UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

José Carlos Moreira

BIOLOGIA FILOSÓFICA, ANTROPOLOGIA E BIOTECNOLOGIA EM HANS JONAS

Belo Horizonte
2025

José Carlos Moreira

BIOLOGIA FILOSÓFICA, ANTROPOLOGIA E BIOTECNOLOGIA EM HANS JONAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues

Belo Horizonte
2025

100
M838b
2025

Moreira, José Carlos, 1977-

Biologia filosófica, antropologia e biotecnologia em Hans Jonas [recurso eletrônico] / José Carlos Moreira. - 2025.

1 recurso online (333 f.): pdf

Orientador: Ivan Domingues.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2. Biologia - Teses. 3. Biotecnologia – Teses . 4.Antropologia filosófica - Teses. 5. Jonas, Hans, 1903-1993. I. Domingues, Ivan . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

BIOLOGIA FILOSÓFICA, ANTROPOLOGIA E BIOTECNOLOGIA EM HANS JONAS

NOME DO/A DISCENTE gov.br Documento assinado digitalmente JOSE CARLOS MOREIRA Data: 06/05/2025 23:34:17-0300 Verifique em https://validar.iti.gov.br

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 18 de fevereiro de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Ivan Domingues - Orientador (UFMG)

Profa. Lilian Simone Godoy Fonseca (UFJVM)

Prof. Jelson Roberto de Oliveira (PUC-PR)

Prof. Carlos Roberto Drawin (FAJE)

Prof. Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Belo Horizonte, 18 de fevereiro de 2025.

Documento assinado eletronicamente por **Jelson Roberto de Oliveira**, **Usuário Externo**, em 19/02/2025, às 09:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Carlos Roberto Drawin**, **Usuário Externo**, em 19/02/2025, às 09:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Helder Buenos Aires de Carvalho**, **Usuário Externo**, em 19/02/2025, às 11:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Lilian Simone Godoy Fonseca**, **Usuário Externo**, em 17/03/2025, às 09:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Ivan Domingues**, **Professor do Magistério Superior**, em 18/03/2025, às 09:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3971683** e o código CRC **58DDF955**.

AGRADECIMENTOS

Vencidas as várias etapas deste estudo: as repetidas leituras, anotações, reuniões de orientação, redação e revisões das versões dos capítulos, chegamos ao final desta longa, mas enriquecedora e estimulante travessia. Este é o momento de agradecer às pessoas que encontramos durante o percurso de desenvolvimento desta tese, as quais contribuíram direta ou indiretamente para a sua realização.

Ao Deus da esperança, por sempre ser a minha esperança, mesmo nas minhas incertezas.

Aos meus pais (*in memoriam*), José Moreira e Fidelcina, por terem acreditado, apoiado e estimulado a minha formação em todos os âmbitos.

Aos funcionários da secretaria do PPGF da UFMG, André e Amanda, pela disponibilidade, orientações e informações precisas sempre que foram necessárias.

Aos funcionários da biblioteca da Fafich, pelo atendimento sempre solícito durante toda a pesquisa.

Aos funcionários da biblioteca da FAJE, pela acolhida e disponibilidade durante o período em que foi necessário fazer uso do acervo.

À minha querida Danielle: pela participação, presença atenta e generosa em minha vida, e pela parceria, sem a qual este estudo não teria sido possível. Com você, além de aprender diariamente o porquê e para quem é preciso lutar, aprendo também a ver o mundo com novas lentes.

Ao meu filho João Felipe, para quem vivo e em quem encontro o mais genuíno sentido de lutar as lutas diárias.

Aos colegas do grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF e o grupo de pesquisa Hans Jonas do CNPq, pela colaboração, ao disponibilizar gentilmente vários documentos para esta pesquisa, contribuindo, assim, para o seu desenvolvimento. Agradeço também pelas várias e oportunas discussões durante os seminários realizados em torno da obra de Jonas no Brasil, a mais de uma década.

Ao professor Ivan Domingues, que prontamente aceitou orientar este trabalho e o conduziu de maneira criteriosa, cuidadosa e serena em cada uma das muitas reuniões de orientação, sinalizando as fragilidades, equívocos e ajudando-me a encontrar o caminho que tornou possível o desenvolvimento do presente estudo. Além disso, agradeço pela generosidade e compreensão em relação ao ritmo e tempo da pesquisa, desafiados pelas circunstâncias não previstas na fase inicial desta tese. Não posso deixar de agradecer também a oportunidade do

estágio de docência, a qual recordo como uma experiência marcante e enriquecedora durante o curso de doutorado.

Aos integrantes da banca examinadora: Lilian Simone Godoy Fonseca, Jelson Oliveira, Helder Buenos Aires de Carvalho e Carlos Roberto Drawin, pelas valiosas observações e sugestões ao texto.

À CAPES pela concessão da bolsa de doutorado nos últimos anos, possibilitando a realização desta pesquisa.

RESUMO

Este estudo busca analisar três aspectos da filosofia do filósofo alemão Hans Jonas: a biologia filosófica, a antropologia e, por fim, a técnica/biotecnologia. Nosso ponto de partida é a biologia filosófica ensaiada na célebre obra de 1966, *The Phenomenon of Life*, assim como em outros ensaios em seu entorno. Contudo, deste vasto conjunto, *The Phenomenon of Life* é a obra que oferece as bases para aquilo que o filósofo se propõe a realizar: uma *ontologisch Überraschung* na interpretação do fenômeno biológico, resultando, assim, em uma nova ontologia da vida como contraponto à da morte que se estabeleceu na modernidade a partir da maneira equivocada pela qual a vida foi interpretada. Já que a vida é a questão central da ontologia, a reflexão filosófica sobre esse fenômeno é apoiada em bases ontológicas, como Jonas assim o fez na obra referida, buscando apresentar a biologia filosófica como capítulo da ontologia e como extensão e agenda da filosofia da ciência. Os aspectos ontológicos que fundamentam a biologia filosófica tornam-se evidentes após Jonas comprovar o liame entre vida e liberdade, que, conforme o filósofo, não é extrínseco e nominal (acidente histórico ou evolucionário), mas intrínseco e essencial. Isso porque, no seu entendimento, a liberdade é inerente a todas as formas de vida por meio da atividade do metabolismo; logo, a liberdade é a marca de todas as formas de vida, das mais elementares às mais complexas. Se antes a ciência e a filosofia moderna patrocinaram a separação entre homem e natureza, a filosofia do organismo, do autor de *Das Prinzip Verantwortung*, reinsere o homem na natureza. Ao reativar essa relação, ele indica, com isso, que o objeto de sua filosofia é o orgânico em geral e não apenas o homem, que só poderá ser compreendido como tal se considerada a sua natureza biológica, sua animalidade. Portanto, o ser humano é parte da natureza e não algo separado dela. Isso exige uma nova antropologia, fundamentada a partir da assimilação da biologia filosófica. A primeira é via de acesso, capítulo ou seção da segunda, porque não há compreensão antropológica desvinculada da biologia. Por isso, é necessário analisar a diferença antropológica ou a diferenciação do homem em relação aos animais não humanos. Com a evolução da técnica, sobretudo, em seu estágio atual com a biotecnologia na linha de frente, o homem coloca em risco a si mesmo como espécie. A ferramenta/técnica, a imagem e outros artefatos humanos expressam a diferença antropológica, devendo, pois, ser integrados na natureza de seu ser, como seres de artifício e de invenção. Entretanto, já que os avanços da técnica colocam em risco a continuidade da existência do seu criador – o homem -, a técnica e, mais recentemente, a biotecnologia impõem inúmeros desafios para pensar a antropologia. Sumarizando, se desde o neolítico, esses artefatos podem ser compreendidos desde uma perspectiva antropológica, agora, com a clara inversão ocorrida na relação entre o ser humano e a técnica, o homem deixa de ser mero produtor e usuário de ferramenta para se tornar objeto tecnológico, podendo ser mudado e alterado como convém à biotecnologia.

Palavras-chave: biologia filosófica; antropologia filosófica; biotecnologia.

ABSTRACT

This study seeks to analyze three aspects of the philosophy of the German philosopher Hans Jonas: philosophical biology, anthropology, and technology/biotechnology. Our starting point is philosophical biology, as presented in Jonas' renowned work *The Phenomenon of Life* (1966), and other related essays. However, among all his writings, *The Phenomenon of Life* is the work that lays the foundation for what Jonas sought to achieve - his *ontologiscgen Überraschung* for interpreting the biological phenomenon, resulting in a new ontology of life. This ontology serves as a counterpoint to the ontology of death that became dominant in modernity due to the flawed manner in which life had been interpreted. Since life is the central question of ontology, philosophical reflection on the phenomenon of life must rest on ontological foundations. This is what Jonas pursued in the aforementioned work. He sought to present philosophical biology as a chapter of ontology, an extension and agenda of the philosophy of science. The ontological aspects underpinning philosophical biology become evident after Jonas demonstrated the link between life and freedom, which, according to him, is not extrinsic and nominal (a historical or evolutionary accident), but intrinsic and essential. For, in his understanding, freedom is inherent to all forms of life through the activity of metabolism. Thus, freedom is the hallmark of all forms of life, from the simplest to the most complex. Whereas science and modern philosophy once promoted the separation between humanity and nature, the author's philosophy of the organism in *Das Prinzip Verantwortung* reintegrates humanity into nature. By reactivating this, Jonas signals that the object of his philosophy is the organic in general, not solely humanity. Humanity can only be understood as such when its biological nature—its animality—is considered, positioning humans as part of nature rather than separate from it. A new anthropology, grounded on the assimilation of philosophical biology, is thus required. The former constitutes a pathway, a chapter or a section of the latter, since no anthropological understanding is possible without biology. Analyzing the anthropological difference or the differentiation of man from other creatures is therefore required. With the evolution of technology, especially its current advances with biotechnology in the frontline, humankind risks endangering itself as a species. The tools, techniques, images, and other human artifacts express anthropological difference and thus should be integrated into the very human nature, since human beings have the power to create and invent them. However, as technological advancements threaten the continuity of their creator—the human being, technology and, more recently, biotechnology pose numerous challenges for thinking about anthropology. To summarize, if since the Neolithic such artifacts can be understood from an anthropological perspective, a clear inversion has occurred today in the relationship between human beings and technology, whereby man is no longer a mere producer and user of tools, but a technological object that can be changed and altered as biotechnology sees fit.

Keywords: philosophical biology; philosophical anthropology; biotechnology.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Neste estudo, as referências às obras citadas repetidas vezes são feitas pelas siglas indicadas abaixo. Para as obras e textos menos citados, adotamos outro formato. Sempre que possível, consultamos e citamos as edições original em alemão e as comparamos com outras traduções: português, inglês e em alguns casos, francês e espanhol, por exemplo, em alguns ensaios de Jonas. Em nossas citações, não julgamos necessário ajustes nas traduções disponíveis, salvo algumas expressões. As referências completas encontram-se no final da tese.

AAT. *Anthropologiscge Ansicht der Techik*. 1965.
ACN. *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas.* 1993.
AGTPA. *Arnold Gehlen: A técnica desde um ponto de vista antropológico*. 2020.
APBD. *Animal/humano: Plessner, Blumenberg, Derrida*. 2019.
APJTE. *L'analyse philosophique jonassienne de la theorie de l'evolution.* 1994.
AQT. *A questão da técnica.* 2007.
B. *Biotecnologias*. 2015.
BPD. *Bioética: perspectivas e desafios*. 2003.
CECAM. *A crítica de Ernst Cassirer à antropologia moderna.* 2021.
CVP. *Ciencia como vivencia personal*. 2001.
DA. *Hans Jonas e a diferença antropológica*. 2017.
DEM. *Dass eine Menschheit sei*. 2018.
DM. *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 1993.
EF. *Ensaios filosóficos*. 2017.
EF. *Evolution and Freedom.* 1996c.
EGHTC. *Edição genética humana por meio da técnica crispr-cas9*. 2021.
ELa. *Évolution et liberté*. 2005.
ELb. *Evolución y Libertad*. 2012.
ESH. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. 2021.
EV. *Erkenntnis und Verantwortung*. 1991.
GPR. *De la gnose au principe responsabilité*. 1991.
HFa. *L'Homme Faillible*. [1960]1988.
HFb. *O homem falível*. 2021.
HIT. *Herramienta, Imagen y Tumba*. 1998.

HJL. *Hans Jonas et la Liberté*. 2002.

HP. *Humano pós-humano: a técnica e a vida*. 2005.

IPS. *Impotence or Power of Subjectivity*. 1984.

IR. *The imperative of responsibility.*1984.

Ma. *Memoirs.* 2008.

Mb. *Memorias*. 2005.

MECb. *Materia, espírito y creación.* 1998.

MECc. *Matéria, espírito e criação*. 2010.

MECc. *Matière, Esprit et Création.*2005.

MM. *Mortality and Morality*. 1996.

MMC. *Matter, Mind, and Creation*. 1996.

NP. *Negação e Poder*. 2018.

OITc. *Outil, image et tombeau.* 2005.

PE. *Philosophical Essays*. [1974] 1980.

PEF. *Por une Éthique du futur.* 2002.

PHC. *A posição do homem nos cosmos*. 2003.

PISa. *Poder o Impotencia de la subjetividad*. 2005.

PL. *Das Prinzip Leben*. 1994.

POL. *The Phenomenon of Life*. (1966) (2001).

PR. O *princípio responsabilidade*. 2006.

PSD. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. 2012.

PUMV. *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*. [1992]1997.

PVa. *O princípio vida*. (2004).

PVb. *Das Prinzip Verantwortung*. [1979] 2003.

RG. *A religião gnóstica*. 2019.

RO. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*. 2009.

RT. *A renovação da teleologia em Hans Jonas*. 2010.

SHSV. '*El ser humano como ser vivo' de Helmuth Plessner.* 2020.

SOM. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. 1975.

ST. *Sobre a tecnofobia*. 2006.

TH. *A transanimalidade do homem*. 2010.

TIG. *Tool, Image, and Grave*. 1996.

TME. *Técnica, medicina e ética*. 2013b.

TMEa. *Technik, Medizin und Ethik*. 1985.

TVT. *Três visões da técnica*. 2014.

VLP. *The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas.* 2016.

VM. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. 2001.

VMVD. *Vulnérabilité du monde, vulnérabilité de Dieu selon Hans Jonas.* 1998.

VV. *La vulnerabilità della vita*: Contributi su Hans Jonas. 2012.

VVAV. *Vida, vulnerabilidade, animalidade e virtudes em Jonas e Macintyre.* 2018.

WPE. *Wissenschaft as Personal Experience*. 2002.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14
PARTE I: DOS PRESSUPOSTOS DA BIOLOGIA FILOSÓFICA DE JONAS 32
CAPÍTULO 1: BIOLOGIA FILOSÓFICA E REVOLUÇÃO ONTOLÓGICA 32
1.1 A biologia filosófica como ontologia da vida e sua tarefa 32
1.2 A posição de *The Phenomenon of Life* na filosofia de Jonas.. 37
1.3 Do objetivo de *The Phenomenon of Life* 45
1.4 O que é uma biologia filosófica? 53
1.5 Monismo *versus* dualismo 65
1.6 Monismos parciais: materialismo e idealismo 71
1.7 O monismo integral e o primado do corpo na unidade psicofísica 73
CAPÍTULO 2: VIDA E LIBERDADE 88
2.1 Dos aspectos preliminares 88
2.2 Organismo e liberdade necessitada 90
2.3 Graus de liberdade 103
2.4 O neo-finalismo de Jonas e seus aspectos: ontológico, subjetivo e ético 113
2.5 Percepção, sensação e motilidade 134
2.6 Ferramenta, imagem e túmulo: a transanimalidade no homem 144
PARTE II - CONTINGÊNCIA DO SER, ABERTURA E FRAGILIDADE: A VIDA DIANTE DO ILIMITADO PODER DA TÉCNICA 161
CAPÍTULO 3: VULNERABILIDADE COMO MARCA DA VIDA: ANIMALIDADE E HUMANIDADE 161
3.1 A tradição filosófica alemã: Scheler, Plesner, Gehlen e Cassirer 161
3.2 A vulnerabilidade como marca da vida: precariedade e dependência 181
3.3 Técnica, vulnerabilidade e responsabilidade 191
3.4 O homem como parte da vulnerabilidade: a tecnologia, um meio de manter sua vida 199
3.5 Vulnerabilidade: característica do homem enquanto portador da animalidade 207
CAPÍTULO 4: TÉCNICA, BIOTECNOLOGIA E A PLASTICIDADE HUMANA 218
4.1 Desafio da plasticidade frente à vulnerabilidade da imagem de Deus e do homem 219
4.2 A plasticidade humana 229
4.3 O homem sem essência 235
4.4 Neutralização metafísica da ideia de homem 244
4.5 A imagem do homem 249
4.6 Melhorismo: Em que melhorar o homem e com base em quê? 256

EPÍLOGO 270
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 282

INTRODUÇÃO

Hans Jonas viveu o século XX quase em sua totalidade e pôde testemunhar as tantas e importantes revoluções e contradições que floresceram nesse período, como as duas grandes guerras de proporções gigantescas e devastadoras que a humanidade presenciou. Foi aluno de Husserl, Heidegger e Jaspers – três dos mais importantes filósofos do último século –, além, é claro, do renomado teólogo protestante Rudolf Bultmann. Jonas é, portanto, formado na verdadeira tradição filosófica alemã e um dos poucos filósofos a mantê-la viva, embora, em muitos aspectos, ele a tenha superado. Apesar de esta tese ter sido gestada no Brasil, o filósofo que a inspira ainda não é tão conhecido na cena filosófica brasileira quanto deveria. No entanto, não podemos deixar de reconhecer o interesse crescente por sua filosofia, graças aos relevantes estudos realizados pelos primeiros pesquisadores brasileiros, como Osvaldo Giacoia, Lourenço Zacanaro, Lílian Godoy, Wellistony, Wendell Lopes, Jelson Oliveira e Anor Sganzerla, que, ao realizarem as primeiras pesquisas, introduziram a obra de Jonas no Brasil. Sem dúvida, essa primeira leva de estudos abriu as portas para muitos outros trabalhos, incluindo teses e dissertações já concluídas e outras em andamento. O crescente interesse pela obra de Jonas resultou na organização de vários eventos, como simpósios, seminários e colóquios, ajudando, assim, a divulgá-la, visando o seu estabelecimento no cenário filosófico brasileiro. Esse interesse crescente tem um motivo justificável, uma vez que o pensamento do ex-aluno de Husserl e Heidegger lança luz para pensar os desafios tecnológicos, biotecnológicos, antropológicos e a crise ambiental global atual. Atualmente, existe um grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF e CNPQ, *Centro Hans Jonas Brasil*, sediado na PUCPR, onde também foi criada a *Cátedra Hans Jonas*.

Todas essas iniciativas estão bastante ativas desde sua criação e, certamente, o eco de todas elas vem se fazendo ouvir por diversos outros pesquisadores que encontram no pensamento do filósofo alemão a chave interpretativa para os desafios impostos pela civilização tecnológica. O mesmo ocorre com esta tese que, em boa medida, foi motivada pelo eco dos precursores na pesquisa sobre a obra de Jonas em terras brasileiras, assim como a crise ambiental global, o desafio biotecnológico, ético, político, social e antropológico. Mas, apesar do ativismo dos intérpretes brasileiros na organização de eventos, como seminários, colóquios, publicações de ensaios, livros e traduções, ainda assim o filósofo da responsabilidade não é devidamente conhecido no Brasil. Isso significa que as pesquisas em torno da obra de Jonas - que, em nossa avaliação, dá a senha para pensar os inúmeros desafios de nosso tempo - precisam

continuar com todo o afinco e urgência de modo a fazê-las alcançar um quantitativo maior de pessoas.

