se poderia, então, pergunta Jonas, relacionar a matéria com o organismo sem correr o risco de reduzir a vida à não-vida? A partir de tal questionamento pôde-se abrir espaços para uma compreensão da realidade fundamentalmente dual. Só a partir de uma leitura da realidade que compreenda uma dimensão viva, atuante e pensante e outra inerte, material, gélida, é que se pôde equilibrar o problema acima disposto.

Entretanto, o dualismo trouxe consigo uma série de situações também problemáticas. A primeira delas consiste na concepção de vida e morte presentes nos cultos órficos. Estes, consideravam o corpo enquanto mero invólucro habitado pela alma, presente na associação *soma-sema* (corpo-túmulo). A natureza do corpo era, portanto, ser morte, ao passo que a da alma era ser viva, estabelecendo uma barreira intransponível entre ambos. O gnosticismo e o cristianismo tomam essa consideração de alma presente no orfismo como sendo um “eu”, tendo este um caráter superior a tudo que lhe fosse contrário, chegando ao extremo da oposição por meio da negação de qualquer traço comum entre ambos. Conforme nos afirma Jonas (2004, p. 24):

Cada um deles [corpo e alma] é o que o outro não é. Enquanto a alma, que se voltava para si própria, atraía para si todo o significado e toda a dignidade metafísica, e se concentrava em seu ser mais íntimo, o mundo era despido de todas estas exigências. Em primeiro lugar ele foi decididamente demonizado, e por fim passou a ser indiferente quanto à questão do valor, seja para este ou para aquele.

Desta feita, da divisão da realidade entre eu e mundo, ser interior e ser exterior, espírito e natureza, enfim, da concepção dual da realidade que distanciava vida e matéria resultou uma leitura monista que tinha como ponto central a matéria, morta, para qual a vida passa a ser como que um “ponto cego” à regra. De maneira geral, Jonas traça uma arqueologia da leitura dual da realidade expondo suas nuances e idiossincrasias, bem como as falhas interpretativas de cada uma delas: passando dos cultos órficos ao gnosticismo antigo, deste à tradição judaico-cristã, desta à interpretação dualista moderna, encabeçada por Descartes. Interessa-nos tratar deste último, sob um olhar jonasiano, haja vista apresentar ele as bases sobre as quais se edificaram a ciência e a técnica moderna e, conseqüentemente, a forma de trato a ser destinada ao mundo natural.

René Descartes, por sua interpretação da realidade natural a partir da mecânica ou das leis fixas que a regulam, contraposta a uma noção de interior ou de espírito, fá-lo por entender que tal interpretação estaria melhor garantida se a *res extensa* fosse depurada de todo e qualquer caráter ontológico não matemático. Mas o que fazer com a outra dimensão da realidade que não obedece necessariamente aos padrões matemáticos, realidade esta que pertence também ao mundo natural, como se presencia no caso do ser humano?

O modo de operar neste caso, segundo o Descartes lido por Jonas, consiste tão-somente em isolar esta dimensão incompreensível, a *res cogitans*, em favor daquela que é passível de ser compreendida, a *res extensa*. Convém lembrar que esta dimensão não-extensa, e por isso, não passível de análise matemática, não fora considerada enquanto inexistente, mas lhes foram atribuídos caracteres que a configuraria enquanto uma esfera separada daquela mensurável. Tal fato, contudo, desembocou, posteriormente, numa negação de tal dimensão quando se abandonou por completo a esfera do espiritual, reduzindo a realidade a um monismo materialista que, afinal de contas, era o objetivo entrevisto (porém não realizado) de Descartes, conforme nos afirma Jonas (2004, p. 65) em uma nota explicativa do terceiro capítulo de seu *Princípio Vida*:

Na história da filosofia Descartes figura sobretudo como o descobridor do *ego cogito*, isto é, como o fundador da filosofia da consciência, que veio a desembocar no idealismo. Mas quando levamos em conta a dedicação quase exclusiva da ciência da natureza à fundamentação metafísica e metodológica, podemos suspeitar que o isolamento da *res cogitans* foi empreendido mais em favor da *res extensa* do que por causa dela mesma.

Ao proceder com tal separação, Descartes elimina a possibilidade de qualquer relação causal entre estas duas ordens do ser, o que provocou a divisão de tal dualismo em idealismo (tal como o defendido por Berkeley e Leibniz, valorizando o monismo da *res cogitans*) enquanto a ciência natural optou pela defesa

de um materialismo. E ainda que, por questão de método, a ciência natural opte pela matéria (como o do isolamento da *res cogitans*, efetivado por Descartes), existe no interior desta elementos que a forçam a levantar questões ontológicas acerca do materialismo. Tais elementos são exatamente os organismos vivos, os quais comportam em si mesmos as duas dimensões hipostasiadas por Descartes.

Todavia, Descartes e os cartesianos não adentraram no mérito de tal problemática. De fato, para estes, todos os animais (excetuando o ser humano) são mera *res extensa*, meros autômatos. Ao agir dessa forma, desvinculam o corpo do espírito, reduzindo o organismo a apenas mais um exemplo da *res extensa*. O que redundou na ascensão de um monismo de cunho materialista. Em síntese, após esvaziar a natureza de qualquer resquício de interioridade, destinando esta última apenas à dimensão do humano, exaltou-se o ser humano de forma sobremaneira por conta da apartação disposta entre este e toda esfera biológica extra-humana.

Contudo, o evolucionismo fez ruir a exaltação humana disposta pelo dualismo. E, ao assim proceder, caem por terra todas as considerações posteriores provenientes de tal exaltação. Ora, quando o evolucionismo propõe a existência de uma corrente evolutiva contínua, e no interior desta está presente o ser humano abrigando em si tanto a *res cogitans* quanto a *res extensa*, o que se afirma é que não há razão para se apartar o indivíduo humano da corrente evolutiva, consequentemente, também não há como justificar a presença de uma dimensão espiritual apartada da realidade biológica. Conforme assevera Jonas (2004, p. 67):

Desde então a continuidade de procedência que unia o ser humano ao mundo animal fez com que precisamente neste ponto da corrente global da vida se tornasse impossível considerar seu espírito, assim como os fenômenos espirituais em geral, como a irrupção abrupta de um princípio ontologicamente estranho. Com a última cidadela do dualismo caiu também o isolamento do ser humano [...]. Pois se já não era mais possível considerar o espírito como em descontinuidade com a história pré-humana da vida, então, em virtude da mesma lógica, não existia mais qualquer razão para negar o espírito em doses proporcionais às formas ancestrais mais próximas ou mais afastadas [...].

A partir de tais considerações e uma vez aceito o postulado de que, em termos evolutivos, o mais elevado só pode ser atingido a partir do mais baixo (e neste caso, o mais elevado é o organismo vivo e dentre estes, destaca-se o ser consciente), mitigam-se as forças que o materialismo cartesiano houvera alcançado, pois restitui-se a validade da existência de características interiores subjacentes à realidade infra-humana.

Some-se a isto o fato de que Descartes considerava os organismos não-humanos enquanto autômatos, cuja finalidade consistia em sua autoconservação. Ocorre que toda máquina (como é o caso dos autômatos) precisa atender a um

objetivo diferente dela mesma. O que nos conduziria à conclusão de que tanto as plantas como os animais existem por causa do ser humano (justificativa tanto estóica quanto cristã), uma vez que este e apenas ele possuiria um fim em si mesmo por ser o único portador de razão (perspectiva estóica) e por possuir uma alma imortal, o que o torna imagem e semelhança de seu Criador (segundo a perspectiva cristã); mas em ambos os casos, o que se tem é a vida não-humana enquanto um mero meio para o ser humano. Contudo, esta leitura antropocêntrica da realidade perde espaço em face da leitura evolucionista, primeiro, por se perceber o ser humano enquanto um *continuum* da realidade orgânica, familiarizando homem e natureza. Segundo, por negar a existência da possibilidade de uma autoafirmação da vida, o dualismo cartesiano extrai da realidade natural a possibilidade de qualquer aspecto interior o que deixaria toda a realidade desprovida de sentido, nega a autoafirmação do Ser manifesto de modo inconcusso na vida orgânica.

Contudo, apesar de Descartes lançar mão de uma doutrina que desembocaria tanto no idealismo como no monismo materialista, foi por meio desta última e de sua ascensão sob a forma de evolucionismo o que possibilitou, se não restaurar a dignidade usurpada da natureza, ao menos iniciar um processo de reflexão que permitisse superar tanto a proposta do dualismo quanto do monismo materialista.

Mas, dentre os modernos, Descartes não fora o único a estabelecer uma linha de reflexão que resultasse no avanço desmedido da tecnociência tal como o temos hoje. Um outro filósofo que muito se destaca nesta seara fora Francis Bacon, o qual apresenta em seu *Novum organon* uma necessidade de se teorizar tendo por telos o domínio da natureza, a fim de se restaurar o que ele chama de *imperium hominis*.

Ao tecer sua crítica à Bacon, Jonas inicia tratando da distinção tomasiana (baseada em Aristóteles) entre ciências práticas e ciências teóricas. As primeiras, segundo o aquinate são apenas valiosas porque são úteis em vista dos fins a que se destinam, ao passo que as segundas tanto são boas quanto honrosas, pois elas encerram o seu bem em si mesmas. Já Francis Bacon compreende que o labor intelectual deve ter por fim servir ao ser humano de modo tal que este possa superar suas carências a partir de tal atividade. Neste sentido, a boa ciência é aquela que resulta em algo prático, que confira poder ao ser humano para vencer as dificuldades que se lhes adiantam. Um poder real sobre problemas concretos ou, em outras palavras, um poder sobre a natureza. Com isto, Bacon inicia seu itinerário de críticas à teoria clássica no tocante ao seu valor e utilidade, pois crê que desde os gregos a teoria não se predispôs em auferir tal poder à humanidade, não passando de uma “[...] meninice do conhecimento e possui a propriedade típica do menino: pode falar, mas não testemunhar, pois é fecunda em disputas mas árida em obras” (Bacon, *apud* Jonas, 2004, p. 212)

No esquema baconiano, as necessidades humanas aparecem como *telos* da ciência e esta assume a função de arte⁵, uma vez que é por meio desta que o homem consegue enfrentar e dominar tais necessidades. A aproximação entre ciência e arte, certamente não nasce com Francis Bacon. Platão já o fizera tanto no *Fédon* quanto no *Fedro*, compreendendo a existência de uma arte do raciocínio como sendo próprio à dialética filosófica. Aristóteles, por seu turno afirma a existência de graus entre arte e ciência, situando a arte enquanto um grau intermediário entre a experiência e a ciência. Os estoícos, por sua vez, retomam uma aproximação entre arte e ciência ao afirmar que a arte é um conjunto de compreensões, entendendo por compreensão o assentimento do indivíduo à realidade, ou seja, seria uma representação compreensiva.

De qualquer forma, Bacon afirma que a razão especulativa (ou a ciência teórica) não auxiliou no desenvolvimento das artes, haja vista a proposta aristotélica ter ganho proeminência entre os doutos. A proposta de Bacon é restaurar a cisão efetivada entre teoria e arte por meio de uma revisão da ciência especulativa. Jonas (2004, p. 213) interpretando o pensamento baconiano acerca da aproximação entre ciência especulativa e arte e como a primeira deve ser transfigurada, afirma que para Bacon

A essência da teoria deve ser de tal modo modificada que resulte em “esboços e instruções” para obras, ou mesmo que a “invenção de artes” passe a ser seu verdadeiro fim, e com isto ela própria uma arte da invenção.

Segundo Jonas, para Bacon tal empresa não afetaria a natureza da teoria, uma vez que sua função (descobrir e explicar racionalmente as primeiras causas e leis gerais) seria mantida através da busca das razões e leis que regulam a natureza em ação e, ao descobri-las, capacitaria o homem a criar condições que determinassem a natureza. Desta forma, a teoria forneceria ao homem as instruções para seu operar da natureza, cujas condições especulativas e métodos de análise já teriam sido fornecidos tanto por Galileu quanto por Descartes, restava encontrar um uso prático para tal ciência e a isso Bacon se dispôs.