Antes de indicar a hipótese de pesquisa deste estudo e sua estrutura, faremos algumas observações sobre a formação filosófica de Jonas, mencionando seus principais mestres e suas respectivas escolas. Durante o período de formação, o talento filosófico de Jonas foi percebido por um dos mestres de seu tempo: Karl Jaspers. Seus cursos, oferecidos em Heidelberg, foram frequentados por Jonas, já doutor, e o antigo mestre evidentemente manteria reconhecida importância na continuidade de sua trajetória intelectual. Jaspers não deixou de observar ao amigo Heidegger, em carta de 4 de junho de 1928: "O Dr. Jonas está em meu seminário. Um homem excelente! Espero ainda ouvir algo dele. Fala só do que tem sentido. Um autêntico aluno seu!".[1] Dois dias depois, no mesmo mês, o reconhecimento e o elogio são reforçados em outra carta de 6 de junho: "O Dr. Jonas está em meu seminário. Parece um homem excelente. Um autêntico aluno seu, que ainda me valerá alguma alegria".[2] A morte de Jonas ocorreu em 1993, e sua vida, preenchida com inúmeras contribuições e produções de grande relevância filosófica, confirma a grande expectativa do antigo mestre.

Em certo sentido, parece estranho o fato de Heidegger nada dizer sobre o comentário de Jaspers a respeito de Jonas, tendo sido ele um aluno tão próximo do filósofo da Floresta Negra, a quem seguiu os passos pelas universidades alemãs e teve como supervisor de sua tese doutoral. O silêncio do antigo mestre em nada tem a ver com as qualidades do ex-aluno, mas, em alguma medida, também é estranho o fato de que, entre todos os seus mestres – Husserl, Heidegger, Bultmann e Jaspers –, o autor de *Sein und Zeit* tenha sido considerado pelo próprio Jonas seu professor decisivo, não apenas pela influência teórica-filosófica, mas também por abrir as portas para a publicação do primeiro livro de Jonas ao indicá-lo para a revista dirigida por Bultmann. Esse livro era *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), que reunia o conteúdo de um seminário apresentado em 1927 pelo então aluno de Heidegger em um curso sobre o problema da vontade em Santo Agostinho. Nesse livro, Jonas se vê às voltas com o problema da desmitologização, ou a "hermenêutica da desmitologização", método proposto por Bultmann para interpretar dogmas e mitos religiosos, tendo como base as experiências existenciais que estão na natureza desses, e cujo reconhecimento abre caminho para a "consciência desmitologizada", assim definida por Jonas. Tanto o dogma do pecado original quanto a predestinação são, segundo o filósofo, demonstrações objetivas de uma experiência

[1]HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. **Correspondência** (1920-1963). Walter Biemel, Hans Saner (ed). Trad. Juán José García Norro. Madrid: Sintesis, 2003, p. 81.
[2]*Ibidem*.

existencial concreta, sobretudo o pecado original por indicar claramente uma espécie de dilema existencial interno, tornando evidente a insuficiência humana em relação a Deus.

A icônica frase de São Paulo, em (Rm 7, 19), confirma isso: "O bem que quero não faço, mas o mal que não quero, este, sim, faço".[3] Ao aplicar o método da desmitologização, Jonas interpreta os mitos e dogmas, conseguindo, então, a crítica racional, tornando evidente, no caso específico do pecado original, o dilema da vontade humana. Em boa medida, isso já deixa clara a influência de Bultmann sobre Jonas, que aprendeu com o teólogo a ver seriedade e relevância em todo conteúdo bíblico, especialmente no Novo Testamento – a especialidade de Bultmann. Jonas deixa claro que deve ao teólogo tudo o que aprendera sobre o Novo Testamento. Ademais, o conteúdo bíblico – palavra de Deus – deve, então, ser proferido por pessoas reais – bocas humanas. Essa é uma influência heideggeriana que já chegava a Jonas pela mediação do teólogo protestante de Marburgo e, mais adiante, se acentua nos estudos sobre a gnose, pois Jonas emprega a ontologia existencial como chave interpretativa para compreender o fenômeno gnóstico, resultando daí sua tese de doutorado, defendida em 1928, que mais tarde veio à luz na forma de livro, em dois volumes: *Gnosis und spätantiker Geist*. *Erster Teil: Die mythologische Gnosis* (1934) e *Gnosis und spätantiker Geist*. *Teil II: Von der mythologie zur mystischen Philosophie* (1954). O filósofo publicou, ainda, outros ensaios em torno do tema da gnose, com destaque para *Gnosticism and Modern Nihilism* (1952).

Como acabamos de ver, Heidegger foi mesmo decisivo para a trajetória filosófica de Jonas, mas, embora não na mesma medida, também é preciso considerar a importância de Husserl, se não na forma de filosofar, em alguma proporção, no método. A nossa suposição é a de que, dentre as principais obras de Jonas, *The Phenomenon of Life* é a que tem alguma inspiração no método fenomenológico husserliano, uma vez que o filósofo, com o propósito de explicitar o que é a vida, propõe uma espécie de análise fenomenológica de todos os organismos vivos. Husserl e Heidegger são dois testemunhos que deixam evidente um traço de enraizamento inegável da natureza da filosofia de Jonas. Entretanto, quanto aos aspectos filosóficos desse enraizamento, em nada fica claro, sem antes olharmos de perto a base filosófica da qual Jonas parte para, de maneira autônoma, definir seu próprio modo de filosofar. Embora esse modo indique seu enraizamento específico, a maneira alemã de filosofar nunca o satisfez. Isso nos parece evidente com o afastamento de Jonas em relação a Husserl e Heidegger.

De um lado, pode-se dizer que a filosofia alemã é, em boa medida, marcada pelo kantismo. De outro lado, a escola filosófica alemã na qual Jonas se formou é, na verdade, uma

[3]Romanos, 7,19. In: **Bíblia de Jerusalém**. Editora Paulus, São Paulo, 2004, p. 1978.

transformação do legado kantiano. Claro, aqui não é possível passarmos em revista a história da filosofia pós-kantiana por inteira para termos uma ideia precisa do quadro a partir do qual Jonas encontra sua inspiração filosófica. Husserl e Heidegger abrem um horizonte novo na filosofia alemã. Como já indicamos, esses dois mestres são as influências mais diretas do nosso filósofo, os quais ele não apenas recepciona, mas também com esses mestres Jonas mais dialoga. Ora, é essa "proximidade" entre discípulo e mestres que nos abre caminhos para perceber a originalidade da filosofia jonasiana como tal.

Antes de Jonas ingressar na escola husserliana e heideggeriana, a história recente da filosofia alemã apresentava uma certa "crise de identidade",[4] como indicou Herbert Schnädelbach em sua obra de 1984. Essa crise de identidade pela qual passou a filosofia alemã evidenciou várias tendências: a filosofia kantiana, o declínio do Idealismo, tentativas de reacender ora as chamas do materialismo, ora as do idealismo, e a tentativa de sobrevivência agonizante da metafísica. Kant se manteve de pé e com longa vida, tornando possível a reconquista do legado kantiano, enquanto os fortes ataques impuseram dificuldade a Hegel. Isso não significa, entretanto, que seja na biologia ou na psicologia e, de modo geral, nenhuma das novas tendências antimaterialistas conseguiu se estabelecer totalmente, mesmo buscando a ancoragem ora em Kant, ora em Leibniz e Aristóteles. O neokantismo é, por assim dizer, uma reedição do idealismo, mas não exatamente do kantismo, que claramente se opunha ao predomínio materialista e ateísta. O neokantismo, via de regra, alcançou êxito; entretanto, o êxito mais expressivo ainda estava por vir, com o protagonismo de Husserl ao revolucionar a tradição filosófica alemã. Jonas ressalta que o mestre da fenomenologia era um professor que gerava uma impressão imponente, mas, como recorda o ex-aluno Jonas, com algumas características cômicas em certo sentido. Escreve o filósofo:

> Primeiro, devo dizer que Husserl era um professor alemão tal como nos livros. Seu ensino era um puro monólogo. Sua verdade estava solidamente estabelecida a seus olhos, e a partir do momento que ele a encontrara, todo debate verdadeiro com outrem não era mais realizável e aliás totalmente sem interesse. Esse foco bastante tendencioso e imperturbável sobre a verdade única que ele tinha a oferecer, constituía a uma só vez sua força e sua fraqueza, um traço quase *solipsista*, algo que ele tinha em comum com mais de um filósofo alemão, mas que nele, pelo *pathos* moral aliado à fé em sua própria verdade, tinha alguma coisa de cândido. Certos traços pareciam destacar uma espécie de ortodoxia, um aspecto judaico nesta absoluta estranheza a tudo o que é judaico: não se poderia ser confundido. Durante à época de Göttingen, precedente àquela de Freiburg, seus alunos o chamavam de "o rabino de Göttingen" (Jonas, 2004, p. 24).[5]

[4]SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophy in Germany 1831–1933**. Trans. by E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, ix.

[5]Essa mesma passagem é também citada por: LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica.** São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 89-90. Na sequência, usaremos as iniciais DA.

Os professores daquela época, como nos recorda Jonas, necessariamente eram obrigados a ministrar um curso sobre filosofia moderna. Para cumprir essa determinação, Husserl apresentou uma *Vorlesung* [leitura] que, além de despertar atenção, causou uma boa impressão em Jonas, pela maneira convicta pela qual Husserl explicita a verdade da nova fenomenologia, que, vista pelas lentes do "rabino de Göttingen", deu conta de resolver as questões e problemas não resolvidos pelos filósofos modernos, desde Descartes. Ao propor uma nova fenomenologia, Husserl reestrutura a filosofia e a reconduz novamente aos limites ontológicos, respondendo, assim, definitivamente ao positivismo e ao naturalismo reinante.

Jonas – jovem judeu, cuja vocação acadêmica os pais cedo notaram, oferecendo a ele todo o suporte para progredir na carreira intelectual – percebeu a revolução fenomenológica que acontecia na filosofia alemã naquele momento e, sem dúvida, esse fator foi determinante para que o aspirante a filósofo se decidisse por Friburgo para a sua iniciação filosófica – cidade onde Husserl lecionava. O próprio Jonas confirma isso ao responder ao questionamento de Jonas Cohn: "O que o motivou a vir a Friburgo? Respondi: Edmund Husserl".[6] Cohn também era filósofo, mas estava longe de ter o brilhantismo de Husserl, que era reconhecidamente um nome importante no momento em que Jonas fez a opção pela iniciação à filosofia. Certamente, o protagonismo e a importância de Husserl foram decisivos para a escolha do jovem Jonas, sendo também determinantes para o encontro com Heidegger – um jovem professor que, naquele momento, era assistente de Husserl em Friburgo. Esses dois encontros são narrados por Jonas em sua entrevista de 1987, concedida a Andreas Isenschmid, *Heideggers Entschlossenheit und Entschluss: Gespräch mit Andreas Isenschmid*:

> Caso, naquela época, se desejasse aprender algo em filosofia, o que não era simplesmente a convencional ou tradicional filosofia universitária, existiam dois nomes. O primeiro era o, àquela época, já idoso Edmund Husserl, em Freiburg, o fundador da fenomenologia, que embora ainda estivesse muito estreitamente ligado à tradição filosófica, representava de qualquer forma um novo começo, e certamente o que mais se respeitava era o fato de ele estar fora do neokantismo na Alemanha. E quanto ao neokantismo, que tinha a sua sede especificamente em Marburg, Hermann Cohen, que naquela época já não estava mais vivo, Paul Natorp, e também Nicolai Hartmann, eram certamente respeitáveis, mas não filósofos originais. A originalidade se encontrava do lado da fenomenologia. Em Freiburg, havia um jovem professor universitário e assistente de Husserl, chamado Martin Heidegger. A ordem determinada pela universidade exigia isto ou a ordem que Husserl tinha introduzido

[6]JONAS, Hans. **Memoirs**. Trans. by Krishna Winston. Hanover/London: University Press of New England, 2008a, p. 42–43. Na sequência, usaremos a inicial Ma para a edição em inglês. Versão em espanhol: JONAS, Hans. **Memorias**. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005b, p. 91. Na sequência, usaremos a inicial Mb para a edição em espanhol, diferenciando as duas versões com "a" e "b", como indicado na lista de abreviaturas.

> impunha, naquela época, que os jovens estudantes de filosofia não fossem imediatamente inscritos em seu seminário, mas encaminhados para um seminário, que seu jovem assistente Martin Heidegger ministrava. Assim, tive, por assim dizer, o duplo impacto desses dois poderosos e altamente não convencionais professores-personalidades, eminentes pensadores, a saber, Edmund Husserl e Martin Heidegger, dos quais certamente Heidegger era incomparavelmente mais excitante [*ungleich aufregendere*]" (JONAS, 1988, p. 221).[7]

Do lado da fenomenologia, vale dizer, no caminho trilhado por Husserl e Heidegger, logo se pode notar a originalidade que nela se encontrava. Qual será essa originalidade a qual Jonas se refere na passagem acima? Ora, aqui não vamos nos deter a muitos detalhes para confirmar esse aspecto original. Lembremos apenas uma referência, onde isso nos parece bastante claro, quando se lê o ensaio de Jonas, *in memoriam a Husserl*. Nele, como bem observou Wendell Lopes, o filósofo defende que "a vida do movimento filosófico é mantida, de tempos em tempos, por meio de uma constante autorrenovação de seus motivos e problemas fundamentais, e, embora isso tenha se mostrado como uma expressão da fertilidade desse movimento, não deixa de colocar em risco também sua essência mais íntima e identidade".[8] E, continua Wendell, "É só a consciência que tal movimento tem de si mesmo que pode, apesar das várias linhas de fuga, manter vivo o próprio movimento. Os momentos de autorrenovação ocorrem, portanto, sempre que assistimos a um retorno à sua ideia primordial".[9]

Entre os filósofos da tradição filosófica alemã, sem dúvida, Husserl foi, segundo Jonas, quem "encarnou de forma mais perfeita a consciência intelectual da filosofia do Ocidente",[10] porque nele, como fundamento do movimento filosófico, isto é, a fenomenologia, a observação pura do ser (que traz consigo o problema da razão), encontrou uma nova força ou autorrenovação.[11] A natureza dessa força encontra-se, além do neokantismo, na superação do psicologismo, alimentado pelo dogma positivista. Ao contrário do que defendia o positivismo, a lógica, tal como advoga Husserl, não deve mais ser reduzida à psicologia ou, pelo menos, a uma parte especial da psicologia. Husserl se opõe ao psicologismo e à invasão da psicologia no domínio da lógica, assim como da teoria da consciência. Tal como Jonas elabora, tratava-se de uma tendência que interpreta "o pensamento como um fato mental e a mente como uma

---

[7]Também em: BÖHLER, 2005, p. 61-66. Tradução em inglês: Heidegger's Resoluteness and Resolve. In: NESKE, Günther & KETTERING, Emil (Eds.). **Martin Heidegger and National Socialism**: Questions and Answers. Trad. L. Harries. New York: Paragon House, 1990, p. 197-203, p. 221. O mesmo trecho foi citado integramente pela primeira vez por: LOPES, W. E. S. DA, 2017, p. 77-78.
[8]DA, p. 78-79.
[9]*Ibidem.*
[10]JONAS, Hans. Edmund Husserl and the Problem of Ontology [em hebraico]. **Mosnaim**, v. 7, n. 5, 1938, p. 581–589. (Tradução em inglês: Edmund Husserl and the ontological question. **Études phénoménologiques**, v. 17, n. 33–34, 2001, p. 5–20. Este ensaio se encontra agora em: **Kritische Gesamtausgabe** III/2, p. 181–194).
[11]Cf. DA, p. 79.

realidade natural, em pé de igualdade com todos os outros produtos da natureza; assim, a consciência é explicada como um produto da mente".[12] A implicação naturalista era, segundo Husserl, o problema central do psicologismo, resultando, assim, em uma espécie de naturalização da consciência, cuja consequência é a relativização da verdade, que levará ao que se pode chamar de relativismo cético.

Em termos introdutórios, essas indicações sobre o enraizamento filosófico de Jonas, no que toca à sua proximidade com Husserl, já bastam. Não vamos estender a exposição sobre o método fenomenológico husserliano nesta introdução, com o objetivo de retomá-lo mais adiante, visando deixar claro que o caminho diferente escolhido pelo autor de *Das Prinzip Verantwortung*, em relação ao antigo mestre, determina a originalidade de sua filosofia. Antes de voltarmos as atenções para a nossa hipótese de pesquisa e a estrutura desta tese, dedicaremos algumas linhas com o propósito de fazer algumas observações sobre a escola que, segundo o próprio filósofo, consistiu em sua principal influência: Martin Heidegger, embora Jonas seja claramente um discípulo rebelde do filósofo da Floresta Negra, assim como o é também do mestre da fenomenologia. Já que a escola husserliana estava, uma vez por todas, estabelecida na Alemanha e, não havendo mais grandes novidades a serem comunicadas, então era chegada a hora da formação de uma nova escola: aquela que se constituiu em torno de Martin Heidegger, pois:

> o pensamento de Husserl já tinha se solidificado, e o que ele tinha a dizer era, na verdade, uma constante repetição do que ele já tinha dito, do que estava em seus livros, de algo muito importante para se apropriar. Mas não se pode dizer que com Husserl, caso a gente se encontrasse em seu seminário ou em seus cursos [*Vorlesungen*], recebia-se ainda novas visões, mas a gente era levado, por assim dizer, a uma escola. E de qualquer forma, embora mais tarde também se pudesse falar da formação de uma escola em [torno de] Heidegger, não era isso o que eu queria. Que eu também venha agora a aprender uma doutrina estabelecida que já se entende, mas eu não queria ser apenas membro de uma escola em certa forma já convencida de si mesmo, enquanto finalmente verdadeira (JONAS, 1988, p. 222).

Ora, se comparada à escola husserliana, com Heidegger, outro modelo de escola totalmente distinto se deixa transparecer. Jonas confirma essa diferença em seu ensaio de 1987, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, ao indicar uma espécie de "fascínio" em relação ao "impacto de Heidegger como professor [*example of Heidegger*]", "pois os estudantes caíam sob

[12]JONAS, *op. cit.*, p. 9.

seu feitiço antes mesmo de compreendê-lo".[13] Em sua entrevista concedida a Andreas Isenschmid em 1988, Jonas sinaliza que esse feitiço se devia ao fato de:

> sua compreensão mais difícil, algo que, para um jovem e estudioso da filosofia que ainda está em fase de formação, tem uma força de atração muito peculiar, a saber, a presunção bastante atraente de que ali havia algo que valia a pena, que aqui algo estava acontecendo, que aqui se estava trabalhando em algo novo. [...] eu não compreendia – continua Jonas –, mas devia ser isto [filosofia]. Aqui a gente se aproxima do centro do pensamento filosófico. Ele está ainda selado, mas há aí algo em construção, onde se trata – como devo dizer – da preocupação última do pensamento em geral, da filosofia (JONAS, 1988, p. 222).