Para Bacon, a finalidade da ciência é evitar a destruição e superar a miséria. Com isso, ele acentua uma espécie de “urgência física e moral, inteiramente estranha e nova na história da teoria” (Bacon, *apud* Jonas, 2004, p. 213). Mas, tanto Bacon quanto Aristóteles concordam que a finalidade do uso da teoria seja o provimento da felicidade. Para Bacon, tal felicidade consiste na minoração ou quiçá remoção dos sofrimentos da humanidade. Para Aristóteles, a felicidade já está presente na busca do conhecimento por parte do indivíduo, pois é pelo conhecimento que o sujeito se

5 Aqui entendida enquanto todo e qualquer conjunto de regras capazes de dirigir uma atividade humana qualquer.

plenifica, uma vez que o conhecimento teórico dá-se a partir da contemplação dos objetos nobres, o que permitiria o sujeito a compreender com maior clareza toda a sua realidade, incluindo as coisas comuns.

Contudo, afirma Bacon, embora o indivíduo possa, por meio da sabedoria proveniente da teoria, libertar-se das amarras do fascínio das coisas ordinárias, esta sabedoria não confere ao homem um poder real sobre elas, não alterando assim o reino das necessidades. A proposta do filósofo é a da criação de uma teoria que produza frutos, ainda que, para tanto, seja necessário que a teoria renuncie a sua prática de compreensão dos objetos mais nobres e se volte para as coisas ordinárias, uma vez que são estas as criadoras das necessidades e das misérias reais da humanidade. Isto o conduz à formulação de uma nova visão da natureza, destituída de dignidade uma vez que esta pertenceria apenas ao homem, pois apenas ele seria a imagem e semelhança de seu criador (Jonas, 2004, p. 215). E, já que à natureza não se impõe respeito, é possível dispor-se dela, toda ela é passível de uso e isto é direito do ser humano pelo fato de ser ele o único possuidor do espírito. Uma vez no posto de senhor, o homem se vê enquanto detentor do poder de uso e tal poder, ao se efetivar, engendra a necessidade crescente de se ampliar, pois quanto mais é utilizado mais revela sua importância e, assim fazê-lo, mais revela a necessidade de sua ampliação. É o poder que gera poder. Assim, a relação entre homem e natureza passa a se constituir enquanto uma relação de poder e, nesta há que existir um soberano e um dominado. É apenas na condição de soberano que o homem seria capaz de superar suas misérias. Conforme afirma Jonas relendo Bacon (Jonas, 2004, p. 216):

Como o ataque pelo conhecimento é uma defesa contra a necessidade, ele próprio é uma função da necessidade, e mantém este aspecto ao longo de toda sua trajetória, que é uma constante resposta às novas necessidades criadas exatamente pelo seu progresso.

Segundo a interpretação jonasiana de Bacon, o homem conhece a natureza a partir do conhecimento das “maneiras quase técnicas de produção da natureza”¹⁰⁹, já que não é possível afirmar a existência ou o reconhecimento de uma essência pertencente à natureza. Mas a técnica interna de seu funcionamento, esta sim é passível de ser conhecida e, portanto, de ser reproduzida. Conhecer algo, neste caso, significa ser capaz de saber como ele é feito, bem como de criar condições de repetir, variar ou ainda antecipar o seu estado de produção. É isso que Jonas (2004, p. 226) afirma quando nos diz:

Expresso em forma de senha, o moderno conhecimento da natureza, diferentemente do antigo, é um “saber como”, e não um “saber quê”, desta maneira tornando verdadeira a afirmação de Bacon de que saber é poder.

Mas isto ainda não encerra a associação entre teoria e técnica. É certo que a teoria, neste caso, refere-se à compreensão de um fato interior que condiciona o agir exterior, o que poderia redundar na constatação de que “tanto o agir pode ser usado a serviço da teoria como a teoria estar a serviço do agir” (Jonas, 2004, p. 226). Ou seja, a relação concebida por Bacon entre conhecimento e modificação do mundo é muito mais profunda do que possa parecer em primeira instância. Isto porque a teoria pode direcionar a experiência da natureza de modo que esta última se adeque à primeira. É a este respeito que Bacon, citado por Jonas (2004, p. 227) chama de “forçar a natureza” de modo que obriguemo-la a entregar seus segredos de acordo com a resposta que provocamos, “já que a natureza das coisas se revela mais sob a tortura da arte do que em sua natural liberdade”. Assim, a técnica engendra uma forma cíclica de interpretar o mundo, a partir da noção de modificação: primeiro em pequena escala no experimento, em que o cientista interfere criando as condições ideais de variação da aplicação da teoria. A teoria assim testada está habilitada a ser aplicada na interpretação técnica da realidade em escala macro. Esta aplicação técnica servirá de fonte para novos conhecimentos teóricos, os quais serão analisados a partir de um novo trabalho laboratorial em microescala, o que resultará em um ciclo contínuo tornando inseparável a associação entre teoria e prática. Esta associação nos conduz a um incessante dinamismo da teoria⁶ em seu constante processo de reformulação cuja aparente ascendência nos conduz a uma imagem de progresso. Entretanto, o que não se percebe é que, neste caso, a única certeza que se tem é que não é a teoria o ponto focal, mas o dinamismo em si, a mudança pela mudança. Mas, como afirma Jonas, se a mudança se constitui enquanto um valor, é necessário que saiba o que está mudando, bem como a teoria que lhe serve de fundamento, apresentando, inclusive, os fins que lhes fundamenta. E é exatamente isto que este fluxo constante de teorias não consegue prover:

Esta teoria que assumir novamente a pergunta pelos fins, que deixa em aberto a radical indefinição do conceito de “felicidade”, e onde a ciência, entregue à aquisição dos meios para a felicidade, não tem direito a ter voz. A advertência a que a ciência seja aproveitada no interesse do ser humano, no interesse de seu maior bem, permanece vazia enquanto não for conhecido qual é o maior bem do ser humano (Jonas, 2004, p. 230).

Jonas prossegue afirmando que, neste caso, tendo em vista os resultados a que essa forma de conceber a realidade nos deixou, o maior bem que se nos adianta não é outro senão o evitar a catástrofe. Contudo, para realizarmos tal objetivo, precisamos transcender a concepção “mecânica autorreguladora da interação ciência-técnica”, uma vez que esta, a partir de sua lógica, apresenta enquanto

6

O que claramente se contrapõe à noção clássica de teoria para quem a contemplação era o ponto central da teoria, isto porque no ato contemplativo o sujeito apreende os primeiros princípios que fundamentam a realidade e, uma vez realizada tal apreensão, esta não estaria sujeita ao envelhecimento não sendo necessário, portanto, que fosse substituída por uma nova abordagem.

sentido de felicidade o “deixar-se levar pelo emprego das coisas” (Jonas, 2004, p. 231), o que nos faz recair em um hedonismo manifesto a partir do poder crescente sobre as coisas.

A busca pela vida boa, neste sentido, não implica na cessão da teoria científica. Isto porque, segundo Jonas, deter seu emprego seria deter a própria teoria, mas esta se transformou em processo que envolve continuamente seu uso prático, o que não nos permite um retorno à posição clássica. Teoria e prática se interpenetraram de tal modo que o uso de uma implica na utilização da outra. Uma necessitando da outra. E a teoria em termos modernos que surgiu como resposta às necessidades do homem, conforme Bacon idealizara, cria agora uma necessidade de segunda ordem. Entretanto, a possibilidade da teoria revela em si mesma o poder de transcendência presente no ser humano e esta transcendência busca a verdade não enquanto solução última para as necessidades humanas, mas enquanto caminho para a vida boa. Jonas ilustra esta forma de pensar utilizando enquanto metáfora a alegoria da caverna de Platão. A “caverna” se identifica com o reino das necessidades. Reino este que precisa ser superado. Neste sentido, não se pode afirmar que a teoria científica seja capaz de nos retirar da caverna, assim como não se pode dizer que a sua aplicação prática seja um retorno à caverna, isto porque a teoria jamais abandonou a caverna. Ela não se configura enquanto uma contemplação das coisas nobres, mas das coisas ordinárias. Assim, a possibilidade da existência da teoria, ainda que na caverna, revela um proeminente poder de liberdade que extravasa as necessidades da caverna. Daí se compreende a afirmação jonasiana (2004, p.232): “por mais que em seus objetos e em seu uso a ciência seja da caverna, em sua causa geradora na alma ela não é”. Ou seja, ainda existe a teoria pura dedicada à verdade e devotada ao ser e “A ciência é a forma moderna desta dedicação” (Jonas, 2004, p.232).

A MATÉRIA: SUBSTRATO POTENCIAL DONDE EMERGE A VIDA

A reflexão acerca da matéria ou do substrato da vida não é nova. Na verdade ela é assumida já desde os pré-socráticos e amplamente debatida entre os estoicos, a partir da noção de $\phi\iota\varsigma\iota\varsigma$ (*physis*). Os estoicos, por exemplo, admitiam que o *logos* fosse o elemento primordial do cosmos, já que o homem é dotado de razão e o todo não pode ser menos perfeito do que suas partes. Entretanto, este *logos* cósmico não seria de natureza espiritual, mas material, pois os estoicos compreendiam que o que não tem corpo não pode agir e já que o *logos* é a fonte de toda a atividade, convém que ela seja corpóreo. Todavia, e este é um ponto crucial, a matéria que o compunha seria deveras especial, a fim de que pudesse ser capaz de penetrar em qualquer coisa. O *logos* irradiaria a sua força sobre a matéria sob a forma de sementes que, ao se desenvolverem, dariam origem aos indivíduos. Estas sementes

do *Logos* seriam fragmentos do próprio *Logos* são as chamadas λόγοι σπερματικοί (*lógoi spermatikói*, razões seminais).

Ao incidir sobre a matéria, o *Logos* teria por finalidade a perfeição dos cosmos, a qual se consegue de modo paulatino a partir de um processo constante e ascendente de evolução, tendo em vista uma perfeição cada vez maior e uma vez que se atinge o máximo de perfeição, o *Logos* realiza o ἐκπύρσις fogo (matéria que para alguns estoicos seria constitutiva do *Logos*), o que permitiria ἀπακατάστασις (*apakatástasis*), a restauração do mundo, respeitando sempre a mesma ordem do ciclo anterior. O homem, assim como todos os seres, seria constituído de um fragmento do *Logos*, a alma, e de uma parte de matéria, o corpo. Quando o fragmento do *Logos* se separasse do corpo ocorreria a morte física, uma vez que o fragmento do *Logos* não poderia ser destruído, a alma seria, então, imortal.

Convém salientar aqui o monismo estabelecido entre matéria e *Logos*, a primeira sendo considerada enquanto princípio passivo do cosmos e o segundo, enquanto princípio ativo. Assim, o *Logos* se manifestaria no cosmos a partir das potências germinativas que operariam no interior da matéria, sendo imanentes à estrutura desta a ponto de serem inteiramente inseparáveis da mesma. Assim, o universo seria como um único e grande organismo no qual cada parte se harmonizaria com a outra por meio de uma “simpatia universal”.

Expusemos alguns traços da *physis* estoica, não por acaso, mas por percebermos certa semelhança entre a noção de matéria exposta pelos filósofos do pórtico com aquela assumida por Jonas. De fato, em *Matéria, espírito e criação* (1988), Hans Jonas apresenta sua concepção de matéria de forma bastante heterodoxa àquela assumida seja pela física, seja pelas demais ciências da natureza e, em seu *Princípio Vida*, denuncia o esvaziamento de sentido da matéria seja pela tradição judaico-cristã, ao apresentar um Deus criador totalmente diverso do mundo por Ele criado, seja pela metafísica moderna e sua visão dual da realidade a qual resultou tanto no idealismo, quanto no materialismo.