Nos seminários para iniciantes, esse efeito era ainda mais evidente; Jonas frisa isso em suas memórias. Em seus seminários, Heidegger era menos árido em termos de compreensão, se comparado às suas preleções. No primeiro caso, com o texto diante dos olhos e, após a leitura de alguns trechos, o mestre indagava aos alunos: "O que os senhores entenderam aqui?"; "O que Aristóteles quer dizer aqui?"; "O que significa esta palavra?".[14] No verão de 1921, em Freiburg, Jonas se encontrava no seminário para iniciantes que o autor de *Sein und Zeit* oferecera sobre o *De Anima*, de Aristóteles. Na época, ele cursava o seu primeiro semestre com Heidegger. Jonas se recorda dessa experiência pessoal em seu ensaio *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* de 1987. Escreve o filósofo:

> Nossa confrontação com o texto naquele seminário foi sem dúvida o que Goethe chamava de "experiência primordial" [*Urerlebnis*]. Nada nos foi facilitado; insistia-se incansavelmente sobre o sentido primitivo das mais simples palavras, não distorcidas pelas posteriores terminologias. Era proibido, o jargão [filosófico] usual não era admissível – "muito a se aprender", dizia Heidegger, caso alguém se desviasse de sua erudição filosófica. O texto era novo, não antigo; presente, não passado. Esperava-se que pela justaposição de uma tradição milenar descobríssemos as teses e questões originais de Aristóteles, e que, com ele, redescobríssemos e pensássemos de maneira nova as questões iniciais postas pela filosofia em geral – e não por interesse de antiquário, mas para que fossemos capazes de fazer um novo começo nós mesmos. (Por que Heidegger considerava isto necessário só se tornou claro depois, em seus escritos.) Era, de fato, um "seminário para iniciantes" no sentido mais surpreendente do termo: todos nós deveríamos nos tornar iniciantes de novo, coisa que em sua grande maioria mesmo o homem moderno de cultura certamente não é, vivendo tal como ele o faz com seu conhecimento de segunda, ou terceira mão; mas não iniciantes a partir do zero, antes leitores já influenciados pelos anteriores e principais estudos das origens históricas e da alienação dessas origens (WPE, 2002, p. 30).[15]

---

[13]JONAS, Hans. **Wissenschaft als persönliches Erlebnis**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 7-31. Devo frisar, no entanto, que aqui usaremos as versões espanhola e inglesa. Versão em inglês: JONAS, Hans. "Wissenschaft as Personal Experience". **Hastings Center Report,** v. 32, n. 4, 2002, p. 30. Versão em espanhol: JONAS, Hans. Ciencia como vivencia personal. In: JONAS, Hans. **Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos.** (Colecíon Clásicos del pensamiento crítico), Ed. Catarata, 2001. p. 139. Na sequência, usaremos as iniciais CVP e WPE, seguidas da indicação da página.

[14]Ma, p. 41; Mb, p. 89.

[15]Também em: CVP, p. 139-140.

Contudo, o que instigava os alunos não era somente o impacto de Heidegger como professor, mas também a possibilidade de experimentar a elaboração do pensamento, pois, como recorda Jonas:

> Tal como experimentávamos o professor em seu seminário, também experimentávamos o pensador em suas palestras, quer dizer, o pensador em ato. Ele não dava palestras preparadas como o fazia Husserl; o que ouvíamos era o processo do próprio pensamento tal como tateava seu caminho em um monólogo hesitante até a questão em aberto. Do que se tratava eu ainda não compreendia a princípio, mas tinha a sensação de que devia ser o cerne [*Eigentliche*] do que constitui o objetivo de toda filosofia. Algo estava tomando forma diante de nós, algo estava em construção: "o pensamento está acontecendo nele" ["*es denkt in ihm*"], estava-se tentado a dizer. Havia aí algo propriamente espantoso e isto explica o segredo da fama que Heidegger desfrutava bem antes de ter entrado para os anais da filosofia, em virtude de seu livro que marcou época, *Sein und Zeit* (WPE, 2002, p. 30).[16]

Como acabamos de ver, sinalizamos acima algumas características de Heidegger como professor e o impacto que ele representou no quadro filosófico alemão, como sucessor de Husserl. Em diferentes escritos, Jonas recorda a maneira como o Filósofo da Floresta Negra chamava a atenção dele e dos demais alunos. Aqui, destacamos essas características com o propósito de, posteriormente, mostrar Husserl, outro importante e decisivo enraizamento filosófico do filósofo "da responsabilidade". Sobre a doutrina filosófica heideggeriana propriamente dita, não nos estenderemos nesta introdução, pois, assim como faremos em relação ao mestre da fenomenologia, também o faremos com respeito ao autor de *Sein und Zeit*, para deixar clara a diferença e originalidade da filosofia do discípulo em relação ao mestre, a exemplo do que se pode observar também com respeito a Husserl. Sem dúvida, Heidegger transformou o projeto husserliano, não no sentido de uma reinterpretação da fenomenologia de forma realista, mas buscando sua relação com a ontologia. Em *Sein und Zeit*, Heidegger chega a afirmar, em sentido quase husserliano, que a ontologia só é possível como fenomenologia. No entanto, em Heidegger, trata-se de um conceito metodológico, enquanto em Husserl a definição se volta para o mundo dos objetos, isto é, dos fenômenos, que, via de regra, são objetos da fenomenologia, permitindo assim a manifestação direta e a demonstração. Posto isso, o conceito fenomenológico de fenômeno significa, então, o ser de um ser que se mostra a si mesmo: seu sentido, mudanças e suas derivações. Logo, visto dessa perspectiva, a fenomenologia é, de fato, a ciência dos entes e, portanto, uma ontologia.

[16]Também em: CVP, p. 139-140.

Como se pode ver, o enraizamento filosófico de Jonas encontra-se na escola husserliana e heideggeriana. Contudo, aqui, interessa-nos deixar claro qual é o ponto de partida da reflexão filosófica do autor de *The Phenomenon of Life*. Ora, ao passar pela escola de seus antigos mestres, Husserl e Heidegger, Jonas encontra sua maneira própria de pensar, ao formular a ideia de uma biologia filosófica, que, vale dizer, é parte da ontologia. A partir dessa formulação, ele propõe a diferença antropológica, agora pensada a partir do vivente humano como ponto de partida da filosofia, e não mais a partir do ego puro, como atesta Husserl, nem do *Dasein* autêntico, como sugeriu Heidegger. Como veremos, embora não com amplo destaque, em alguma medida esse novo modo de filosofar se aproxima da "tradição filosófica alemã",[17] onde teve origem o antigo movimento da Antropologia Filosófica, representado por nomes como Scheler, Plessner, Gehlen e Cassirer, embora este último tenha se radicado nos Estados Unidos, assim como Jonas. Feitas essas observações sobre a escola dos mestres de Jonas, agora concentraremos nossa atenção na hipótese de pesquisa desta tese e em sua estrutura.

Como já indicamos, Jonas encontra sua maneira original de pensar e fundamentar sua elaboração filosófica ao formular a ideia da biologia filosófica, que dará as bases para pensar a antropologia filosófica e a ética da responsabilidade frente aos perigos da biotecnologia. Dito de outro modo, a biologia filosófica, que constitui a segunda etapa da trajetória acadêmica do autor de *Das Prinzip Verantwortung*, pavimenta o caminho para a terceira fase de sua filosofia, dedicada à elaboração de uma ética para a civilização tecnológica, capaz de enfrentar os desafios e dilemas impostos pela técnica moderna e, mais recentemente, pela biotecnologia, cuja pretensão melhoradora busca corrigir e prevenir os déficits humanos, não mais deixando-os lançados à sorte da loteria da vida. Entretanto, antes dessas duas fases de sua carreira acadêmica, Jonas se dedicou aos estudos sobre a gnose e o espírito da antiguidade tardia, analisando e interpretando-os à luz da analítica existencial heideggeriana. Esses estudos resultaram na tese de doutorado de Jonas, tendo o próprio Heidegger como supervisor. Essa consistiu na primeira fase de sua carreira acadêmica.

[17]Como se pôde ver, mostramos o percurso da formação filosófica de Jonas, realizada na tradição filosófica alemã, indicando as principais escolas e mestres com os quais teve contato: Jaspers, Husserl e Heidegger, sem esquecer, é claro, do grande teólogo protestante Rudolf Bultmann. Em 1924, em Marburgo, juntamente com Hannah Arendt, Jonas participou dos seminários sobre o Novo Testamento, oferecidos por Bultmann, nos quais teve a oportunidade de acompanhar *in loco* o desenvolvimento do método da desmitologização, cujo objetivo é ler a Bíblia com as lentes oferecidas pelas intuições da analítica existencial do *Dasein*. Claro, Jonas reconhece a importância dessas escolas e de seus antigos mestres para a sua formação filosófica. Entretanto, como se verá no primeiro capítulo deste estudo, o filósofo se mostra crítico à maneira alemã de filosofar. Para mostrar o contexto e o tom dessa crítica, faremos referência a dois textos: sua conferência de 1986, *Wissenschaft als personal experience*, e sua entrevista de 1991, concedida a Jean Greisch: *De la gnose au principe responsabilité*.

O presente estudo não abarcará as três fases da filosofia jonasiana; da primeira, sobre o gnosticismo, pouco falaremos. A biologia filosófica e a ética da responsabilidade, impulsionada pelo advento da técnica moderna — ou seja, a segunda e a terceira etapas —, darão as bases de sustentação desta tese. No entanto, não destacaremos a ética de maneira específica, mas emparelhada com a técnica, a biotecnologia e a antropologia filosófica, uma vez que estas duas primeiras afetam decisivamente a terceira. Depois de fazermos essas observações gerais, que buscam situar este estudo dentro do espectro filosófico de Jonas, precisamos indicar também os temas que constituirão os eixos centrais de sua fundamentação, a saber: biologia filosófica e antropologia filosófica, emparelhadas com a técnica, a biotecnologia e a ética. Com exceção do primeiro, que será tratado de maneira mais ampla e específica ao longo deste estudo, todos os demais serão abordados considerando nossa própria avaliação e opção metodológica, pois, como vemos, em boa medida, um está sempre conectado ao outro. Na filosofia jonasiana, existe, sim, uma antropologia filosófica e, de saída, vale dizer, não se trata de reprodução de modelos, seja da tradição filosófica alemã, seja de fora da Alemanha, mas de uma nova antropologia, a qual não colocaremos em xeque. No entanto, como veremos, a melhor maneira de compreender e apresentar a nova antropologia de Jonas é, antes, considerar seu entrelaçamento com a biotecnologia e a ética, em razão dos avanços e impactos dessa última nas últimas décadas.

Visto pelas lentes de Jonas, a possibilidade de pensar a antropologia filosófica está condicionada à biologia filosófica. Isso justifica o título que atribuímos ao presente estudo: *Biologia filosófica, antropologia e biotecnologia em Hans Jonas*. Contudo, como já ressaltado, embora apareça no título, a antropologia filosófica não será apresentada de forma pura, mas emparelhada com a biotecnologia e a ética. A nosso ver, se, de um lado, a biologia filosófica é a via de acesso à antropologia, permitindo visualizar a clara diferenciação do homem em relação aos animais, de outro lado, a evolução da técnica, sobretudo em seu estágio atual com a biotecnologia, coloca o homem em risco como espécie. A ferramenta, a técnica, a imagem e o túmulo expressam a diferença antropológica. Entretanto, a ferramenta que dá origem à técnica avança a olhos vistos, a ponto de colocar em risco a continuidade da existência do seu criador – o homem. Logo, a biotecnologia impõe inúmeros desafios para pensar a antropologia, que, nesse caso, tem os artefatos humanos em seu retrovisor.

Em *The Phenomenon of Life*, ao formular a ideia de uma biologia filosófica — que, em outras palavras, significa uma interpretação filosófica do fenômeno biológico —, Jonas propõe uma nova compreensão da vida, contrapondo-se à interpretação da ciência moderna, que a entende como inerte. A vida só pode ser pensada como uma unidade, e não há, sob qualquer

hipótese, desintegração. Logo, o espírito permanece parte do orgânico, desde as estruturas elementares às mais elevadas. Ao contrário da ciência moderna, que propôs a separação entre matéria e espírito, Jonas, por sua parte, compreende esses dois polos como uma só unidade e o modo de compreendê-la é através do monismo integral. A vida é, de fato, a questão central da ontologia, que, em Jonas, parece começar a encontrar espaço e terreno mais fértil. Por que a ontologia interessa a Jonas? Ora, interessa por dois motivos principais. Primeiro, é preciso considerar que o interesse crescente por sua ética da responsabilidade tem despertado o olhar filosófico para um retorno ao momento ontológico da obra do autor de *Das Prinzip Verantwortung*. Em certo sentido, a razão para esse retorno é simples: essa obra célebre exige de seus comentadores e intérpretes um passo atrás, já que ela é anterior não apenas temporalmente, mas também sistematicamente. Ao realizar esse movimento de retorno, boa parte desses comentadores notaram que, sem a ontologia, a terceira fase da filosofia de Jonas, dedicada, sobretudo, à elaboração de um novo imperativo ético, sequer poderia ser ensaiada e desenhada totalmente, primando o filósofo por seu propósito de realizar uma fundamentação metafísica da ética. É possível indicar ainda um segundo motivo: o clima cultural atual. Em boa medida, nosso momento cultural favorece pesquisas voltadas para a filosofia da natureza e a antropologia filosófica. A biologia molecular avançou exponencialmente, contribuindo para o crescente desenvolvimento das biotecnologias, que abrem caminhos não apenas para discussões sobre questões éticas resultantes de suas operações, mas também para a reabertura da questão antropológica. Visto dessa perspectiva, *The Phenomenon of Life* e a filosofia que esse célebre livro propõe podem, sim, ser apreciados, seja com adesão completa ou com ressalvas – sob um novo prisma. De todo modo, ainda que sua apreciação seja crítica, a atualidade desse empreendimento ontológico jonasiano não pode deixar de ser destacada e reconhecida. Esse reconhecimento e admiração foram demonstrados, por exemplo, por um dos grandes cientistas de nosso tempo, Francisco Varela, que, em seu livro de 2010, *El fenómeno de la vida*, declara o seguinte sobre o título de sua obra:

> é um intertexto à obra magistral de Jonas, *The Phenomenon of Life*, que aparecera publicado em 1966. Vim a descobrir Jonas há poucos anos, quando as ideias deste livro já estavam estabelecidas. Com paixão encontrei uma filosofia da biologia que, de forma até agora inigualada, dava uma amplitude a precisamente *todo* o fenômeno da vida. Por isso mesmo, esse pensador, embora pouco conhecido, deu-me a confiança em minhas próprias intuições. Trago-o aqui como figura tutelar que segue sendo fonte de inspiração. Onde Jonas foi um precursor, e onde este livro se situa em continuidade, abre-se hoje em dia um enorme espaço de trabalho científico filosófico que toca já os fundamentos mesmos da ciência (Varela, 2010, p. 15).

Claro, esse reconhecimento público e as justificações diretas ou indiretas do cientista chileno Francisco Varela não são sem razão. Além disso, a biologia filosófica, vale dizer, possui uma importância intrínseca. Em suas *Memórias*, publicadas postumamente em 2003, o próprio Jonas ressalta essa importância com a seguinte confissão: "Se alguém quiser falar sobre minha filosofia, então deve começar não pela gnose, mas por meu empreendimento de uma biologia filosófica",[18] pois, com a obra sobre a gnose e os demais escritos em seu entorno, não "estava em obra uma filosofia jonasiana independente, mas uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo, da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção de ser-aí, do *Dasein* humano".[19] Em todo caso, o impacto dessa afirmação não pode deixar de ser ressaltado, porque, em parte, algo dessa primeira fase é assimilado de maneira positiva para a filosofia independente do ex-aluno de Heidegger. Entretanto, esse novo pensar biológico-filosófico, ou (onto)biológico, marca não apenas um ponto de partida da independência filosófica de Jonas, mas, para ele, certamente também representa uma reorientação do filosofar propriamente dito.

Como veremos neste estudo, Jonas torna o organismo o alvo de sua elaboração filosófica, com o propósito de resgatar a dignidade própria de toda forma de vida. A cultura ocidental, o dualismo moderno e a ciência moderna advogavam o contrário e têm como consequência o abismo que se instala entre homem e natureza. A nova interpretação do fenômeno da vida inaugura uma nova ontologia, a partir da qual essa oposição é superada, permitindo que o homem seja reinserido na natureza, firmando a ideia de um contínuo biológico, porque a vida é, de fato, um dinamismo continuado que se inicia, primeiramente, nas manifestações orgânicas mais simples e culmina nas mais complexas – o homem. Com isso, em termos morais, Jonas busca promover uma espécie de biologização do Ser do homem, que, posteriormente, oferecerá as bases para a fundamentação de sua reflexão ética em torno das demandas ambientais, tecnológicas e biotecnológicas. Se antes a criação da ferramenta/técnica era uma forma de realçar a diferença antropológica do homem e também uma maneira de superar sua vulnerabilidade, agora, a técnica expõe essa vulnerabilidade. Em outros termos, a técnica é, ao mesmo tempo, remédio e veneno. Portanto, ela precisa ser duplamente compreendida, desde uma perspectiva antropológica, como potência que, moralmente, exige cautela.

[18]Ma, p. 65; Mb, p. 126.
[19]*Ibidem.*

Após essas observações, podemos agora anunciar a hipótese de pesquisa desta tese. A biologia filosófica é, em boa medida, o mote desta pesquisa. Posto isso, já de saída, é preciso deixar claro que a biologia filosófica é uma parte da ontologia, como ressaltado. Considerando que a antropologia filosófica é, para Jonas, um capítulo ou seção da biologia filosófica, o homem não pode ser compreendido sem que antes consideremos sua natureza biológica; não há antropologia sem biologia. Por isso mesmo, a tentativa da ciência e, mesmo, da filosofia moderna de separar homem e natureza precisa ser superada de uma vez por todas, porque, se olharmos pelas lentes de Jonas, o homem só pode ser compreendido como tal se considerarmos sua integração e aproximação com o todo do ser, ou seja, com todas as demais formas de vida com as quais ele compartilha a existência. Embora, entre as formas de vida, o ser humano seja, na escala evolutiva, aquele que possui o maior grau de liberdade, pela sua capacidade de adaptar o meio e fabricar artefatos como a ferramenta/técnica, a imagem e o túmulo, a vida em sua forma humana evolui, mas não se distancia das demais formas de vida.

A capacidade de criar artefatos, produzir imagem e o túmulo realça a diferença antropológica e, via de regra, torna o homem superior aos animais não humanos. Entretanto, a diferença antropológica não anula sua natureza animal, porque o homem é portador da animalidade. De onde se segue que, em comparação com o animal, o homem evolui e se diferencia, mas a ele permanece vinculado. Esse resgate da natureza biológica do homem está no espectro da revolução ontológica realizada em todo o fenômeno biológico proposta por Jonas, que, como mostraremos, define a vida como liberdade em todas as suas camadas. A vida, em todas as suas formas, tem a liberdade como característica, desde as formas elementares – básicas – às mais complexas – o homem.

O ponto de partida desta tese será, então, a biologia filosófica como capítulo da ontologia, visando, com isso, deixar claro o enraizamento biológico do homem e seu "parentesco" com os animais, para, só depois, pensar o homem em termos antropológicos e sua diferenciação em relação aos animais, mas sempre considerando seu emparelhamento com a técnica e a biotecnologia.

Nosso propósito é destacar alguns aspectos da antropologia filosófica de Jonas, a partir dos impactos da técnica e, mais recentemente, da biotecnologia. O ponto de virada da biologia filosófica para a questão antropológica será abordado a partir do ensaio de Jonas, *Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen*, de 1985, no qual o filósofo investiga a posição do *Homo faber* e sua diferença em relação ao reino animal – a transanimalidade, cujo significado indica a reconexão do homem na evolução da vida. Ademais, a transanimalidade é

um conceito alternativo àquele do transcendentalismo metafísico, na medida em que, através da teoria darwinista, o parentesco do homem com os demais animais se confirma. Eis a nova antropologia filosófica que Jonas postula, e que, como veremos ao longo deste estudo, impõe a necessidade de pensar a "transanimalidade no ser humano, sem negar a sua animalidade". *Werkzeug, Bild und Grab* oferecem a senha para adentrar no campo da antropologia filosófica, ao resgatar o papel desde o *Homo faber*, passando pelo *Homo pictor*, até o *Homo sapiens*. Retomaremos o ensaio de Jonas no decorrer do presente estudo, fazendo as devidas pontuações sobre os aspectos e categorias antropológicas nele indicadas.