Em *Matéria, espírito e criação*, Hans Jonas apresenta um discurso ontológico acerca da matéria e da natureza, primeiro por compreendê-las enquanto dimensões de manifestação do Ser a partir das quais ter-se-ia desenvolvido o *homo sapiens sapiens*, quer dizer, a reflexão com toda sua riqueza e nuances. Segundo, por perceber que tais elementos, de natureza transfísica, presentes no mundo onde a matéria morta é a regra, representam um burlar de tal paradigma.

A proposta de Jonas é estabelecer uma linha de reflexão em que se renove o conceito de matéria, compreendendo-a para além da leitura meramente mensurável que a física lhe atribuíra e apresente um denominador comum que associe “extensão” e “consciência”, em uma teoria homogênea, uma vez que tais dimensões existem juntas, não ladeadas, mas interpenetradas na matéria de forma inseparável, ou seja, uma “metafísica do substrato material do mundo” (Jonas, 2010, p. 22).

Em busca desta metafísica, Jonas afirma que, tendo em vista o que surgiu da matéria após a explosão inicial, o mínimo que se pode conceder a ela é que possua uma disposição original com possibilidades para a existência de uma eventual interioridade. Esta disponibilidade presente na matéria, se configura enquanto um dado potencial, uma disponibilidade para um vir-a-ser da matéria, pois Jonas a entende enquanto subjetividade em estado latente, enquanto dotada de uma dimensão interior, esta última, por assim dizer, seria a substância comum do mundo, ainda que para sua efetivação carecesse de condições externas específicas. Acerca disso afirma-nos Jonas (2010, p. 26):

Mas podemos fazer algumas conjecturas. Um “anseio”, conforme o que foi dito, *poderia* estar muito bem causalmente *ativo* e, a partir das primeiras oportunidades apresentadas pela matéria, trabalhar cada vez mais (portanto, com o acúmulo exponencial dessas oportunidades) para seu cumprimento. É o que creio, como já havia insinuado com a admissão do conceito de eros, mas disso nada sabemos e, de qualquer forma, em uma explicação científica (que em termos de evolução, todavia, é sempre *post eventum*) também não podemos fazer uso de uma afirmação tão geral como essa enquanto fator causal. No entanto, o testemunho fenomenológico da vida se exprime em sua linguagem propriamente ontológica, independentemente de qualquer explicação científica [...].

Jonas tem plena consciência da gravidade e da originalidade de sua proposta e a utiliza com uma segurança lógica que lhe fora conferida por sua ontologia, a qual lhe permite extravasar os ditames paradigmáticos da ciência em vigor. Ao defender a existência proeminente de uma interioridade não está Jonas incorrendo em um idealismo, tampouco recai em uma leitura materialista da realidade ao defender uma renovação do conceito de matéria. O que pretende é afirmar que uma vez que a vida possua interioridade, interesse e fim, e se originou ela do substrato material do mundo, tais qualidades não podem ser estranhos à matéria em sua essência e se não podem em sua essência, também não o podem em sua origem. Ou seja, desde a explosão primordial existe a possibilidade da subjetividade. E Jonas (2010, p. 40) tem plena consciência de que tais formas de especular não o permitem ir além dos limites de uma “filosofia imanente da natureza”, o que não o impede de utilizá-la com o mesmo rigor que o cientista o faz ao laborar sobre uma determinada teoria. Engajado em suas especulações acerca da matéria, Jonas assume a seguinte interrogação cosmológica: como se deve compreender o fato de que a matéria primordial seja dotada de espírito? E pontua que a resposta mínima que se pode dar a este questionamento é afirmar que a matéria permite o surgimento e, posteriormente, também permite o agir do espírito em seu meio. Dito em outros termos “quer dizer que, no princípio, a causa espiritual ou co-causa criou uma matéria universal com características e leis tais que, desse modo, estava em condições de dar lugar para a coexistência do espírito” (Jonas, 2010, p. 47). Isto

significa dizer que não é possível assumir a ficção de uma repentina epifania do espírito no homem, ou que a vida tenha irrompido a partir de algo que lhe seja totalmente estranho. Isto só seria possível a partir de uma associação simbiótica entre exterior e interior, ambos presentes na matéria.

O MONISMO JONASIANO: A RELAÇÃO INSEPARÁVEL ENTRE MATÉRIA E ESPÍRITO

Conforme afirmávamos anteriormente, Hans Jonas propõe uma nova concepção de matéria que comporte em si a possibilidade de uma interioridade desde os seus primórdios ou, dito de outra forma, uma espécie de monismo que compreenda esta relação simbiótica entre matéria e espírito, nomeado por alguns como “monismo integral”. De fato, em sua crítica ao dualismo cartesiano, Jonas afirma que este precisa ser suplantado, dada sua não-sustentação tanto em termos lógicos quanto fenomenológicos. Não se sustenta logicamente porque não é possível demonstrar uma substância pensante que sobreviva de modo independente da matéria, em outras palavras, como essa substância pode ser independente sem ser possível demonstrar a sua independência? Fenomenologicamente porque o próprio conteúdo de uma vida anímica (que compreende dor, desejo, percepção, sentimento, ...) se opõe à desvinculação entre interioridade e matéria.

A fim de superar tal forma de interpretação da realidade, Jonas afirma a necessidade de se buscar uma solução monista que resolva o problema do dualismo, uma vez que a interioridade anímica presente tanto nos animais quanto nos homens procederam de um processo de desenvolvimento paulatino da matéria e continuam a ela conectada. Tratando exatamente deste assunto Jonas (2010, p. 21) afirma “É a própria substância do mundo que, ao tornar-se interior, ganha, com isso, expressão”.

A maior expressão da associação entre matéria e espírito, ou o elemento a partir do qual se pode suscitar tal aproximação, reside exatamente no organismo vivo. É a partir dele que se percebe uma associação ímpar entre forma e matéria, visto que a distinção estabelecida entre ambas no reino não-vivo é mera abstração. No tocante ao reino vivo, a forma passa a ser tida enquanto a essência e a matéria enquanto acidente, ou dito ontologicamente: a partir da simbiose entre ambos no universo orgânico o elemento material deixa de ser substância para ser substrato. Este, por sua vez, busca manter-se e, pelo simples fato de optar por si em vez de seu aniquilamento, isto nos revela a presença de uma liberdade interior presente nas organizações mais elementares de vida sob a forma de metabolismo.

Jonas em seu itinerário de fundamentação da responsabilidade enquanto princípio norteador das ações apresenta enquanto proposta a superação da

interpretação dual da realidade, bem como as consequências decorrentes de tal dualismo (idealismo de um lado, materialismo de outro). Em seu proceder reflexivo, admite a presença de uma interioridade na matéria sem a qual não seria possível compreender a emergência do fenômeno vida. Esta interioridade revela-se de modo enfático no organismo vivo, o qual em suas mais ínfimas manifestações de ser apresentam um equilíbrio mantido entre necessidade e liberdade. Jonas chega a afirmar que a liberdade é uma característica presente em todo o mundo orgânico. Metodologicamente, Jonas chega a tal conclusão do forma retrospectiva, partindo do homem rumo aos organismos menos complexos, estabelecendo entre ambos um nexo, um algo em comum tão contundente que não permitiria asseverar a afirmação de que o homem encontrar-se-ia em condição ontológica que fosse superior a qualquer ser vivo que seja. Tratando deste tema, Jelson Oliveira (2011, p. 43), pontua:

Nesse sentido, o homem seria apenas um resultado do progresso que liga o “primitivo” ao “evoluído”, vindo a representar, pela consciência e pela busca da verdade, o degrau mais elevado desse desenvolvimento. Para Jonas, o homem não é mais um ente desligado das demais formas de vida e do reino orgânico em geral, mas apenas uma forma mais acabada do desenvolvimento vital, no qual a liberdade atinge em grau superior apenas na medida em que tenha emergido já nas suas formas mais primitivas.

Com isso, Jonas procura evidenciar a presença do espírito ainda que de forma não acabada, já nos mais elementares organismos vivos e não exclusivamente no homem. De forma um tanto enfática, Jonas afirma que uma das falhas da tradição filosófica ocidental consiste exatamente no fato de nos fascinarmos tanto com o ser humano que atributos que pertencem a todos os organismos vivos, atribuímos como pertencentes exclusivamente ao homem. Segundo Jonas, as grandes contradições que o ser humano descobre em si mesmo, tais como liberdade, necessidade, autonomia, dependência, vínculo e desligamento, dentre outros, tem suas “prefigurações germinais” já nas formas mais primitivas de vida. A prova a que Jonas recorre para demonstrar sua proposição consiste exatamente na presença da liberdade em tais microorganismos por meio da ação metabólica.

Segundo Jonas, o metabolismo (traço comum, presente em todo organismo vivo) é em si mesmo liberdade. Uma forma primitiva e não-reflexa, mas ainda assim liberdade. Conforme nos afirma “Sem dúvida, eu sustento nada menos que já o *metabolismo* mesmo, o estrato básico de toda existência orgânica, permite reconhecer a dimensão da liberdade” (Jonas, 1998, p.17). Jonas admite a possibilidade de estranheza que tal assertiva pode gerar, pois nada mais estranho à liberdade que o automatismo da ação metabólica. Haja visto que para a visão tradicional o metabolismo é tido enquanto ato involuntário, isto não nos permitiria

associá-lo sequer parcamente com a noção de liberdade. Contudo, Jonas (1998, p.17) procura evidenciar que “nas reações obscuras da substância orgânica mais arcaica resplandece pela primeira vez um princípio de liberdade dentro da extensão infinita da necessidade que predomina no universo físico”. Trata-se de algo estranho a todo o restante do cosmos, seja em macro ou micro escala, “sois, planeta e átomos” (Jonas, 1998, p.17).

Mas para atingir seu intento em associar metabolismo com a noção de liberdade, Jonas precisa extravasar a noção comum de liberdade, entendendo-a enquanto a designação de um modo de ser objetivamente diferenciável, uma maneira de ser própria do orgânico a qual é compartilhada por todos que compõem tal classe, e apenas por eles. A liberdade (assim como tudo aquilo que revele algo de transcendental no homem), de acordo com Jonas, teve seu processo de ascensão ou de evolução possível a partir de duas vias: a percepção e a ação, as quais estão vinculadas, respectivamente as dimensões do saber e do poder. Isto significaria que a percepção sensorial possibilitou aos organismos vivos gradativamente se perceberem sensorialmente no mundo, o que em escala macroevolutiva teria culminado no ser que percebe que sabe. Em contrapartida, o progresso dos organismos vivos também está atrelada às formas de intervenção deste no mundo em que habitam, ou seja, segundo sua “liberdade de ação” (Jonas, 1998, p.16), já que o contrário disso seria a completa inércia, a morte.

De forma geral, Jonas afirma que a liberdade é um fenômeno ascendente presente já nas formas mais elementares de vida e trata-se de um “conceito ontológico descritivo”, uma vez que

Apesar de toda sua objetividade física [presente na ação metabólica], suas características descritivas a nível primitivo constituem, não obstante, a base ontológica daqueles fenômenos superiores que merecem imediatamente a nomeação de “liberdade”, e também os mais eminentes dentre eles permanecem vinculados aos começos modestos na camada orgânica básica, sendo esta a condição de sua possibilidade (Jonas, 1998, p. 17).