Os artefatos humanos *Werkzeug, Bild und Grab* indicam que o homem usufrui de um grau de liberdade maior, o que, ao mesmo tempo, implica maior risco, tanto para a destruição da vida não humana quanto para a destruição de sua própria vida. Isso impõe ao homem a responsabilidade – a maior das tarefas. Destacaremos as implicações antropológicas da biotecnologia, cujas operações visam à criação do super-homem ou do *enhancement* humano, mesmo não havendo certeza de que o melhor seja sempre bom. Para Jonas, o que de fato interessa é o homem como tal. Essa é a meta, e não o super-homem. Isso, evidentemente, se contrapõe à nova ideia ou compreensão do humano que a ciência e a biotecnologia buscam estabelecer na contemporaneidade. A técnica moderna e, mais recentemente, a biotecnologia buscam a reengenharia do homem, transformando-o de sujeito em objeto tecnológico, o que pode afetar a dimensão transcendental própria do humano, marcada pela imaginação livre e a abertura radical ao mundo. A posição de Jonas é contrária a esse tipo de intervenção, e essa posição será endossada nesta tese, com o propósito de desconstruir o dogma de que tudo o que é tecnicamente possível deve ser realizado, ideia que floresceu no decurso da modernidade, alimentada pelo otimismo técnico-científico. Veremos que nem tudo o que é tecnicamente possível é eticamente justificável, sobretudo quando o próprio homem se torna objeto tecnológico, pois, com o avanço da biotecnologia, o que está em jogo é a natureza e a imagem do homem.

A biotecnologia dá ao homem o poder de se automanipular, mas a nossa posição é a de que o homem reinventado pela biotecnologia não é capaz de viver a experiência da contingência humana, dos valores, do devir e da surpresa. A ausência dessas características dá azo à antropotécnica, evidenciando, com isso, a fusão do maquínico e do orgânico, que, em algumas vertentes do pensamento contemporâneo, é chamada de pós-humanismo. Posto isso, fica evidente que o poder da biotecnologia aumenta o fardo da responsabilidade humana. Mas, como a expressão responsabilidade assenta na ordem dos valores, a nossa posição, como veremos, é

a de que a biotecnologia não está preparada para enfrentá-los, pois as operações da ciência e da técnica limitam-se apenas a fatos, razão pela qual ela não teria a capacidade de instaurar a norma moral, o que pode levar ao "esvaziamento" da essência humana ou do próprio indivíduo como categoria ética e pessoa moral. Logo, a biotecnologia põe em jogo o significado mesmo de homem e de natureza humana. Como acabamos de ver, indicamos o ponto de partida deste estudo e, em linhas gerais, o estado da questão e nossa hipótese de desenvolvimento. Agora, indicaremos o que faremos em cada um dos quatro capítulos que o compõem.

No primeiro capítulo, teremos como objetivo demonstrar a centralidade que a biologia filosófica ocupa no pensamento do filósofo judeu-alemão Hans Jonas. Como um capítulo da ontologia, a biologia filosófica é o ponto fulcral e a via de acesso à antropologia filosófica do filósofo, cuja fundamentação, como veremos no percurso deste estudo, inicia com a reconexão do homem com a natureza. Antes, porém, mostraremos a interpretação que o filósofo faz sobre o fenômeno da vida, com o propósito de destacar o organismo vivo como corpo, cuja dignidade própria e luta pela manutenção na existência nos exigem a necessidade de compreender o todo do Ser. Com isso, pavimentamos o caminho para, só depois, do final do segundo capítulo em diante, destacarmos o significado da diferença antropológica, o lugar e a centralidade do ser humano no equilíbrio vital. Mas, como veremos, a possibilidade de construção desse percurso estará condicionada à realização de uma verdadeira revolução ontológica na vida. Dessa revolução resulta uma nova ontologia da vida, como contraponto à ontologia moderna, cuja forma de interpretar a vida se mostrou equivocada. Por isso mesmo, é preciso (re)interpretar o fenômeno da vida, com o propósito de superar o dualismo reinante na civilização ocidental e na própria ciência moderna. Essa nova interpretação da vida torna-se decisiva na fundamentação da nova ética – a responsabilidade –, assim como da nova antropologia. Isso explica por que a biologia filosófica é o ponto de partida deste estudo e, necessariamente, a via de acesso à antropologia filosófica que será tratada nos dois últimos capítulos, considerando seu emparelhamento com a técnica, a biotecnologia e a ética, em razão dos impactos que as duas primeiras trazem para a questão antropológica. Mas antes, concentraremos atenção na relação entre vida e liberdade, que constitui o mote do segundo capítulo do presente estudo.

Como veremos, o problema da vida e sua intrínseca relação com a liberdade serão pontos-chave da nossa argumentação no percurso do segundo capítulo, com o propósito de estabelecê-los como categorias ontológicas, visando essencialmente conectá-los à questão antropológica e, ao mesmo tempo, abrindo caminho para a questão ética ou moral.

Veremos que o liame entre vida e liberdade, como pensa Jonas, não é extrínseco e nominal (acidente histórico ou evolucionário), mas intrínseco e essencial, pois a vida é, de fato, a dinâmica da liberdade. Contudo, a compreensão dessa íntima relação só é possível se considerarmos a dinâmica da forma orgânica e sua conexão com a matéria. Se a vida é dependência em relação à matéria, ela também é capaz de ir além da matéria, numa espécie de autonomia. É essa dinâmica relacional entre forma e matéria que define a liberdade. Em Jonas, embora a liberdade esteja vinculada à ética, ela desprende-se da ética, como livre-escolha ou livre-arbítrio, para vincular-se a outro modo de liberdade – a ontológica –, ao tomá-la como aspecto ou categoria (modo) do ser. Nesse caso, como veremos, trata-se de uma liberdade necessitada (que precisa de algo). Este é um dos pontos centrais da biologia filosófica de Jonas, que, juntamente com outros, destacaremos ao longo dos vários tópicos que integrarão a agenda do segundo capítulo deste estudo. Vida e liberdade são categorias ontológicas que estão no espectro da biologia filosófica, com a qual nos ocuparemos nos dois primeiros capítulos. Mas, para fazer a travessia para a questão antropológica, que será vista a partir das implicações da técnica e da biotecnologia e apresentada nos dois últimos capítulos, olharemos de perto os três artefatos humanos: a ferramenta, o desenho/imagem e o túmulo, nos quais veremos algo que nos é próprio, como *homo faber* e ainda *homo pictor* e *homo sapiens*, e, ao mesmo tempo, a atestação da transanimalidade no ser humano. Esses traços especificamente humanos nos darão a possibilidade de fazer a conexão com outro tópico da filosofia de Jonas que interessa ao nosso estudo, como já ressaltado: a questão antropológica. Buscaremos compreender de que modo Jonas pensa o homem no processo evolutivo da vida, visando deixar claro que, ao mesmo tempo em que os artefatos humanos estabelecem a ligação entre homem e animal, eles também mostram o que é especificamente humano, isto é, sua diferenciação. Para tanto, analisaremos as categorias: *Werkzeug, Bild und Grab*.

Feita a travessia para a questão antropológica, no terceiro e no quarto capítulo desta tese concentraremos a atenção em dois aspectos inerentes à vida: a vulnerabilidade e a plasticidade, com especial destaque ao ser humano. Para cada um desses aspectos, dedicaremos um capítulo: a vulnerabilidade será objeto do terceiro, e a plasticidade dará título ao nosso quarto capítulo.

De maneira breve, iniciaremos o terceiro capítulo referenciando os principais representantes da antropologia filosófica de linhagem alemã, com os quais Jonas, por um lado, não estabeleceu uma interlocução direta, mas, por outro, em alguma medida, se aproxima em certos aspectos na maneira de compreender o homem. Faremos menção a filósofos consagrados como Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen e Ernst Cassirer. Ao fazermos essas

expansões e comparações, em alguma medida, serão proporcionados os meios e fundamentos que nos autorizarão a falar tanto da originalidade quanto da singularidade do pensamento e da obra de Jonas.

Teremos como objetivo, no terceiro capítulo, pensar a marca incontornável da condição humana, na esteira da mortalidade e da finitude, a saber: a vulnerabilidade (*Verletzlichkeit*), pois, desde sempre, temos de lidar com o "fardo" de nossa própria fragilidade, do momento em que nascemos até a nossa morte. Por isso, analisaremos a vulnerabilidade como um aspecto inerente à vida. A essência de todos os organismos vivos – incluindo os seres humanos – é marcada pela vulnerabilidade, dada sua condição precária e instável de liberdade necessitada em relação ao meio ambiente. A dinâmica da vida é multifacetada, marcada pela contingência dos processos e, em sua vasta extensão, não planejada. Tal constatação realça a vulnerabilidade das formas vivas, que se manifesta a partir do processo de evolução da vida. No caso do ser humano, embora também seja um ser vulnerável como portador da animalidade, ele busca formas de superar sua vulnerabilidade por meio da técnica. Entretanto, na medida em que evolui, a própria técnica expõe ainda mais a vulnerabilidade do homem, sobretudo no atual espírito moderno, no qual a tecnologia oferece a possibilidade de manipular a própria natureza humana.

No mesmo passo, como contraparte da vulnerabilidade, no quarto capítulo, como já indicamos, destacaremos a plasticidade (*Plastizität*) humana. Como seres mutantes, culturais e históricos que somos, não podemos ser contidos ou encerrados numa ordem de essências fixas ou constantes, levando Jonas a dizer que "o 'homem' é a mais plástica das criaturas". Mostraremos que os avanços da técnica levam à vulnerabilidade da imagem do homem. Feita essa constatação, destacaremos que "o homem, como a mais plástica das criaturas", é capaz de adaptar o meio e é igualmente quem melhor se adapta ao cenário tecnológico contemporâneo, sendo ele próprio objeto das investidas de seu poder ilimitado de fazer e modificar coisas e, por isso mesmo, coloca em risco a autenticidade humana. Como Jonas pensa, tanto a vulnerabilidade quanto a plasticidade são marcas da vida, e o ser humano, como um contínuo biológico, é, portanto, parte da vulnerabilidade que busca superá-la, pois possui a capacidade de se adaptar à técnica e ser moldado por ela – a plasticidade.

PARTE I: DOS PRESSUPOSTOS DA BIOLOGIA FILOSÓFICA DE JONAS

CAPÍTULO 1: BIOLOGIA FILOSÓFICA E REVOLUÇÃO ONTOLÓGICA

1.1 A biologia filosófica como ontologia da vida e sua tarefa

O objetivo deste primeiro tópico é demonstrar a centralidade que a biologia filosófica ocupa no pensamento do filósofo alemão de origem judaica, Hans Jonas (1903-1993).[20] A intenção é tentar destacá-la como o caminho que conduz à antropologia filosófica do autor, cuja fundamentação se inicia com a reinserção do homem na natureza. A questão antropológica é um dos eixos centrais da presente pesquisa, juntamente com a biotecnologia. Contudo, antes de nos ocuparmos com a concepção antropológica de Jonas, daremos especial atenção à interpretação que o filósofo faz sobre o fenômeno da vida como um todo, buscando entender o organismo vivo como corpo, cuja dignidade própria e luta pela manutenção na existência nos impõem a necessidade de compreender o todo do Ser.

---

[20]Hans Jonas nasceu em 10 de maio de 1903, em Mönchengladbach, na Alemanha. Filho de emigrantes judeus, Jonas desenvolveu já na juventude um forte vínculo com a questão da religião e aderiu ao sionismo. Em 1921, atraído pela fama de Edmund Husserl, decidiu estudar em Freiburg. Ali conheceu Martin Heidegger e, durante o mesmo período, frequentou os seminários por ele oferecidos. É digno de nota o fascínio que o jovem professor Heidegger despertava em seus estudantes, como relata Jonas em seus depoimentos. Nessa época, Jonas conviveu e estabeleceu amizade também com Karl Löwith e Günther Stern, hoje mais conhecido como Günther Anders. Mas, ainda movido por interesses voltados ao tema do judaísmo, resolveu naquele mesmo ano (1921) ir para Berlim, e matriculou-se simultaneamente na Universidade Friedrich-Wilhelms de Berlim e na Escola Superior de Ciências do Judaísmo. Leo Strauss, Gershom Scholem, Martin Buber, Franz Rosenzweig são alguns dos nomes com quem conviveu nessa época e que, conforme ele mesmo atesta, tiveram influência sobre sua posição relativa ao tema da religião. No semestre de inverno de 1923/24, Jonas retornou a Freiburg e, participando novamente dos seminários de Husserl, conhece também Max Horkheimer. O breve contato com Rudolf Carnap é desta mesma época. Neste período, Heidegger já estava em Marburg e Jonas decidiu mudar-se para lá, no outono de 1924. É marcante a grande amizade e o convívio que estabeleceu com Hannah Arendt e com Hans-Georg Gadamer. Jonas permaneceu em Marburg até 1928, quando concluiu seus estudos de doutorado e elaborou a tese, sob orientação de Heidegger e do teólogo Rudolf Bultmann, sobre o conceito de Gnose. Em 1933 emigra para Londres e em 1934 para Jerusalém. Por recomendação de seu ex-orientador, Rudolf Bultmann, é publicada em 1934 a obra de Jonas sobre a Gnose no pensamento da antiguidade tardia. Entre os anos de 1940-1945 foi soldado na brigada judia do exército britânico. Em 1949 transferiu-se para o Canadá, onde foi professor visitante nas universidades de Montreal e Ottawa. No ano de 1955 mudou-se para Nova Iorque e assumiu o cargo de professor da *New School of Social Research* e foi professor visitante na *Columbia University*, *Princeton University*, *University of Chicago* e em Munique. Suas obras principais (após o trabalho sobre a Gnose) foram publicadas de acordo com a ordem que segue: 1963 – *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*; 1973 – *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*; 1979 – *Das Prinzip Verantwortung*: *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*; 1985 - *Technik, Medizin und Ethik*: *Praxis des Prinzips Verantwortung*; 1992 – *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Além desses escritos, Jonas tem centenas de ensaios e conferências publicados, que estão sendo reunidos para a edição das obras completas, sob a coordenação de Dietrich Böhler. Jonas recebeu diversas condecorações, prêmios e títulos *honoris causa*. Em cinco de fevereiro de 1993 ele faleceu em sua casa, em New Rochelle, Nova York. Está enterrado no setor judaico do cemitério ecumênico de Hastings, no Estado de Nova York.

Após demonstrarmos a reinserção do homem na natureza e a preocupação do filósofo em resgatar a dignidade própria desta, destacaremos o significado da diferença antropológica, o lugar e centralidade do ser humano no equilíbrio vital. Contudo, precisaremos ressaltar que todo esse percurso só se tornará possível mediante o que Jonas considera uma *revolução ontológica*. Dela, resultará uma nova ontologia da vida, que se coloca como uma crítica à ontologia moderna, a qual não soube interpretar a vida. Sendo assim, o objetivo do filósofo alemão é reinterpretar o fenômeno da vida, visando superar o dualismo imperante na civilização ocidental e na própria ciência moderna. Isso abre caminho para a fundamentação da ética da responsabilidade e, além disso, para o estabelecimento das bases de uma nova antropologia.

A filosofia de Hans Jonas acomoda vários tópicos da agenda da filosofia contemporânea, desde a natureza não humana até a humana, entre eles: questões religiosas – gnosticismo, filosofia da natureza, filosofia da tecnologia, antropologia filosófica, ética, "bioética", "biotecnologia" e aspectos políticos e econômicos. Evidentemente, essa lista não esgota as várias vertentes que compõem o programa filosófico de Jonas. Suas obras e ensaios, em diferentes momentos, mostram o quão atento e aberto ao seu tempo ele permaneceu. O que listamos acima se enquadra nas três etapas de seu pensamento, como o próprio filósofo relata em seu ensaio autobiográfico, proferido como conferência em Heidelberg, em 1986, intitulado *Wissenschaft als persönliches Erlebnis (A ciência como vivência pessoal).*[21] Jonas divide sua trajetória acadêmica em três grandes etapas. A primeira compreende seus estudos teológicos do gnosticismo, investigando-o sob a influência da analítica existencial de Heidegger, como transparece na primeira parte de *Gnosis und Spätantiker Geist*, de 1934, e na segunda parte, publicada em 1954, além de alguns de seus ensaios, principalmente *Gnosticism, Existentialism, and Nihilism*,[22] o nono ensaio de *The Phenomenon of Life*, e *Contemporary Problems in Ethics*

[21]WPE, p. 28-29; CVP, p. 137.

[22]Ensaio publicado pela primeira vez em 1952 na *Social Research* (19, 4, p. 430-452), sob o título *Gnosticism and Modern Nihilism*; uma versão alemã apareceu em 1961 (*Kerygma und Dogma*, VI, 1960, p. 155-171) e uma versão definitiva em 1963 na *Kleine Vandenhoeck-Reihe* (p. 5-25), com o título *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (*Entre o nada e a eternidade).* Embora não conste na primeira versão de *Organism and Freedom: An Essay in Philosophical Biology*, de 1955, esse ensaio integrou a primeira edição de *The Phenomenon of Life* (1966) e foi publicado em *Organismus und Freiheit* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973). Também integra a edição alemã de *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994), onde dá título ao capítulo 11, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus* (p. 343-372). A edição alemã de *Das Prinzip Leben* será citada com as iniciais PL. A partir desse último livro, resultou a versão portuguesa de 2004, intitulada *O Princípio Vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica*. Em *Gnosis und spätantiker Geist*, organizado e publicado por Kurt Rudolph em 1993, o texto também aparece como parte dos *Parerga* sobre a gnose (cap. VII). O texto também figura como epílogo na segunda edição (1962) de *The Gnostic Religion*, com o objetivo, segundo Jonas escreve no prefácio de julho de 1962, de "aventurar-se a confrontar o antigo gnosticismo com elementos da modernidade", transcendendo, assim, os termos estritos do estudo histórico do livro para explicitar como a discussão "sempre especulativa da [relação do gnosticismo antigo] com os fenômenos religiosos e espirituais contemporâneos" e

from a Jewish Perspective, de 1968 (publicado em 1974 como o capítulo 8 de *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*). Em todos esses textos, o filósofo demonstra sua resistência contra o niilismo moderno e sua conexão com o gnosticismo e o existencialismo.

A segunda etapa trata de seus estudos biológicos e do encontro da filosofia com as ciências naturais, que fundam as bases daquilo que constitui sua terceira e última fase, dedicada aos estudos sobre a ética e à fundamentação de *Das Prinzip Verantwortung* (*O Princípio Responsabilidade*). Posto isso, considerando o quadro filosófico de Jonas, o primeiro capítulo de nosso estudo volta-se para a biologia filosófica, tendo como foco o primado do corpo vivo, o vivente, contrapondo, assim, a ontologia da morte que caracteriza a ciência moderna. Para tanto, a tarefa à qual nos propomos visa, então, demonstrar que o filósofo pretende, em *The Phenomenon of Life*, que veio à luz em 1966, oferecer os fundamentos para uma biologia filosófica, promovendo, com isso, uma "revolução ontológica" (*ontologische Revolution*)[23] ao

---

como a "compreensão desses últimos pode beneficiar-se de tal empenho" (*Religião Gnóstica*, p. 27). O histórico desse ensaio pode ser integramente localizado em: OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder:** do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 138.