E é exatamente esta concepção de liberdade que Jonas assume enquanto “fio condutor” para a interpretação da vida. Contudo, isto não significa que Jonas esteja tratando de uma liberdade em termos absolutos, mas dialética, uma vez que ela traz consigo o risco de seu contrário, conforme percebemos na seguinte passagem:

O privilégio da liberdade traz consigo o fardo da precariedade e significa o existir em perigo. Pois a condição básica deste privilégio consiste no fato paradoxal de que, por meio de um ato primário, a substância vivente se separou da integração geral das coisas na totalidade da natureza, de modo que pudesse enfrentar ao mundo, introduzindo assim a tensão entre “ser e não ser” [...]. A substância vivente efetuou isto ao entrar em relação de independência precária frente a esta mesma matéria

que certamente é imprescindível para a sua existência, de modo que sua própria identidade se diferenciou da sua matéria temporal por meio da qual se constitui uma parte do mundo físico comum. Oscilando entre um estado de indecisão entre ser e não ser, o organismo chegou a possuir o seu ser de maneira condicional e revogável (Jonas, 1998, p. 18).

É neste processo de busca de algo que não está em si a fim de que possa manter-se que o organismo vivo manifesta aquilo Jonas chama de “liberdade precária”, pois trata-se de um ir ao encontro em favor de si, de uma opção por si em relação ao nada, mais ainda, trata-se de uma liberdade de fazer, mas nunca uma liberdade de deixar de fazer. Exatamente por isso é que o sistema que compõe o organismo vivo só o é em relação àquilo que executa, ou seja, seu ser se confunde com sua ação metabólica. Disto podemos entender a afirmação de Jelson Oliveira (2011, p.46): “No caso do vivo, o metabolismo, por isso mesmo, não é apenas uma função, mas sua própria constituição [...]”. Esta saída de si em direção àquilo que lhe complementa e lhe é momentaneamente estranho e que está ausente mas que, quando presente, se transforma em algo idêntico a si, ou seja, a ação metabólica, revela uma emancipação da matéria em relação à fixidez presente no universo não orgânico.

Mas esta emancipação é dotada de uma tensão entre ser e não-ser, uma vez que a liberdade se dá e se amplia em face de seu contrário. É um risco assumido. E é a permanente troca de matéria do organismo com o meio que assegura o triunfo da vida. Mas o metabolismo, por meio desse processo de troca, não é apenas uma manifestação da liberdade do organismo vivo, mas está vinculado também ao conceito de necessidade. Isto porque o vivente não pode deixar de fazer aquilo que está em seu poder de realização em vista da sua manutenção.

Contudo, isto não nos permite confundir o sistema orgânico a uma máquina, porque ao contrário da máquina, o sistema metabolizante se constitui em seu operar, faz-se a si mesmo em seu fazer. O próprio organismo é resultado, objeto e executor de sua ação metabólica. Avançando em sua reflexão acerca da ação metabólica, Jonas afirma que o orgânico possui uma identidade interior que ultrapassa a “mesmidade” imperante no universo inorgânico cuja identidade é de natureza exterior. Esta identidade presente no inorgânico refere-se a uma identidade da matéria consigo mesma, expressa pelo vazio de sentido e pela não necessidade de autoafirmação. É, portanto, de natureza lógica, do tipo $A = A$.

A identidade do orgânico, ao contrário, é de natureza ontológica, já que o vivo não possui um substrato persistente e está em constante mudança, pois está em constante troca de matéria. Esta abertura proporcionada pela troca estimula o organismo na manutenção de seu ser, portanto, de sua mesmidade pela via do contraste, do encontro com o outro que lhe completa, sua singularidade consistirá

exatamente na forma de absorção da matéria do exterior para o interior. Isto significa que toda forma de vida se estabelece a partir da reação dialética expressa a partir da polaridade ipseidade X alteridade, si mesmo X mundo, o que não é, segundo Jonas, prerrogativa da condição humana. Mas, se o metabolismo se configura enquanto uma forma precária de liberdade, como esta poderia ter alcançado a dimensão de subjetividade, tal como compreendemos no gênero humano?

DA LIBERDADE METABÓLICA À LIBERDADE HUMANA: UMA SUPERAÇÃO DO DARWINISMO.

Vimos que em Jonas a vida se manifesta e se impõe enquanto luta constante pela sobrevivência. Neste processo, quanto mais evoluído ou complexo for o organismo maior será o seu grau de individualidade conquistado por ele às custas do proporcional aumento de sua necessidade. Ou seja, quanto maior for a liberdade do organismo, maior será sua necessidade e, para garantir tal liberdade ascendente, maior será o risco de sua integridade.

Pelo fato da liberdade humana ser passível de escolha, esta ganha um caráter moral, ou seja, de dever ser vinculada a um poder ser imanente ao próprio sujeito, uma vez que sua sobrevivência e continuidade estão vinculadas ao seu poder de escolha. Mas o poder ser nasce do Ser, tal como este último se apresenta à nossa consciência. É certo que não se deduz o poder ser do dever ser, ao contrário, o dever ser é idêntico ao poder ser enquanto percepção de escolha por parte do homem.

De forma geral Jonas estabelece, a partir do evolucionismo, as bases para uma linha reflexiva que compreenda a liberdade humana enquanto fruto deste processo de evolução. Ela é uma manifestação de modo mais apurado daquilo que já existe na natureza e, já que o homem é naturalmente livre, também é naturalmente responsável, conforme nos afirma Sganzerla (2012, p. 146):

Aqui reside um paradoxo na teoria jonasiana, pois se não houvesse liberdade no homem, consequentemente não haveria responsabilidade, e se não houvesse liberdade em todo reino da vida, consequentemente também não haveria no homem. Desse modo, não há como o homem, em sua natureza, não ser responsável, o que torna a indiferença impossível.

Contudo, pelo fato de gozar do privilégio de uma forma de liberdade diferenciada dos demais organismos vivos, o homem assume também a exigência de reconhecer que a liberdade não é apenas uma atribuição, mas uma condição de todo vivente a fim de que este se mantenha enquanto tal, uma vez que a vida possui um fim em si-mesma e seu fim é manter-se viva. Isto significa que a vida enquanto forma autêntica de manifestação do Ser está sob a tutela daquele que a engendrou

e tal tutela é mediada pela liberdade, uma vez que esta se configura enquanto uma característica ontológica presente nas formas mais primitivas do orgânico até no homem com sua capacidade moral.

Percebe-se, portanto, que há em Jonas uma clara intenção em refazer o percurso realizado pelas filosofias modernas as quais separaram o homem do restante do cosmos por meio do dualismo. Ao realizar tal percurso, Jonas biologiza o homem enquanto ser ético e o reinsere no cosmos. A situação apátrida outrora vivida pelo ser humano é refeita. É óbvio que tal compreensão é fruto de uma leitura jonasiana do darwinismo. Jonas percebe que, como principal corrente do evolucionismo, o darwinismo traria consigo a consequência dialética de alargar as fronteiras ontológicas para além da dimensão materialista, o que de início não fora previsto pelos darwinistas. Retomando tal assertiva, Jonas extravasa o evolucionismo ao buscar as causas da vida não apenas em fatores externos ou referentes ao ambiente, mas a um aspecto interior presente na matéria, conforme nos afirma o próprio Jonas (2010, p. 40):

Em nossa exposição repetidamente nos valem do seguinte argumento: uma vez que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não o podem em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar.

Trata-se de uma associação entre filosofia da vida, filosofia do espírito e filosofia da natureza. Melhor dizendo, a filosofia da vida supõe uma compreensão da filosofia do espírito (na qual se inclui a ética) e, uma vez que há uma associação entre espírito e natureza, a ética passa a ser compreendida enquanto parte da filosofia da natureza. A proposição jonasiana é, de certa forma, chocante em face dos ditames da ciência moderna, mas ao mesmo tempo mais rica, pois reinsere o homem e a vida no cosmos. Uma vez compreendida as bases sobre as quais está sedimentada a liberdade humana, Jonas parte para uma maior elucidação acerca desta última, pois entende que deva existir uma associação entre antropologia filosófica e metafísica. E é exatamente o peso dessa liberdade que exige do homem uma responsabilidade que lhe seja equivalente. Esta responsabilidade faz parte daquilo que a professora Nathalie Frogneux denomina de antropologia humanista. Nas suas palavras:

Se sua antropologia pode ser qualificada de humanista, é, de início, no sentido em que ela afirma a exceção humana no seio do vivente e, em seguida, uma dignidade própria ao homem. Essa dignidade se observa por um olhar retrospectivo e é um fato, em algum caso um direito, segundo Jonas, que não exclui que, em algum lugar

no Universo, outras formas de vida e de liberdade sejam equivalentes à nossa dignidade. A exclusividade não é exigida para tal humanismo. E nossa responsabilidade pela biosfera terrestre não seria relativizada ou diminuída pela presença de outros seres responsáveis no universo (Frogneux, 2012, p. 439).

É esta liberdade quem possibilita a abertura humana para a moralidade, pois o ser humano por meio de sua capacidade eidética desenvolve a reflexão o que lhe permite apreender e objetivar a realidade. Tanto que, segundo Jonas, o ser humano emerge de fato quando ele desenha tanto o touro quanto o caçador, ou seja, quando ele se percebe e percebe o mundo que lhe cerca. Ao fazê-lo, ele encontra-se em condição de agir e o faz mediante a imagem que tem de si. Esta imagem jamais o abandona, a sua transanimalidade não retroage.

Esta capacidade o habilita à felicidade e à infelicidade e estas estarão em consonância com a imagem que tem de seu Eu. Tais prerrogativas são de cunho transcendente e estão alocadas na amplitude do ser e não apenas na singularidade do ser humano. Ou seja, o agir humano sob o qual se debruça a ética, precisa ser refletido a partir da ontologia, pois é esta quem fundamentará o dever-ser do homem, portanto, seu ser ético, ou como nos diz Jonas (2004, p. 272):

Mas mesmo sem que seja feita uma exigência extra-humana para o comportamento humano, permanece de pé o fato de que uma ética que não mais se baseie sobre a autoridade divina tem que fundamentar-se em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas do relativismo. Portanto, enquanto a investigação ontológica extra-humana puder levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, ela não se terá afastado realmente da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do exposto, pode-se dizer que a partir de sua interpretação ontológica da natureza, Jonas apresenta a presença do espírito em todos os organismos vivos e a prova a que Jonas recorre para sustentar seu argumento é exatamente a liberdade presente, inclusive, nos microorganismos por meio da ação metabólica, uma vez que é ela uma saída de si por parte de tais organismos em direção àquilo que lhe falta e lhe completa. É uma saída em favor de si. Apesar do metabolismo estar presente em todos os organismos vivos e se configurar enquanto necessário à vida, isto não implica que Jonas esteja fazendo referências a uma liberdade absoluta, uma vez que tal metabolismo traz consigo também a possibilidade de seu contrário, de seu aniquilar-se, revelando uma tensão entre ser e não-ser dada a partir da constante troca de matéria.

A liberdade metabólica ascende para a liberdade humana enquanto um *continuum* no processo evolutivo expresso através da complexidade do organismo. Ou seja, quanto mais complexo for o organismo maior será seu grau de individualidade conquistado às custas de seu proporcional aumento de necessidade. Dito de outra forma, quanto maior for a liberdade do organismo, maior será o risco de sua integridade. A liberdade humana é, portanto, portadora de um risco deveras considerado o qual ameaça não apenas ao gênero humano, mas a todo o universo biótico.

A posse de tal liberdade por parte da raça humana e o reconhecimento da existência de algo de igual condição nos demais viventes, nos obriga a reconhecer a existência de uma ordem moral que garanta a sobrevivência destes seres vivos em sua essência e o *princípio responsabilidade*, neste sentido, apresenta-se a nós enquanto ordenamento moral de primeira grandeza.

REFERÊNCIAS

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FROGNEUX, Nathalie. *Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica do Princípio responsabilidade*. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 24, n. 35, p. 435-464, jul./dez. 2012.

JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmológicas*. Petrópolis: Vozes, 2010. (Col. Textos filosóficos).

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

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

JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.

OLIVEIRA, Jelson. *A “transanimalidade” do homem: uma premissa do princípio responsabilidade*. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (coord.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 42-59.

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