[23]JONAS, Hans. **Das Prinzip Leben:** Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994, p. 153 (referenciado como PL). Versão em inglês: JONAS, Hans. **The Phenomenon of Life:** Toward a Philosophical Biology. Evanston: Northwestern University Press, 2001, p. 81 (referenciado como POL). Versão em português: JONAS, Hans. **O princípio vida:** fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004b, p. 104 (referenciado como PVa). Essa obra passou por um extenso processo editorial. Subscrevo aqui a reconstrução desses acontecimentos apresentada por Roberto Tibaldeo em *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di Organismo e libertà*. A primeira versão é intitulada *Organism and Freedom: An Essay in Philosophical Biology*, vindo à luz em 1954. Sobre esse processo, Tibaldeo destaca o seguinte: em 30 de novembro de 1954, Jonas enviou uma carta à University of Chicago Press para sondar o interesse do editor em publicar um volume sobre a filosofia do organismo (HJ-11-5-18). O editor, Alexander J. Morin, respondeu em 13 de dezembro do mesmo ano manifestando interesse pelo assunto, e novamente em 8 de fevereiro do ano seguinte, solicitando uma cópia do texto datilografado e propondo realizar uma avaliação criteriosa. Em seguida, Jonas envia parte da obra. No entanto, mesmo após alguns meses do último contato, Jonas não recebe resposta e pede um relato ao editor em carta de 29 de julho de 1955. A resposta veio em 2 de agosto de 1955, solicitando a visualização de mais um capítulo da obra para avaliar melhor a possibilidade de publicação do trabalho. Em carta datada de 7 de dezembro de 1955, o novo diretor da editora, Roger W. Shugg, alertou Jonas sobre o andamento das avaliações. Shugg informou que um primeiro leitor qualificado (cuja identidade, no entanto, não foi revelada) já havia apresentado um relatório extenso e detalhado, enquanto um segundo avaliador ainda estava examinando o texto. Posteriormente, Jonas recebeu mais duas cartas de Shugg, datadas de 19 e 28 de dezembro de 1955, nas quais foram relatados trechos da avaliação (não muito agradáveis) do primeiro leitor, juntamente com a grade de avaliação que a editora submetia aos seus árbitros (HJ-11-5-17). Jonas responde detalhadamente às observações que lhe foram feitas (cf. HJ-11-5-16). Finalmente, em uma comunicação datada de 16 de maio de 1956, Shugg (HJ-11-5-17) dá a Jonas uma resposta definitiva, porém negativa: até o segundo leitor identificou problemas que desaconselhavam a publicação de *Organism and Freedom* (*Organismo e Liberdade*). Após uma revisão completa e criteriosa, o volume foi publicado dez anos depois por outra editora, com o título, primeiramente em inglês, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (New York: Harper & Row, 1966; New York: Dell, 1968; University of Chicago: Phoenix Books, 1982; Evanston: Northwestern University Press, 2001; cf. TIBALDEO, Roberto F. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*. Milano: Mimesis Edizioni, 2009, p. 80). A versão em alemão foi publicada com o título *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. Devido ao

pensar para além do dualismo, rompendo, portanto, com a primazia da matéria que marca o ideal da ciência moderna.

The Phenomenon of Life, desde seu aparecimento no cenário filosófico, inicialmente no americano em 1966 e, posteriormente, na cena filosófica alemã em 1973, com o título *Organismus und Freiheit,* vem despertando o interesse da comunidade filosófica à medida que lança novas luzes sobre a filosofia da natureza, chamando a atenção para a necessidade de olhar mais de perto o mundo vivo como um todo. Com um novo olhar para o todo do mundo vivo, a biologia filosófica jonasiana resgata a interioridade de todas as formas de vida. Daí se entende por que, para o filósofo, a hipótese preliminar de seu trabalho é a de que "uma filosofia da vida tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito".[24] De saída, isso já sugere uma nova compreensão da vida, em oposição à interpretação da ciência moderna, que a entende como inerte.

Ao apresentar sua hipótese de trabalho, o filósofo deixa claro que "mesmo em suas estruturas mais elementares, o orgânico já prefigura o espiritual, e que, mesmo em suas dimensões mais elevadas, o espírito permanece parte do orgânico".[25] Dito de outro modo, há uma unidade entre matéria e espírito, e a união desses dois polos Jonas chama de *monismo integral*. Sobre isso falaremos mais adiante. A vida é a questão central da ontologia. Ao enfrentar corajosamente o tema da vida como ideia-guia da segunda etapa de sua elaboração filosófica, o filósofo indica que deseja, de fato, propor uma nova ontologia, que, no percurso de seu pensamento, foi se desenvolvendo como uma *revolução ontológica*, como mencionamos anteriormente. Desse modo, seu programa filosófico difere daquele pensado por Whitehead em *Processo e Realidade*, cuja ideia é chegar à essência das coisas e se perguntar pela natureza do ser. Ao contrário do que pensa Whitehead, o próprio Jonas declara o seguinte em suas memórias:

> Minha tese era que a essência da realidade se expressa de modo mais acabado na existência física do organismo, não no átomo, não na molécula, não no cristal, muito menos nos planetas nem nos astros, etc., mas no organismo vivo que é sem dúvida o corpo, mas que se esconde em seu seio algo que vai além do mero ser mudo da matéria. Se partirmos desde ponto é possível formular uma teoria do ser. Tinha claro que a partir daí tinha que continuar investigando e buscar as consequências. Por isso que o livro (*The Phenomenon of Life*) termina com um epílogo sobre porque uma filosofia

sucesso de *Das Prinzip Verantwortung*, de 1979, *Organismus und Freiheit* teve seu título alterado para *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. *Frankfurt am Main: Insel Verlag,* 1994. O objetivo dessa alteração está diretamente relacionado à grande recepção da obra anterior, visando esclarecer ao público leitor que se trata do mesmo autor.

[24]PL, p. 15; POL, p. 1; PVa, p. 11.

[25]*Ibidem.*

> do orgânico deve conduzir necessariamente a uma ética, que no fundo já se encontra ali em germe, mas que requer um desenvolvimento (Ma, 2008, p. 198).[26]

Ora, se o organismo vivo – o corpo – é o objeto da investigação de Jonas em *The Phenomenon of Life*, logo, toda forma de vida readquire a dignidade própria, ao contrário do que pregavam anteriormente a cultura ocidental, o dualismo moderno e mesmo a ciência moderna,[27] que criaram o abismo entre homem e natureza. Com a nova ontologia, não há mais essa oposição, pois, sendo o homem reinserido na natureza, a compreensão que daí resulta, como bem observou Comín, é a de um "contínuo biológico que parte das manifestações orgânicas mais simples e culmina no homem".[28] Logo, a tentativa de Jonas é promover uma biologização do Ser do homem, sobretudo em termos morais, visando, posteriormente, a elaboração de sua reflexão ética em torno dos dilemas ambientais, tecnológicos e biotecnológicos, os quais também impõem o problema antropológico de nossa moderna civilização. Contudo, essas são questões que trataremos mais adiante.

Como dizíamos, a tentativa de Jonas com sua filosofia do organismo é estabelecer um contínuo biológico, visando à compreensão do todo do Ser, dando azo ao monismo integral que o autor propõe como contraponto aos monismos reinantes na modernidade: o materialismo e o idealismo.[29] Posto isso, o livro de que ora falamos torna-se um marco importante ao abarcar tópicos fundamentais da agenda da filosofia contemporânea. Ao projetar novas luzes sobre a filosofia da natureza, ele oferece os fundamentos para uma biologia filosófica e, a partir daí, para pensar uma antropologia filosófica. O desenvolvimento desses tópicos fornece as bases para a reflexão ética em torno de questões necessárias e urgentes, entre as quais a crise ambiental global, as implicações antropológicas dos avanços da biotecnologia e os perigos da técnica, tornando cada vez mais evidente a fragilidade e a vulnerabilidade da vida.

Jonas ganhou bastante projeção no cenário filosófico internacional com sua obra de 1979, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (*O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*, 2006).[30]

---

[26]Também em: Mb, 2005, p. 341.

[27]Sobre o dualismo moderno, sobretudo o cartesiano, falaremos mais adiante.

[28]COMÍN, Illana Giner. Introdução. In: JONAS, Hans. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Tradução de Illana Giner Comín. Barcelona: Paidós, 2005. (Pensamento Contemporâneo), p. 48. Na sequência, será citado com as iniciais PIS.

[29]Sobre as formas de monismo moderno, falaremos mais adiante.

[30]Trata-se da obra mais conhecida de Jonas, que definitivamente o projetou mundialmente, escrita e publicada originalmente em alemão com o título *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Em 1984, o próprio Hans Jonas a traduziu para o inglês com o seguinte título: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (trad. H. Jonas,

Entretanto, com a obra de 1966 e os vários ensaios e conferências que a acompanham, o filósofo oferece uma nova interpretação do fenômeno da vida. O grande mérito de *The Phenomenon of Life* é recolocar o tema da vida no centro da ontologia, entendendo-a como parte da matéria, ou seja, do corpo vivo, que não é mais compreendido como simples matéria inerte. Como se pode ver, situamos acima a obra *The Phenomenon of Life*, sinalizando alguns dos aspectos com os quais ela se ocupa. O que faremos no próximo passo é mostrar como se dá o seu enquadramento no percurso filosófico de Jonas.

1.2 A posição de *The Phenomenon of Life* na filosofia de Jonas

Antes de avançarmos para as questões mais centrais de *The Phenomenon of Life*, cuja abordagem será feita nos próximos tópicos deste primeiro capítulo, precisamos destacar como se dá seu enquadramento no conjunto da filosofia do autor. Como já indicamos, Jonas divide sua filosofia em três etapas: a primeira compreende seus estudos do gnosticismo, investigado sob a influência da analítica existencial heideggeriana; a segunda etapa trata de seus estudos biológicos e do encontro da filosofia com as ciências naturais, que fundam as bases daquilo que constitui sua terceira e última fase, dedicada aos estudos sobre a ética e à fundamentação de *Das Prinzip Verantwortung*. Essa mesma divisão é observada por Lore Jonas, esposa do filósofo, no proêmio às suas *Memórias*, sob outra perspectiva: "Na trajetória de meu esposo distingo três fases. Seu trabalho sobre a Gnose e o espírito da antiguidade tardia – o passado, *Organismo e Liberdade* se concentrou no presente e *O Princípio Responsabilidade* expressou sua preocupação com o futuro".[31] O programa filosófico de Jonas é, então, distribuído nestas três fases: passado, presente e futuro.

The Phenomenon of Life localiza-se, portanto, na segunda fase. Entretanto, para definir seu enquadramento no conjunto geral da filosofia do autor, interessa-nos aqui mostrar a interconexão entre essas três fases, buscando, primeiramente, entender de que modo os estudos da primeira fase, ao trazer à tona o dualismo radical da Gnose, "no qual a alma e o espírito são estrangeiros no mundo, alguma coisa que vem de outro lugar, de fora, que não tem pátria verdadeira neste mundo onde o corpo é a prisão da alma e onde o ser verdadeiramente consiste

D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984). A edição brasileira foi publicada em 2006 com o título *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para uma Civilização Tecnológica* (Rio de Janeiro: Contraponto, PUC Rio, 2006). Usaremos, no percurso da nossa tese, a edição alemã com as iniciais PVb, a inglesa com as iniciais IR e a brasileira com as iniciais PR.

[31]JONAS, Lore. Proemio. In: JONAS, Hans. **Memoirs**. Trans. by Krishna Winston. Hanover/London: University Press of New England, 2008, p. XVI. Versão em espanhol: JONAS, Lore. Proemio. In: JONAS, Hans. **Memorias**. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005, p. 11.

na separação*"*.[32] Sendo assim, a característica da Gnose é a negação do mundo. Se o gnosticismo entende o corpo como a prisão da alma, ele também é negado junto com o mundo.

Embora tenha se ocupado com os mais diferentes aspectos da agenda da filosofia contemporânea, Jonas jamais abandonou sua paixão primeira: suas constantes investigações e reflexões acerca do espírito gnóstico da Antiguidade Tardia e seu aspecto terrivelmente niilista. Pelo contrário, ao direcionar suas reflexões para oferecer uma nova interpretação sobre o fenômeno da vida e a fundamentação de uma ética para a civilização tecnológica, o diagnóstico de Jonas indica que o princípio gnóstico niilista é marcado por uma insurreição radical contra a ideia grega de *physis*. Ora, assim sendo, há uma clara inclinação à negação do mundo ou de qualquer sentido por ele fornecido ou a ele atribuído. E tal negação é recíproca, como sugeriu Nathalie Frogneux: "uma análise sincrônica do dualismo niilista como posição respectiva do eu e do mundo pela negação recíproca".[33] O modo de habitar o mundo, para o gnóstico, é de um constante exílio; em outras palavras, a existência está em exílio. Portanto, o homem gnóstico alimenta uma arrogância e um desprezo pelo mundo ao se considerar exilado nele, o que dá azo à sua negação, porque sua pátria não é aqui. Por isso mesmo, a condição humana no cosmos, como observou Jelson Oliveira, "é marcada pelo estrangeirismo, porque o cosmos, antes ordenado pelo logos, agora é marcado pela abertura infinita da física moderna, na qual não é mais possível justificar o 'aqui' do homem e sequer entender o mundo como a sua casa".[34] Ora, a consequência disso é a indiferença em relação à natureza, como Jonas sugeriu, pois, "com a expulsão da teleologia do sistema das causas naturais, a natureza, carente também ela de propósitos, deixou de sancionar possíveis propósitos humanos".[35]

Jonas identifica traços do niilismo gnóstico na estrutura do pensamento moderno, na cultura e até mesmo na ciência, sobretudo no existencialismo contemporâneo. Daí resulta um problema: a interpretação da ciência moderna sobre a natureza, que a define como desprovida de valor, de significado e, por consequência, de fins – em uma palavra, matéria morta ou inerte. Esse quadro dá azo à interpretação jonasiana ao indicar que, na modernidade, há marcas do niilismo gnóstico. Jonas expressa sua insatisfação com a maneira alemã de filosofar em sua conferência de 1986, *Wissenschaft als persönliche Erfahrung* (*Ciência como Vivência Pessoal*).

---

[32]GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. **Revue Esprit**, Paris, n. 171, maio 1991, p. 9. Na sequência, usaremos as iniciais GPR.
[33]FROGNEUX, Nathalie. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck Université, 2001. (Col. Le Point Philosophique), p. 61. Na sequência, usaremos as iniciais VM.
[34]OLIVEIRA, Jelson. Jonas, Heidegger e o gnosticismo: entre a apropriação do método e a crítica do conteúdo. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 32, n. 57, set./dez. 2020, p. 665–679.
[35]JONAS, Hans. **La religión gnóstica:** el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. Prólogo de José Montserrat Torrents; Traducción de Menchu Guiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 339.

Sua observação crítica à tradição filosófica alemã é anterior à entrevista de 1991, concedida a Jean Greisch. Como exemplo, resgato o trecho de sua conferência de 1987, na qual, de acordo com Jonas:

> O longo trabalho sobre o dualismo, favoreceu, então, sobretudo, uma revisão de toda a filosofia alemã da consciência na qual havia me formado e que, devido à sua insistência na separação cartesiana entre espírito e natureza, padecia de uma "negação do mundo" como característica. Com isso, chego à segunda fase de minha carreira teórica que, após um hiato em decorrência de emigrações, do serviço militar e mudança para outro continente, direcionei minha investigação, fora da história do espírito, por um caminho mais sistemático. Pois, após esse histórico, onde nunca tive a intenção de me demorar, ficavam aquelas questões perenes da filosofia: aquelas sobre a natureza do ser e, portanto, também sobre o ser da natureza. Mas a "natureza" – estranho de dizer – não havia comparecido jamais ao longo dos meus estudos, e o novo ambiente espiritual anglo-americano me ajudou a sentir esse vazio e a sua clausura. Já na época em que vivia na Alemanha despertavam, de vez em quando, dúvidas acerca da suficiência da temática filosófica imperante. Conhecia, graças a Heidegger a *Sorge*, o *Dasein*, em um sentido espiritual, mas nada acerca do primeiro fundamento físico desta necessidade de preocupação: nossa corporeidade, através da qual somos mais uma parte da natureza, tecidos de forma pobre e vulnerável no ambiente natural; através do metabolismo, a condição de todos os demais. O homem deve comer, nutrir-se. Esse decreto natural do corpo é tão amplo como aquele, subentendido neste, da mortalidade. Mas em *Ser e tempo*, o corpo se omitia e a natureza era relegada como o meramente existente. Também a fenomenologia no sentido husserliano, bem se podia ocupar-se da aparição na consciência da corporeidade própria, inclusive explicar o sentimento do homem, quando se tratava de seu sentido objetivo, isto é, que o animal humano necessita de alimento, e (o que os marxistas se recordavam, tanto ou tão pouco dele), este ficava fora da inspeção do sujeito. Sobre isso já informa a biologia, e por trás dessa, a física. Mas não sabíamos nada delas. Nenhum de nossos professores nos alertou. Nós, alunos de filosofia, nada sabíamos acerca da posição das ciências naturais. Em todo caso, se as levavam em consideração não era por sua matéria, mas por seu método, como tema da teoria do conhecimento. Já a filosofia da natureza já fazia tempo que havia deixado de ser uma disciplina filosófica respeitável. Mas aquilo que as ciências naturais trazem à luz não é relevante para a doutrina do ser, que é o que a filosofia ambiciona? Também para a doutrina do nosso próprio ser, que ainda com sua transcendência pertence ao todo, genealogicamente segundo a teoria da evolução, ontologicamente, mediante o corpo? Um sentimento de que do ponto de vista idealista, tanto se é transcendental como existencial, não é suficiente, [assim] aguardava a oportunidade de levar a questão a sério (WPE, 2002, p. 31).[36]

A mesma insatisfação foi demonstrada em sua entrevista a Jean Greisch, na qual o filósofo destaca o esquecimento do mundo real, a saber, de nossa condição corporal.

> Refletindo sobre o que eu havia aprendido com Husserl e Heidegger, percebi que não havia nenhuma menção ao que as ciências naturais nos dizem sobre o mundo. De fato, nada aprendemos sobre o mundo. Nem do fato de que somos seres corporais. Tratava-se da consciência, do ser no mundo, do Dasein, da angústia, do ser para a morte, do ser autêntico e inautêntico, etc. Todos estes aspectos pertencem à subjetividade do eu, do ser no mundo, do estar no mundo, da alma, da interioridade, mas de certo modo o mundo real permanecia ausente. Permanecia como um correlato e uma construção da consciência, algo que constituímos - para recorrer à terminologia husserliana - através

[36]Também em: CVP, 2001, p.143-144.

> de atos intencionais, isso seria o mundo dos objetos para nós. E mais uma vez: a imagem que temos de nós mesmos surge da percepção interior, etc. E ainda me lembro do dia - foi ainda na época de Friburgo, estávamos cercados por grupos de estudantes marxistas - quando de repente me perguntei: na verdade, de que modo a fenomenologia pode nos ajudar diante da fome? Sem dúvida, podemos analisar o sentimento de fome. Podemos descrever o fenômeno da fome, da mesma forma que podemos descrever o sentimento de satisfação da fome, a saciedade. Mas nenhuma análise fenomenológica da consciência nos diz porque temos fome, ou seja, que precisamos de comida porque temos um corpo. A pergunta: quanta comida (ou quanto ar, oxigênio) o homem precisa? Não é levada em consideração de forma alguma. Esse tipo de interpretação tornou possível que uma tradição idealista predominasse no modo alemão de filosofar. Mesmo em Heidegger, que queria se livrar desta tradição, ela persiste através de seu conceito de ser-aí, que lhe vincula à constituição fundamental da preocupação - que é, aliás, uma magnífica definição de ser-aí. O ser-aí é o ser que em seu próprio ser se preocupa com o ser de que se trata; é o ser que lhe interessa. Mas não vemos nada que esteja na raiz desse interesse, ou seja, que para existir precisamos encontrar os meios para existir. Somos seres dotados de um metabolismo e precisamos do mundo, do mundo real-material e não apenas do mundo da consciência, embora também precisemos disso. Ainda assim, precisamos do mundo real para existir (GPR, 1991, p. 8).

Para exemplificar o modelo filosófico alemão, Jonas recorda o que antes aprendera com Husserl e Heidegger. O primeiro define o homem como consciência por meio dos atos intencionais, enquanto o segundo o define como o ser-aí, o *Dasein*, o existente. Tais definições não satisfazem ao discípulo desses dois mestres; ao contrário, a observação que ele faz se opõe aos dois, porque, tal como entende o "pupilo" de Husserl e Heidegger, o Ser é pensado como vivente, e nele também já está incluída a preocupação com o modo de ser, algo que vai além da consciência husserliana e do *Dasein*, o existente heideggeriano. Quanto à primeira posição, devo frisar que, na tese, não irei desenvolver a fenomenologia de Husserl, o que não significa relativizar sua importância no contexto da filosofia contemporânea, inclusive para Jonas, embora tenha seguido outra rota. A ela dedicaremos poucas linhas, o suficiente para o que estamos propondo realizar neste estudo.

Vale observar que, embora Husserl seja considerado o pai da fenomenologia, Hegel e Lambert já haviam usado o termo. O mérito de Husserl, no entanto, é o de dar à fenomenologia um novo significado. Husserl passa ao largo de Hegel, reata com Descartes e Kant, colocando-se face a face com eles no presente temporal — o tempo dele, Husserl — e troca a história da filosofia, com a qual Hegel havia se ocupado, pela atualidade dos problemas filosóficos. Na esteira da filosofia da consciência, visa instaurar um pensamento sem amarras ou pressuposições, seja em relação à tradição ou à história da filosofia, que é o que propõe a fenomenologia, buscando o ponto de ancoragem do pensamento no próprio pensamento e no seu exercício (atos da consciência), em cujo fundo vamos encontrar o sujeito ou o eu transcendental, a consciência, a intuição, os *a priori*, a *noesis* e os *noemas*. Husserl se apoia no

método fenomenológico com vistas à essência do fenômeno, em outros termos, ir às coisas mesmas, tais como elas se apresentam à consciência ou ao sujeito. O objetivo é o conhecimento, tal como indicamos. Sendo assim, é necessário recordar as categorias fenomenológicas que importam a Husserl, a saber: a *epoché,* a redução fenomenológica, a consciência e a intencionalidade. De certa maneira, essas categorias fenomenológicas, como observou Merleau-Ponty em sua obra mais celebrada, *Fenomenologia da percepção,* já apontam também alguns traços da fenomenologia que:

> ocupa-se do estudo das essências, e todos os problemas, que segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da recepção, a essência da consciência/conhecimento, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir da 'facticidade' (Ponty, 1996, p. 1).

De acordo com Husserl, de um lado, a atitude natural, não fenomenológica, faz o homem olhar o mundo de maneira "ingênua", como simples mundo dos objetos. De outro lado, a fenomenologia, ao contrário, busca uma fundamentação totalmente nova, não apenas da filosofia, mas também das ciências singulares. Embora tenha tentado buscar um novo significado e uma nova fundamentação para a fenomenologia, ainda assim essa nova "roupagem" não satisfaz a Jonas, que entende que a fenomenologia, à maneira de Husserl, não deu conta de compreender a totalidade do corpo como vivente, tal como ele assim o pensa. Isso porque a ideia de fenomenologia de seu antigo mestre reduz o corpo próprio a um dado da consciência. Mas, lembremos, não só Husserl e Heidegger são vistos com reservas por Jonas pela forma como ambos compreendem o corpo. Igualmente, podemos acrescentar Michel Henry[37] e Maurice Merleau-Ponty[38], embora Jonas não tenha feito menção a este último. Para

[37]Ao fazer uma redução fenomenológica completa, a conclusão de Michel Henry é que o corpo é exclusivamente subjetivo e imanente (Cf. HENRY, Michel. **Philosophie et phénoménologie du corps**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987, p. 11.). Ao contrário do filósofo francês, Jonas entende que não é possível realizar a redução fenomenológica depois da distinção sujeito/objeto. Considerando essa oposição de Jonas à redução fenomenológica de Michel Henry, Nathalie Frogneux sugere, então, uma aproximação entre Jonas e Maine de Biran. Essa aproximação é possível a partir de uma leitura não fenomenológica deste último, sugerida por Bernard Baertschi, que permite trazer à tona dois pontos comuns no realismo dos dois autores (Cf. VM, p. 130).

[38]Apesar de Jonas não ter citado Merleau-Ponty em nenhum lugar, o acrescentamos aqui por nossa própria conta. A descrição fenomenológica do corpo próprio de Merleau-Ponty, tal como pensa Jonas, trata-se de uma psicologização do corpo vivo. Isso é observado por alguns intérpretes, como Antoine Vergote, que designa o corpo assim experimentado como um corpo psíquico, abrindo o espaço para uma linguagem psicológica e psicanalítica sobre o corpo (Cf. VERGOTE, Antoine. "Le corps". In: **Explorations de l'espace théologique**. Louvain: Peeters, 1990, p. 507–523.). Franck Tinland mostra que Merleau-Ponty, ao realçar o *cogito,* acaba por desencarnar o corpo e encarnar o *cogito* (Cf. TINLAND, Franck. **La différence anthropologique**. Paris: Aubier, 1977, p. 20–23). Conforme Baertschi observou, ao tratar o corpo como uma nova consciência, na *Fenomenologia da Percepção*, "Merleau-Ponty adota uma posição que poderia ser chamada de monismo subjetivista" (BAERTSCHI, Bernard.

o que precisamos, situar Jonas e suas afinidades eletivas, o que dissemos sobre Husserl já nos basta.

Em relação a Heidegger, sua aproximação ao regime nazifascista de Hitler foi publicamente reprovada por Jonas. Esse episódio o desapontou e provocou o afastamento entre mestre e discípulo por um longo tempo. Entretanto, apesar da gravidade do ocorrido, nos interessa aqui, propriamente, sinalizar o distanciamento e, mesmo, a oposição teórica entre os dois. Como já mencionamos acima, na primeira fase do pensamento de Jonas, ele analisou os movimentos gnósticos da Antiguidade tardia sob a ótica da analítica existencial heideggeriana. Além de identificar o dualismo radical e o caráter niilista do gnosticismo, surpreendentemente, também observou semelhanças entre a gnose antiga e o método do antigo mestre. Quem bem percebeu tais semelhanças foi Nathalie Frogneux, que apontou quatro traços do niilismo gnóstico presentes no método analítico existencial de Heidegger, a saber: "o dualismo homem-mundo, a falta total de afinidade imanente entre o *logos* humano e o *logos* mundano, a contingência da posição humana que se descobre incompreensível a si mesma e o vazio da liberdade que, sem lugar próprio onde se exercer, torna-se indiferente e deve se resolver *ex nihilo*".[39] Desse niilismo gnóstico resulta um problema, a saber: pelos olhos de Heidegger, existe um abismo entre a natureza (na qual se inclui a animalidade, isto é, os animais não humanos) e o homem, cuja essência transcendente é formadora de mundos, enquanto os animais seriam pobres de mundo.

Ora, em certa medida, pode-se dizer que, em relação à vida, desde a biologia filosófica, Jonas a compreende de maneira "progressiva". Isso porque, ao contrário de Heidegger, que entende que os animais são privados de mundo em comparação ao ser humano, que é construtor de mundo, o aluno de Heidegger compreende a vida como uma pluralidade de mundos e, nessa compreensão, está embutida, ao mesmo tempo, uma pluralidade de sentidos. Algo que o filósofo deixa evidenciado em *The Phenomenon of Life*, cujo objetivo é oferecer as bases para uma revolução ontológica ao propor uma nova interpretação de todos os fatos biológicos,[40] entendendo-os como existentes e viventes. Com essa interpretação, Jonas mostra que não pode haver uma exclusividade do ser humano no que toca à questão da existência, como defendera Heidegger, que via a existência animal sempre pobre de mundo. Sendo assim, ao se opor à compreensão de existência e vida do antigo mestre, Jonas incorpora ao conceito de existência

"Le problème de la distinction de l'âme et du corps". **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 87, n. 3, 1983, p. 352); (Cf. VM. p. 130).

[39]VM, 2001, p. 76.

[40]Traremos, logo em sequência, a frase que abre o prefácio de *The Phenomenon of Life*, mostrando, a partir dela, o objetivo da obra.

a ideia que marca sua diferença em relação ao filósofo da Floresta Negra, isto é, a dimensão do vivente. O mestre de Jonas indica, em *Ser e Tempo*, um distanciamento crescente entre os modos de ser da existência e da vida. Se, de uma parte, a vida é apontada como um modo de ser diferente do modo de ser do ser humano, de outra parte, ela se mantém vinculada a ele. A vida, diz Heidegger em *Ser e Tempo*:

> É um modo próprio de ser, mas que em sua essência só acessível na *presença* no (*Dasein*). A ontologia da vida se exerce seguindo o caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, de modo que uma coisa possa ser apenas vida. A vida não é nem coisa simplesmente dada nem presença (*Dasein*). A presença (*Dasein*), por sua vez, não poderá ser determinada ontologicamente, tomando-a como vida – (indeterminada do ponto de vista ontológico), à qual ainda se acrescenta uma outra coisa (Heidegger, 2013, p. 94).

Tal como pensa Heidegger, a vida indica ou se limita ao modo de ser dos animais não humanos, incluindo também as plantas, em um sentido muito próximo do *bios* da biologia, tendo sua constituição privativa como o elemento que a define. A dimensão existencial é uma exclusividade do humano e, sendo assim, em outras formas de vida, ela é privada. Logo, a vida que se compreende biologicamente e da qual nos falam as filosofias da vida, abarcando animais e plantas, se define pela pobreza ontológica, como entes negativos, porque são privados de mundo. Precisamente, em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger propõe a tese de que o animal é pobre de mundo. Sendo assim, ele é privado do modo de ser da existência, o que, em outras palavras, significa que ele não é formador de mundo, tal como o homem. Para explicitar essa tese, o mestre de Jonas propõe uma espécie de hierarquia para diferenciar o mundo humano dos demais "mundos". De acordo com Heidegger:

> O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também possui o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será que também o animal possui o mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra? Aqui se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças. Nós a fixamos através de três teses: 1. A pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. O animal é *pobre de mundo*; 3. O homem é *formador de mundo* (Heidegger, 2003, p. 206).

O que se pode ver na passagem acima é um claro distanciamento entre homem e natureza, ficando evidente, a partir dessa hierarquia, a presença de um dualismo no pensamento de Heidegger. Vista pela ótica do filósofo da Floresta Negra, "a natureza teria permanecido sem significação, neutra na *Vorhandenheit* (ser simplesmente dado; disponibilidade) ou somente útil na *Zuhandenheit* (manualidade), as duas espécies de disponibilidade como dois modos de ser.

A existência transessencial do *Dasein"*,[41] sendo assim, teria preservado "um fundo dualista: sem natureza, o homem é completamente estrangeiro para si mesmo".[42]

Jonas segue um caminho diferente de seus antigos mestres ao pensar para além da consciência husserliana e do ser-aí (*Dasein*), o existente heideggeriano. Para ele, é preciso pensar a natureza não apenas como meramente existente. Nossa corporeidade, através da qual somos parte da natureza – do mundo –, deve ser levada em conta. Em outros termos, a reflexão de Jonas oferece uma nova interpretação sobre o orgânico – o corpo, o vivente. Não basta apenas pensar o meramente existente; também é preciso pensar o modo de existir. Nessa nova interpretação, o homem, enquanto corpo, não é pensado separadamente; ao contrário, é integrado como parte do orgânico. Ora, feitas essas observações, agora entendemos por que, do ponto de vista teórico, Jonas se distanciou de seus antigos mestres e de que modo a filosofia do organismo foi sendo incorporada ao seu programa filosófico.

Para Jonas, era preciso pensar para além da tradição filosófica alemã na qual se formou, desviando a rota de modo que o novo caminho escolhido não mais o conduzisse ao dualismo niilista, tanto o da gnose antiga quanto o do pensamento moderno, nos quais o mundo e a natureza eram vistos com hostilidade e indiferença. Sem dúvida, as reflexões sobre os movimentos gnósticos da Antiguidade tardia e o modo alemão de fazer filosofia, no qual se incluem Husserl e Heidegger, apontaram o caminho para a segunda fase do pensamento de Jonas, na qual se dá o enquadramento de *The Phenomenon of Life*, considerada pelo filósofo sua "obra filosófica mais importante, pois nela se encontram os fundamentos para uma nova ontologia".[43] Além disso, há outro fator também decisivo para a segunda fase da filosofia de Jonas. Como ele mesmo afirma:

> Com os anos de soldados da segunda guerra mundial, da investigação histórica fui relançado àquilo sobre o qual também se pode refletir sem livros e sem bibliotecas, pois sempre está em nós. Talvez o estar fisicamente exposto, com o que o destino do corpo se impõe com força, sua mutilação se converte no temor fundamental, contribuiu para a nova reflexão. Em todo caso, a parcialidade idealista da tradição filosófica se tornou completamente evidente. Seu dualismo secreto, um legado milenar, me pareceu contraditório no organismo, cujas formas de ser compartilhamos com todos os seres vivos. Sua compreensão ontológica fecharia a fenda que separava a autocompreensão do saber da física. A meta de uma filosofia do orgânico, ou de uma biologia filosófica, apareceu diante de meus olhos, convertendo-se em meu programa de pós-guerra (WPE, 2002, p. 32).[44]

[41]OLIVEIRA, Jelson. Jonas, Heidegger e o gnosticismo: entre a apropriação do método e a crítica do conteúdo. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 32, n. 57, set./dez. 2020, p. 665–679.
[42]VM, 2001, p. 79.
[43]Ma, p. 197-198; Mb, p. 341.
[44]Também em: CVP, 2001, p. 145.

Posto isto, agora compreendemos como *The Phenomenon of Life* se enquadra no percurso filosófico de Hans Jonas e por que essa obra se converteu em seu programa filosófico no pós-Segunda Guerra. A experiência como soldado na frente de batalha o fez perceber quão frágil e vulnerável é a vida no contexto moderno. Tal constatação impôs ao filósofo a necessidade de uma nova interpretação do fenômeno da vida. Para tanto, o projeto jonasiano precisou reconduzir a teleologia ao âmbito da natureza, resgatando, assim, sua interioridade, individualidade, liberdade, o si mesmo e o mundo. O resgate desses aspectos oferece as bases para uma biologia filosófica, tornando possível uma revolução ontológica na temática da vida, de modo a recolocá-la de forma nova no centro da reflexão filosófica contemporânea, o que permitirá o reconhecimento da dignidade própria da vida. Isso dá azo à fundamentação ontológica de uma nova proposta ética, cujo desenvolvimento ocorre na terceira fase da trajetória filosófica de Jonas, com *Das Prinzip Verantwortung*, os vários ensaios, conferências e entrevistas em torno dos desafios da técnica moderna, as fortes investidas das novas biotecnologias e suas implicações nas questões antropológicas e nos demais organismos vivos.

Como acima destacamos, a nova interpretação sobre o orgânico, em geral, reconhece a tendência autoafirmativa da vida em dizer um sim para si mesma, razão pela qual ela deve ser entendida como um bem. Portanto, toda forma de vida, tanto a humana como a não humana, tem valor. Desse modo, contrariando Heidegger, Jonas defende que a animalidade, isto é, o animal, não é pobre de mundo; ao contrário, é também corpo vivente que partilha o ser na mesma natureza, que, em sua visão, não é mais neutra e sem significação, mas, sim, com sua teleologia readmitida e dignidade própria reconhecida. Com isso, explicamos o enquadramento de *The Phenomenon of Life* no percurso do pensamento jonasiano e seu propósito. Agora, precisamos nos ater ao seu objetivo para, só depois, nos ocuparmos com a definição da biologia filosófica. Por enquanto, embora de modo não extenso, é preciso abordar a questão do objetivo de *The Phenomenon of Life*, e isso nos leva à próxima seção.

1.3 Do objetivo de *The Phenomenon of Life*

Já indicamos por que e onde *The Phenomenon of Life* se localiza no conjunto da filosofia de Jonas, agora, precisamos destacar seu objeto. Mais acima, tivemos a oportunidade de indicar aquilo que o filósofo considera o objetivo de sua "obra mais importante",[45] isto é, "uma

[45]Ma, p. 197-198; Mb, p. 341.

interpretação "*existencial ontologische* ontológica"[46] dos fatos biológicos".[47] Essa frase, que aqui trouxemos, enuncia já de saída o que Jonas pretende desenvolver: uma biologia filosófica. Mas, antes, é preciso reinserir a biologia, o *bios* – a vida mesma – no âmbito da filosofia da natureza, para que seja possível, a partir disso, superar os reducionismos em relação à vida e os dualismos resultantes da ontologia moderna, cuja forma de pensar a natureza não humana acaba por reduzi-la a uma mera matéria inerte, desprovida de finalidade.

Por isso, Jonas elabora uma nova ontologia, cujo objetivo é a reflexão sobre os aspectos inerentes a todos os seres vivos. Nota-se aqui que o pronome "todos", ao se referir aos seres vivos em geral, indica já de saída, em alguma medida, a novidade da ontologia jonasiana. Se, na visão da ontologia moderna, apenas o ser humano tinha o privilégio da liberdade, finalidade, espírito etc., a nova ontologia entende que esses fenômenos pertencem a todas as formas de vida, desde sua "forma mais simples",[48] até a sua forma mais complexa – o ser humano. No âmbito da vida, a liberdade se manifesta em níveis ascendentes, em diferentes graus, e essa é a tese central da ontologia de Jonas. Por isso mesmo, cabe ao filósofo pensar e resgatar a liberdade inerente ao ser orgânico, posto que "é a tarefa de uma biologia filosófica acompanhar o desenrolar dessa liberdade germinal nos níveis ascendentes da evolução orgânica".[49] Sobre o problema da liberdade no âmbito da biologia filosófica e, consequentemente, da antropologia filosófica, falaremos mais adiante. No entanto, como Jonas propõe uma maneira nova de interpretar o fenômeno da vida, é natural que a liberdade seja recorrente e vinculada a qualquer tópico de sua ontologia. Isso porque, sendo a vida uma constante relação com o mundo, ela supõe a liberdade como ideia-guia "capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida"[50] e, como a reflexão sobre a vida se dá em termos ontológicos, a liberdade é um "traço ontológico fundamental da vida em si; e também, como se comprova, o princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do avanço para graus mais elevados, onde a cada passo de liberdade se

[46]Há um alinhamento entre as duas edições: a alemã *Das Prinzip Leben* e a brasileira *O Princípio Vida*. A palavra "ontológica" consta em ambas as edições. Já a versão em inglês, *The Phenomenon of Life*, traduziu "ontológica" por "*existential*". Essa diferença terminológica, entretanto, não parece alterar o sentido que ali se pretende expressar.
[47]PL, p. 9; POL, p. 23; PVa, p. 7.
[48]PL, p. 15; POL, p. 1; PVa, p. 11.
[49]PL, p. 157; POL, p. 83; PVa, p. 107.
[50]PL, p. 157; PVa, p. 106. Aqui, fizemos referência apenas às edições alemã *Das Prinzip Leben* e à brasileira, *O princípio vida*. Na edição original em inglês *The Phenomenon of life* não aparece esse trecho. Vale lembrar, que a edição brasileira foi traduzida diretamente da versão alemã que apresenta algumas alterações em relação ao texto original em inglês. O próprio Jonas fez a tradução do inglês para o alemão com essas modificações decidindo, por exemplo, retirar o ensaio *Heidegger e a teologia* por entender que ele não deixaria nenhuma lacuna no argumento do livro, por isso ele não consta na atual edição brasileira. Sendo assim, nos cabe aqui informar que no percurso do nosso estudo terá ocasião que apenas a edição brasileira e a alemã serão citadas, mas sempre que possível, privilegiaremos as três edições.

constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples".[51]

Voltaremos a esse ponto mais adiante, quando falarmos sobre os graus de liberdade. Posto isso, nota-se que *The Phenomenon of Life*, de fato, recoloca o fenômeno da vida no centro do debate filosófico para pensá-lo de maneira nova, ao atribuir a liberdade a todas as formas de vida. A biologia filosófica de Jonas, ensaiada na obra de que ora tratamos, tenta "romper os limites antropocêntricos da filosofia idealista[52] e existencialista, bem como os limites materialistas das ciências naturais".[53] Portanto, pelas mãos de Jonas, o homem é reinserido na natureza, pois ela não é mais o mero lugar do inerte que lhe foi atribuído desde a Modernidade e, assim sendo, desaparece a oposição entre o homem e a natureza. Isso ocorre porque o que a biologia filosófica pretende é, justamente, a superação do dualismo e do abismo que separa o homem e a natureza. Se, por um lado, os monismos modernos – idealismo versus materialismo

[51]PL, p. 157; PVa, p. 106.

[52]Aqui precisamos fazer uma ressalva. Embora o idealismo seja uma tradição filosófica marcada pelo antropocentrismo, assim como toda a filosofia moderna, entre os idealistas é preciso lembrar os nomes de Schelling e Hegel, cujas filosofias propõem caminhos e soluções diferentes das filosofias da consciência tradicionais. O distanciamento de Jonas em relação aos idealistas é evidente, mas, como sugeriu o intérprete de Jonas em terras italianas, Nicola Russo, entre o sistema de Hegel, por exemplo, e o projeto especulativo jonasiano, há ao menos dois aspectos que se conectam. Primeiro, no sistema de Hegel, observa-se a concessão de um senso total da evolução, que se alinha à ideia de uma teleologia imanente à função orgânica. O segundo aspecto indica que, no espírito humano, se confia o destino da autoafirmação do próprio Ser. Cf. RUSSO, Nicola. **La biologia filosofica di Hans Jonas**. Roma: Guida, 2004, p. 139. Quanto a Schelling, é preciso dizer que, ao contrário de Fichte, por exemplo, ele propõe uma filosofia da natureza e, com isso, a reconhece como um organismo vivo. Se, de um lado, a *doutrina da ciência* considera a natureza como um produto da atividade inconsciente do Eu, ou seja, a ausência de espírito, de outro lado, Schelling confere igualmente à natureza um espírito consciente, já que, segundo ele, a natureza é portadora de uma inteligência inconsciente cujas fases de desenvolvimento são, concomitantemente, graus dos produtos naturais, sendo o grau superior justamente o espírito consciente. Ao contrário do que pensa Schelling, o também representante do idealismo, Fichte, sugere que a natureza representa apenas um limite posto pela liberdade, ou seja, o meio mediante o qual se efetiva a ideia de liberdade, e, neste caso, não é possível concebê-la como uma realidade independente. Considerando que a filosofia de Fichte parte da experiência visando estabelecer as leis que governam a natureza, isso assegura a tese de que, na agenda filosófica de Fichte, a natureza é considerada morta. Posto isso, pelos olhos de Fichte, a natureza não possui uma vida interior própria. Logo, a ausência de interioridade impõe também a ausência de teleologia própria. Em outros termos, a natureza não é capaz de realizar seu próprio fim, porque ele não a pertence. Se, pelas mãos de Fichte, a natureza é negativamente concebida, Schelling, por sua parte, propõe um novo conceito, apresentando-a de maneira positiva, pois a natureza tem: dinamicidade, vida, produz a si mesma e se encerra por si mesma. Além disso, é dona de uma força e uma inteligência pura inerente à sua própria constituição. "Já Fichte se coloca como um mero mecanicista ao não considerar a ideia de uma dinamicidade e do espírito na natureza". Cf. SCHELLING, F.W.J. **Exposição da Relação Verdadeira da Filosofia da Natureza para a Doutrina Aprimorada de Fichte**. 1806, p. 39. Voltando a Hegel, já indicamos que seu sistema contempla uma filosofia da natureza, assim como o programa de Schelling. Primeiro, como uma espécie de resposta ao próprio projeto schellinguiano, cujo objetivo foi o de propor uma física especulativa; segundo, como uma crítica ao modo abstrato de pensar a natureza proposto pelo mecanicismo moderno; finalmente, da crítica hegeliana ao mecanicismo moderno resulta uma concepção de organismo superior à mecânica infinita do universo. Ao fazermos essa breve menção a Hegel e Schelling, de certo modo, defendemos Jonas de supostas "acusações" de ter sido injusto em sua crítica à modernidade, ao dualismo que a caracteriza, junto com seu mecanicismo que reduz a natureza a uma mera materialidade, inviabilizando uma interpretação ideal do fenômeno da vida como um todo – daí a necessidade, segundo Jonas, de uma revolução ontológica em relação à vida.

[53]PL, p. 9; POL, p. 23; PVa, p. 7.

das ciências naturais, mecanicismo versus existencialismo – promovem esse abismo, por outro lado, o objetivo de *The Phenomenon of Life* é mostrar que o homem e a natureza não podem se opor, já que o homem é parte da natureza – o todo vivo, isto é, o corpo vivo, onde matéria e espírito se encontram numa só unidade. Em seu ensaio de 1983/84, *Evolution und Freiheit*,[54] Jonas faz um diagnóstico destacando os fatores que resultaram na separação entre homem e natureza e, ao mesmo tempo, indica de maneira muito clara sua posição, mostrando por que é preciso reatar a relação entre homem e natureza. Como bem observou o filósofo:

> Nossa tradição filosófica ocidental, por fixar a atenção apenas no ser humano, atribui a este como distinção única muitas das características que definem a existência orgânica como tal. Dessa maneira, a compreensão do mundo orgânico fica privada daqueles conhecimentos que a mera autocompreensão humana põe a sua disposição. A biologia científica, por sua vez, ligada por suas regras aos fatos físicos externos, está obrigada a ignorar a dimensão da interioridade que, entretanto, forma parte da vida. Dessa maneira, embora, em sua materialidade, explica a vida à perfeição, esta fica mais enigmática do que era antes em seu estado não explicado. Os pontos de vistas fixados desde Descartes em sua separação antinatural, são complementários e se favorecem mutuamente, embora em detrimento dos objetos que estudam, que dessa maneira, literalmente, "ficam aquém do esperado". A compressão do ser humano, assim como a vida extra-humana fica afetada por esta separação. No entanto, uma nova leitura filosófica do texto biológico pode recuperar a dimensão interior – o que melhor conhecemos – para a compreensão das coisas orgânicas, atribui-se à unidade psicofísica da vida novamente seu lugar no conjunto teórico, um lugar que havia perdido desde que Descartes separou o material e o mental. Deste modo, o enriquecimento da compreensão do orgânico também será um enriquecimento para a compreensão do humano (Jonas, 1996, p. 59).[55]

O que podemos extrair da passagem acima é que, da separação entre homem e natureza, resultam "sequelas" para ambas as partes. Já que as compreensões de ambas ficam afetadas, como Jonas indicou, a solução será, então, resgatar a dignidade própria da natureza, e o primeiro passo é reconhecer que ela é marcada pela interioridade. Nesse caso, a biologia filosófica encontra sua utilidade, pois é a partir desse reconhecimento que será possível pensar a unidade psicofísica, resolvendo, com isso, o problema da separação entre matéria e espírito. A tarefa de pensar essa unidade supõe a questão da liberdade de todas as formas de vida, manifestada no metabolismo, uma vez que o orgânico, mesmo em sua forma mais simples, já prefigura o espírito. Desta feita, pensando juntamente com Jonas, considerando que o metabolismo é a

[54]Esse ensaio teve sua primeira publicação em alemão, como segue: "Evolution und Freiheit" em *Scheidewege* 13 (1983/84, p. 85-102) [reimpresso em **Philosophische Untersuchungen**, 1992, p. 11-33]. Para o nosso estudo, consultaremos as versões em espanhol, francês e inglês.

[55]Versão em espanhol: JONAS, Hans. **Evolución y libertad**. In: **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Traducción de Ángela Ackermann. 2ª ed. Barcelona: Herder Editorial, 2012, p. 17. Versão francesa: JONAS, Hans. **Évolution et liberté**. In: **Évolution et liberté**. Traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages, 2005, p. 25-26. Na sequência, usaremos as iniciais EL correspondentes às versões em espanhol e francês e EF equivalente ao inglês.

primeira forma de liberdade, logo, aí "com os estímulos mais elementares de sensibilidade orgânica, onde de alguma maneira são 'experimentados' em germe a alteridade, o mundo e o objeto, isto é, tornam-se subjetivos e provocam uma resposta subjetiva".[56] Aqui, a palavra *alteridade* vinculada ao orgânico já promove a travessia para o campo da ética com a qual Jonas se ocupa na terceira fase de seu percurso filosófico. Embora, em sua filosofia, a ética seja, de antemão, um capítulo mais específico, a própria biologia filosófica, que se ocupa com o orgânico, já prenuncia a dimensão ética, e isso o próprio filósofo sugere ao afirmar que a "biologia transforma-se em ética".[57] Essa afirmação torna-se ainda mais clara no epílogo de *The Phenomenon of Life*, onde ele relaciona natureza e ética; são justamente essas duas palavras que dão título ao epílogo. Nele, Jonas retoma a afirmação inicial do livro, mostrando como e por que ela precisa se direcionar para a ética:

> No início deste livro encontrava-se a afirmação de que a filosofia da vida abrange a filosofia do organismo e a filosofia do espírito. No final, e à luz do que aprendemos, nós podemos acrescentar uma outra afirmação contida na primeira, mas que nos impõe uma tarefa nova: a filosofia do espírito inclui a ética – e pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza também esta afirmação entra em choque com a fé moderna. Não está o ser humano sozinho? Não surge de nós mesmo todo o apelo de nosso ser moral, atingindo-nos, a partir da pretensa essência das coisas, apenas como um eco de nossa própria voz? Não é esta a natureza muda em si mesma? Não recebeu ela de nós todo o sentido que para nós possa ter? Pois apenas o ser humano, assim nos foi dito há vários séculos, é a fonte de toda e qualquer exigência ou dever a que ele possa considerar-se obrigado, e imputá-lo a uma natureza privada de espírito não passa de uma liberdade antropomórfica. Nós refletimos o ser, mas nisto refletimos a nós mesmos, e quando terminamos por reconhecer nossa imagem assim formada como o que ela é, constatamos com orgulho nossa solidão cósmica. Seja qual for a qualidade moral que possa entrar na relação entre eu e mundo, ela não pode ter sua origem a não ser no próprio eu [*Selbst*] (PL, 1994, p. 401).[58]

Ainda não é o momento de destacarmos a questão ética em Jonas. Sobre ela falaremos mais adiante, quando abordarmos as implicações antropológicas e éticas da biotecnologia. Quanto à passagem acima, extraída do epílogo de *The Phenomenon of Life*, é válido dizer que o filósofo, ao incluir a ética na filosofia da natureza, ou a ética como parte da natureza, indica, com isso, do que se trata o livro: romper com o dualismo radical, tanto do gnosticismo da Antiguidade Tardia quanto o da era moderna, que separa o homem e a natureza. Pelas mãos de Jonas, essa relação é reatada com a reinserção do homem na natureza como corpo vivo e da vida com sua fragilidade, vulnerabilidade e luta pela manutenção na existência, o que se tornará o fundamento de *Das Prinzip Verantwortung* para tentar responder eticamente ao apelo do

[56]PL, p. 17; POL, p. 2-3; PVa, p. 13.
[57]*Ibidem*; POL, p. 2; PVa, p. 12.
[58]Também em: POL, p. 271; PVa, p. 282.

mundo vivo. Evidentemente, a ontologia moderna não percebeu essas questões, porque não soube como interpretar a vida. Mas essa observação é um recorte apenas do período moderno. Jonas mostra que, desde o movimento gnóstico, que dá base ao cristianismo primitivo, a vida tem sido interpretada de maneira errada. Se, com a chegada da modernidade (era das luzes e descoberta da subjetividade), houve expectativa de correção do erro da gnose antiga, essa expectativa logo foi frustrada, uma vez que a interpretação equivocada da vida se estende também para a modernidade, que não conseguiu escapar da redução ontológica, na forma de um monismo materialista ou de um monismo idealista. Daí a necessidade de uma evolução ontológica capaz de reinterpretar a vida.

A revolução ontológica de Jonas dá título ao competente livro de Roberto Tibaldeo, o qual propõe uma análise cuidadosa da biologia filosófica. Para tanto, o intérprete italiano se vale da leitura comparativa entre o manuscrito inicial, isto é, o texto publicado em inglês em 1966, *The Phenomenon of Life*, e a outra versão, publicada em alemão em 1973, intitulada *Organismus und Freiheit*, as *Lehrbriefe* [as cartas formativas escritas no fronte da guerra, entre 1944 e 1945, para sua esposa Lore], os *Nachlass*, entre eles os vários manuscritos que integram cursos proferidos pelo filósofo na *New School for Social Research*, entre dezembro de 1962 e janeiro de 1963, reunidos sob o título *The Problem of Life and the Organism*. Tibaldeo buscou demonstrar como Jonas compreende a modernidade, algo que, de acordo com a nossa análise dos escritos do filósofo, foi uma leitura bastante assertiva, conforme já mostramos, pois, segundo o modo como a modernidade interpreta a vida, tal como afirma Jonas, "o natural, aquilo que se pode compreender, é a morte; o que constitui um problema é a vida".[59] Como observa Tibaldeo, *The Phenomenon of Life* indica que "a vida como tal foi banida do universo materialista moderno ou relegada a uma região ontológica delimitada e autônoma".[60] Logo, a vida mesma dá lugar à não-vida (*Nicht-Leben*), que se estabelece como regra no espírito moderno e, com isso, a vida torna-se "uma exceção e um enigma"[61] deve de alguma maneira dar conta de si mesma. Contudo, no contexto ontológico e epistemológico moderno, isso se torna impossível, pois os conceitos e métodos modernos não são capazes de perguntar sobre "o sentido ontológico global do corpo vivo – a natureza, uma vez que já de antemão está predeterminada como mera matéria sem vida".[62] Diante desse quadro, a biologia filosófica, ensaiada em *The Phenomenon of Life*, se coloca não apenas como uma crítica à ontologia

[59]PL, p. 28; POL, p. 9; PVa, p. 19.
[60]TIBALDEO, Roberto F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas:** uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà". Milano: Mimesis Edizioni, 2009, p. 50. Na sequência, usaremos as iniciais RO.
[61]PL, p. 28; POL, 10; PVa, p. 20.
[62]RO, p. 50.

moderna, mas também, como vimos, como uma tentativa de resgatar a dignidade própria da vida.

Além de Tibaldeo, mais adiante, teremos oportunidade de considerar também as posições de outros intérpretes no que concerne à revolução ontológica de Jonas, e mesmo as de alguns interlocutores, mas isso será tarefa para o final do segundo e início do terceiro capítulo deste estudo, quando faremos a transição da biologia filosófica para a antropologia filosófica de Jonas. Já nos direcionando para o final desta seção, que buscou mostrar qual é o objetivo da biologia filosófica ensaiada em *The Phenomenon of Life*, precisamos, antes, indicar o modo como Nathalie Frogneux interpreta o que Jonas pretende com essa obra. A intérprete belga define o espírito moderno como uma "polarização entre o inerte e o vivente",[63] o que não é sem razão, uma vez que Jonas a interpreta como liberdade que carrega consigo o fardo da necessidade; em outros termos, trata-se de uma espécie de liberdade que necessita estabelecer uma relação de abertura com o meio, o que resulta numa constante polarização entre o ser e o não-ser, porque a vida, na condição de fragilidade e vulnerabilidade, estará sempre ameaçada, sobretudo em uma era na qual a técnica moderna e, mais recentemente, a biotecnologia, cada vez mais se impõem com "a vontade de ilimitado poder".[64] Por ora, voltaremos a essas questões mais adiante. Voltemos ao ponto que antes indicamos, isto é, sobre a posição de Frogneux em relação à biologia filosófica.

Como vimos, a intérprete belga interpreta o *Zeitgeis*t[65] moderno como uma polarização entre o inerte e o vivente. Apontamos também que sua posição é acertada, considerando a maneira como Jonas interpreta a vida diante de uma visão ontológica própria, científica e técnica que define o quadro moderno. Frogneux observa que *The Phenomenon of Life* "coloca em evidência o impasse do método analítico das ciências modernas na medida em que ela permanece sem escutar a especificidade de seu objeto, o organismo, que ela reduz à matéria inerte. A biologia se encontra desde então numa situação paradoxal onde ela leva em conta o vivente sob a base do não-vivente".[66] Logo, *The Phenomenon of Life*, tal como interpreta Frogneux, pretende ensaiar uma fenomenologia do vivente, visando, com isso, "superar o abismo dualista moderno entre o espírito e a matéria, entre sujeito e objeto".[67] Se, de uma parte,

---

[63]VM, p. 151.
[64]JONAS, Hans. **Technik, Medizin und Ethik:** zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1985 (Suhrkamp, 1987). p. 23. JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética*: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução: Grupo de Trabalho Hans Jonas da Anpof. São Paulo: Editora Paulus, 2013, p. 34. Na sequência, usaremos as iniciais TMEb para a edição em português e TMEa para a edição em alemão.
[65]Termo alemão que significa espírito do tempo ou da época Moderna.
[66]VM, p. 151.
[67]*Ibidem.*

a intérprete belga define a biologia filosófica como uma *phénoménologie du vivant*, de outra parte, o intérprete brasileiro, Wendell Lopes, entende que ela não pode ser considerada apenas uma *phénoménologie du vivant*, como define Frogneux. A biologia filosófica, diz Wendell, na perspectiva de Jonas:

> é uma filosofia da vida, isto é, uma filosofia do organismo e filosofia do espírito a um só tempo, (...) E a fenomenologia não dá conta de responder completamente pela tarefa da biologia filosófica. Para Jonas, o fenomenológico não abrange toda a análise ontológica o que está claramente demarcado na carta que ele escreveu para Leo Strauss datada de 2 de janeiro de 1948: "Para isto [seu novo esforço filosófico], entretanto, não basta uma fenomenologia da experiência; faz-se necessária uma ontologia objetiva do organismo, uma biologia filosófica, que por um lado, se liga com a fenomenologia e por outro, todavia, com a metafísica (DA, 2017, p. 177).[68]

O trecho acima já se conecta com o que faremos na sequência, cujo objetivo será definir o que é a biologia filosófica. Antes, porém, é preciso dizer mais algumas palavras sobre o limite da fenomenologia em relação à biologia filosófica. Para tanto, vale lembrar aqui o que Jonas pensa sobre a fenomenologia, na supracitada entrevista de 1991 a Jean Greisch. Nessa importante entrevista, o filósofo aponta os limites da fenomenologia para pensar o problema do corpo, a partir da necessidade nutricional a ele congênita. Um exemplo é a fome, como indicamos acima. Além de descrevê-la enquanto fenômeno e, mesmo, descrever o sentimento de satisfação ou saciedade da fome, seria a fenomenologia capaz de dizer por que o corpo sente fome? A conclusão de Jonas é que não. O corpo precisa nutrir-se, justamente porque é corpo vivo. Nesse caso, não basta apenas ter consciência do corpo, é preciso considerar, além disso, sua contingência e todas as questões inerentes a ele: necessidade, fragilidade, vulnerabilidade e finitude são alguns exemplos. Com isso, devemos dar razão a Lopes ao se opor à posição de Frogneux. A biologia filosófica vai além do aspecto fenomenológico, porque o que ela visa é uma interpretação ontológica da vida, isto é, de todo organismo vivo. Essas últimas linhas dessa seção nos ajudam a fazer a travessia para a próxima seção, na qual buscaremos definir o que é a biologia filosófica, distinguindo-a e desfazendo as confusões terminológicas identificadas a ela.

[68]Como se pode ver na passagem acima, para se contrapor à posição de Nathalie Frogneux, Wendell se vale da carta de Jonas enviada a Leo Strauss em 2 de janeiro de 1948. Friso, no entanto, que essa carta integra o arquivo Hans Jonas na Universidade de Konstanz (*HJN, Archiv Konstanz, s. d.*), o qual não tivemos oportunidade de acessar.

1.4 O que é uma biologia filosófica?

Se na última seção buscamos destacar o objetivo de *The Phenomenon of Life*, agora precisamos nos preocupar em definir o que essa obra propõe. E isso implica ter que nos ocupar com a pergunta que dá o título à presente seção: o que é uma biologia filosófica? Mostramos por que e quais circunstâncias levaram o filósofo a incorporar esse tópico ao conjunto de sua obra. Contudo, para definir a biologia filosófica, é necessário também definir a biologia científica, a fim de deixar clara a diferença entre ambas, concernente aos seus resultados e métodos. Lembramos que *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* é considerada, pelo próprio Jonas, a sua obra filosófica mais importante.

Como se pode ver, como o subtítulo já indica, trata-se de buscar os fundamentos ou mesmo ensaiar uma biologia filosófica, propósito esse muito bem definido pelo autor. Frisamos isso de saída para evitar ou mesmo desfazer confusões terminológicas, dado que, depois da aparição da obra de Jonas, pululam na literatura vários termos similares, tais como: "biofilosofia", "filosofia biológica", "filosofia da biologia" e "biologia filosófica". Será que todos esses termos designam a mesma "ciência"? O nome de Jonas aparece vinculado a todas elas. Sendo assim, destaquemos aqui a advertência de Wendell Lopes, que, em seu consistente trabalho de tese doutoral, posteriormente publicado como o livro *Hans Jonas e a Diferença Antropológica*, questiona: "Dar o mesmo nome a todos esses termos é correto?" Ora, como em todo tipo de generalização, aqui também não devemos esperar encontrar senão confusões e equívocos, que, em última análise, fazem perder o real acento e significado da "ciência" que se visa com a expressão "biologia filosófica".[69] Dedicamos algumas linhas, na sequência desta seção, com o intuito de desfazer essas confusões, para só depois, no desenvolvimento do presente capítulo e também do segundo, pensar as questões mais substanciais que *The Phenomenon of Life* buscou enfrentar. Mas antes, precisamos abrir um parêntese para indicar algumas das questões a serem tratadas no percurso seguinte, entre elas: o combate aos dualismos e aos monismos particulares, como materialismo e idealismo, por meio do monismo integral, considerando a primazia do corpo e a unidade psicofísica. Esse tópico encerra o primeiro capítulo e abre o segundo, destacando o organismo, a liberdade necessitada e a teleologia, isto é, a tendência autoafirmativa dos organismos vivos em dizer sim a si mesmos e a outros. Fechemos aqui o parêntese, mesmo não tendo inserido nele todas as questões que serão tratadas no próximo capítulo do nosso estudo.

[69]DA, p. 150.

Retomemos o que vínhamos fazendo antes, visando desfazer os equívocos e confusões terminológicas vinculadas a Jonas acerca da biologia filosófica. Para tanto, buscaremos fazê-lo do modo mais objetivo, sem que seja necessário nos estendermos nesse ponto, visto que outras pesquisas já deram suficientemente conta desse problema, como o excelente livro supracitado de Wendell Lopes. A primeira confusão, muito comum, é a biologia filosófica ser considerada como uma filosofia da biologia, como se fossem termos sinônimos, expressando o mesmo sentido. Seria isso correto? De saída, devemos dizer que não. Jonas jamais empregou o termo "filosofia da biologia" – por uma razão simples: não foi o que ele se propôs a fazer. Se assim fosse, seria, em termos nominais, equivalente a "filosofia da educação", "filosofia da matemática", "filosofia da ciência", "filosofia da técnica" ou "filosofia da tecnologia", etc. E não é o caso aqui. Ora, se quiséssemos usar o termo filosofia da biologia[70], deveríamos então considerar que ela atende, como destacou Lopes, "inicialmente pelo nome de uma reflexão filosófica sobre os problemas da biologia. Isto é, trata-se de pensar em termos filosóficos a validade de uma disciplina científica específica – em nosso caso, a biologia – em seu método, objeto, conceitos etc.; ou, se se preferir, trata-se de uma mera disciplina epistemológica".[71] Nossas repetidas leituras dos escritos de Jonas nos levam a concluir que, de fato, a exemplo de Aristóteles[72], o que Jonas desenvolveu foi uma biologia filosófica, cujo objetivo é a reflexão filosófica sobre o *bios* – a vida propriamente – e não a "ciência da vida", porque a biologia não é objeto da sua reflexão filosófica. Posto isso, devemos então indicar que a busca foi pela ontologia num sentido renovado, deixando a questão epistemológica para um segundo plano. Em alguma medida, poder-se-ia dizer que Jonas "tem" uma "filosofia da tecnologia", mas não uma "filosofia da biologia", que permanece como uma subdisciplina da "filosofia da ciência" como grande área, ocupando-se de tópicos vinculados à biologia científica, como, por exemplo, a questão da espécie, seleção, taxonomia, a disputa mecanismo-vitalismo, teleologia, genética de população, biologia molecular, sociobiologia, biologia desenvolvimental, teoria evolucionista, natureza da vida, biodiversidade, entre outros. Como todos esses tópicos têm um fundo biológico, logo, eles não estão circunscritos apenas ao âmbito epistemológico.

[70]Ao contrário de Jonas, como nos recorda Wendell Lopes, Georges Canguilhem tem uma filosofia da biologia, mas não ficou restrito a ela. Ele amplia suas reflexões até a fisiologia e a medicina. Vale lembrar também que o próprio Jonas estende a biologia, como se pode ver em *Technik, Medizin und Ethik* (*Técnica, Medicina e Ética*, 1985), ao encaminhar suas reflexões para o campo médico. Cf. DA, p. 150-151.
[71]DA, p. 151.
[72]O *De anima*, de Aristóteles, é considerado o primeiro tratado de biologia filosófica. Em *The Phenomenon of Life*, o próprio Jonas o reconhece como tal. Cf. PL, p. 16; POL, p. 2; PVa, p. 12.

O importante biólogo alemão Ernest Mayr enxerga a filosofia da biologia com certa reserva: "Esta nova filosofia da biologia está, até o momento, mais para um manifesto de algo que está por vir do que para o estabelecimento de um sistema conceitual maduro".[73] Ora, para o que Jonas pretende com a biologia filosófica, isso não pode ser aplicado a ele, porque uma biologia filosófica "não é uma mera sistematização dos fatos, problemas e conceitos biológicos em suas mais diversas direções, seja ontológica, epistemológica ou metodológica. Poder-se-ia pensar que, antes, o que Jonas pretende limita-se a uma mera parte desse todo sistemático: a parte ontológica".[74] O que é, claramente, muito amplo, porque incorpora inúmeros aspectos e sentidos que envolvem a relação entre filosofia e biologia. Ainda assim, a biologia filosófica, como Jonas entende, não é uma sistematização de fatos e conceitos vinculados à biologia. O que se pretende, reforçamos, é a compreensão ontológica, isto é, filosófica, e não científica.

Ora, como se pôde ver nas linhas acima, buscamos mostrar a não equivalência entre filosofia da biologia e biologia filosófica. Contudo, a confusão na identificação entre ambas continua a se estender. Filósofos importantes como, por exemplo, Paul Ricoeur em seu ensaio de 1992[75] e Vittorio Hösle, em 1998 [1994],[76] Pelo que se vê, o eco, sobretudo, do ensaio de Ricoeur, se fez ouvir por vários intérpretes de Jonas, em especial na França Isso porque parte relevante das posteriores interpretações sobre o filósofo continuou utilizando o termo *filosofia da biologia* associado à sua *biologia filosófica*. É o caso, por exemplo, da supracitada entrevista de Jonas a Jean Greisch e Erny Gillen (1991)[77] e outros intérpretes como Carlo Foppa (1993)[78] e Nathalie Frogneux (2001).[79]

O eco do ensaio de Ricoeur ultrapassou os limites da França e também se fez ouvir na Itália, onde Paolo Becchi tentou acolher a sugestão do filósofo francês, buscando refutar toda visão romântica da vida que se aproximasse ou se comparasse à biologia filosófica de Jonas. Porém, a tentativa de Becchi acaba afirmando que a pretensão de Jonas "não é uma filosofia da vida, mas, como adotou Paul Ricoeur, uma filosofia da biologia. O objeto da atenção de Jonas

---

[73]MAYR, Ernest. **The Growth of Biological Thought:** Diversity, Evolution, and Inheritance. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2003 [1982], p. 73–74.
[74]DA, p. 152.
[75]RICOEUR, Paul. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. In: **Lectures 2**: La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992, p. 304–319 [Tradução em português: Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas. In: **Leituras 2**: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996, p. 229–244].
[76]HÖSLE, Vittorio. **Objective Idealism, Ethics, and Politics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, p. 69.
[77]Cf. GPR, p. 9.
[78]FOPPA, Carlo. L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Nature et responsabilité**. Paris: Vrin, 1993, p. 169–189.
[79]VM, 2001, p. 208.

constitui a ciência biológica, e é a essa que ele quer responder com sua biologia filosófica".[80] De um lado, com essa afirmação, o intérprete italiano acaba, também, cometendo o mesmo equívoco dos intérpretes franceses. Mas aqui vale uma observação. Se, de outro lado, levarmos em conta que é uma crítica à ciência como um todo, na verdade, tanto a avaliação dos franceses quanto a realizada em solo italiano não seria exatamente um equívoco. Se já na Introdução de *The Phenomenon of Life*, de saída, Jonas deixa claro o que ele pretende, que é ensaiar uma *Philosophie des Lebens* [filosofia da vida]",[81] logo, Becchi acaba desconsiderando o próprio Jonas, pois, como bem percebeu Wendell Lopes, "o objeto da biologia filosófica, o orgânico ou a vida como tal, perdeu-se completamente, sendo substituído equivocadamente pela própria ciência da vida, a biologia. Não é, porém, a biologia o objeto da biologia filosófica, mas antes a própria vida".[82] Daí a importância e, mesmo, a necessidade de fazermos essa distinção, embora tenha sido feita de maneira resumida. O que destacamos nas linhas acima quer justamente realçar essa importância. Vê-se, pois, que, até aqui, nos ocupamos, em linhas gerais, com a distinção entre filosofia da biologia e biologia filosófica, porque constitui um claro equívoco afirmá-las como equivalentes, se considerarmos o que Jonas realmente pretende ao propor a biologia filosófica.

Antes de prosseguir, porém, ainda nos resta sinalizar mais uma confusão terminológica associada a Jonas. O que faremos na sequência é mostrar a imprecisão dos termos *biofilosofia* e *filosofia biológica* para expressar o que Jonas pretende com a biologia filosófica, bem como a razão pela qual não podem ser tratados como equivalentes. Tal como indicamos no primeiro equívoco, também nesse último, não é preciso nos estender. Basta dizer do que se tratam os dois termos, com o que eles se ocupam e por que configura um erro associá-los a Jonas e sua biologia filosófica. Tendo feito essas ressalvas, agora, comecemos com a palavra *biofilosofia*. Quem primeiro a utilizou foi Joachim Fischer, "que a entende como núcleo teórico da antropologia filosofia. Embora nesse sentido muito específico se possa aproximar o núcleo da biologia filosófica de Jonas com a biofilosofia, o fato é, entretanto, que a rubrica "biofilosofia" cria equívocos se se percebe a dispersão de significados ligados a esse termo".[83] Diferente desse primeiro sentido antropológico, o termo *biofilosofia* também é utilizado por Martin Mahner e Mario Bunge (1997)[84] como referência a um sistema conceitual que forneceria os fundamentos

[80]BECCHI, Paolo. **La vulnerabilità della vita: contributi su Hans Jonas**. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2012, p. 35. Na sequência, usaremos as iniciais VV.
[81]PL, p. 15; POL, p. 7; PVa, p. 11.
[82]DA, p. 153-154.
[83]*Ibidem.*
[84]MAHNER, Martin; BUNGE, Mario. **Foundations of Biophilosophy**. Berlin; New York: Springer, 1997, vi.

da biologia. Nesse caso, a *biofilosofia* possui uma parte sistemática, na qual inclui a ontologia e a epistemologia.

A intenção dos dois autores é estabelecer "os fundamentos de uma nova filosofia da biologia".[85] Isso, entretanto, não significa equivalência. Como sugerem os dois autores, há uma diferença sistemática entre os dois termos, o que, em outras palavras, exclui o reducionismo epistemológico. Se, de um lado, a filosofia da biologia visa a articulação de conceitos para definir ou descrever a essência da vida, por outro lado, a *biofilosofia* se interessa pela articulação das coisas que transformam a vida ininterruptamente. Embora ambos os termos visem articular conceitos que dão base à biologia, tanto a primeira quanto a segunda, conforme já destacamos, são inadequados para exprimir o que Jonas pretende com a biologia filosófica.

Uma possibilidade de aproximação com o que pensou Jonas em relação à "biologia filosófica" seria olhar de perto a sugestão de Étienne Gilson (1971)[86], cuja avaliação indica que o prefixo *bio*, que acompanha a palavra filosofia, aponta para seu objeto, a saber: o *bios* – a vida mesma. Entretanto, a avaliação de Wendell Lopes parece mais acertada. De acordo com o intérprete brasileiro, apesar de o significado da expressão "biofilosofia" indicado por Gilson se aproximar daquilo que Jonas pretende com a expressão "filosofia da vida", os múltiplos significados vinculados ao termo "biofilosofia", escreve Wendell, "reveste todos os significados anteriormente relacionados à filosofia da biologia e acrescenta ainda novos, o que decerto faz com que a expressão se torne ambígua o bastante para que se possa considerá-la de ajuda para aquilo que [Jonas] pretende com o termo 'biologia filosófica'".[87] Como vimos, não há equivalência entre a "biologia filosófica" e a expressão "biofilosofia". O fato de Jonas nunca ter usado esse termo, em boa medida, torna isso evidente. Entretanto, parece possível, sim, uma equivalência entre a "biologia filosófica" e a "filosofia da vida", algo que, a nosso ver, passou despercebido na avaliação do intérprete brasileiro, segundo o qual todas as expressões com alguma associação à "biologia filosófica" devem ser desconsideradas, por não oferecerem bases para pensar o tipo de 'ciência' que Jonas buscou fundamentar.

Por fim, um último equívoco terminológico que ainda precisamos sinalizar consiste no termo "filosofia biológica", que é igualmente impreciso para expressar o significado da biologia filosófica. Quanto à filosofia biológica, basta apenas um exemplo. Entre outros motivos, o termo é resultado do equívoco de ser identificado ou associado à biologia filosófica, o que acaba

---

[85]*Ibidem.*
[86]GILSON, Étienne. **D'Aristote à Darwin et retour: essai sur quelques constantes de la biophilosophie**. Paris: Vrin, 1971, p. 9.
[87]DA, p. 155-156.

por inverter o que Jonas pretende. Isso, como dizíamos, ocorreu com Ricoeur ao empregar o termo "filosofia da biologia" no título de seu ensaio de 1992, influenciando boa parte dos intérpretes de Jonas na França e fora dela. Com o termo "filosofia biológica", não é diferente. Em pelo menos duas oportunidades, essa expressão resultou da mera alteração daquilo antes pensado por Jonas, seja de títulos de obras ou mesmo da própria expressão biologia filosófica.

Identificamos algumas dessas alterações em alguns intérpretes. Um exemplo é a resenha de Flávio Neves, de 1975, sobre *The Phenomenon of Life*.[88] Ao iniciar sua resenha, Neves comete um equívoco ao afirmar que Jonas procura desenvolver uma filosofia biológica, tal como mostra o próprio subtítulo, tanto da edição alemã quanto da versão em inglês (*Ansätze zu einer Philosophischen Biologie*; *Toward a Philosophical Biology*), quando, na verdade, o que o filósofo pretende é ensaiar uma biologia filosófica. Vê-se, pois, que essas alterações e confusões terminológicas são imprecisas e, portanto, associá-las à "biologia filosófica" constitui um erro, porque, no que diz respeito ao significado, elas não se equivalem, e somente uma delas corresponde ao que Jonas pretende. Os erros se multiplicam ao identificar a biologia filosófica a termos que, à primeira vista, parecem semelhantes. Mas por que esses equívocos são tão frequentes? Ora, nossas repetidas leituras, tanto das obras quanto dos ensaios, conferências e entrevistas, não nos mostram ambiguidades, nem em títulos de suas publicações, tampouco em suas teses. Sendo assim, as confusões terminológicas aqui apontadas só podem derivar da desatenção e não por outra razão, já que os intérpretes de Jonas são, comprovadamente, em sua maioria, grandes conhecedores de sua obra. Isso se torna evidente pelas inúmeras publicações inspiradas na filosofia jonasiana, o que, naturalmente, a mantém viva mundo afora.

Podemos, então, dar por encerrada a tarefa de levantar as distinções entre a biologia filosófica e as confusões terminológicas a ela associadas. Os equívocos que buscamos desfazer são um tanto embaraçosos, o que pode ofuscar o verdadeiro significado da biologia filosófica. Antes de finalizar esta seção, precisamos voltar o olhar para aquilo que lhe dá título: o que é uma biologia filosófica? O título, em forma de pergunta, naturalmente sugere uma resposta ampla. Não vamos contornar essa questão ou ignorá-la, porque, de certa maneira, para o que estamos propondo em nossa tese, ela é incontornável. Cabe frisar, no entanto, que buscaremos alinhar objetividade e precisão ao apresentar o que precisamos, sem tornar esta seção

[88]Flávio Neves publica uma resenha sobre *The Phenomenon of Life*, de 1966, na revista *Kritterion*, 1975, nº 309, com o objetivo de apresentar essa obra à comunidade filosófica brasileira. Embora a ideia tenha sido legítima, já de saída ela deixa transparecer seu equívoco ao afirmar que, com o subtítulo *Toward a Philosophical Biology*, de *The Phenomenon of Life*, Jonas quer ensaiar uma filosofia biológica, quando, na verdade, é o contrário. O objetivo é oferecer os fundamentos para uma biologia filosófica.

excessivamente extensa. O que se deve observar, já de saída, é entender o que motiva Jonas a se ocupar com termos de caráter tão preciso: "biologia" e "filosófica".

Em termos específicos, de um lado, a biologia é uma ciência positiva que se ocupa com os seres vivos, tomando-os como seu objeto; em outras palavras, é a ciência do mundo vivo.[89] De outro lado, a filosofia se ocupa com um pensar específico que, em geral, se distingue do modo de racionalidade típica que caracteriza as ciências naturais. Ora, feita essa primeira observação, também é preciso considerar o modo como Jonas entende a relação entre filosofia e ciência. Na seção em que mostramos o enquadramento de *The Phenomenon of Life* no conjunto geral da filosofia de Jonas, tivemos a oportunidade de indicar dois diferentes momentos nos quais o filósofo deixa transparecer sua insatisfação com a filosofia de seu tempo, por não considerar as ciências naturais.

O primeiro foi em sua conferência autobiográfica de 1987, *Wissenschaft als Personal Experience* (*Ciência como Vivência Pessoal*). O segundo resultou de sua entrevista a Jean Greisch e Erny Gillen, em 1991, *De la gnose au Principe responsabilité*. Nessas duas oportunidades, ele considera que as ciências naturais, sobretudo a física e a biologia, podem perfeitamente se aproximar da filosofia, no sentido de que elas também têm muito a dizer sobre o conceito de Ser, que é justamente o objeto da filosofia e sobre o qual ela busca lançar luzes, visando esclarecê-lo. Logo, Jonas reconhece o valor das ciências naturais. Não sem razão, na retomada de sua carreira acadêmica, pós-Segunda Guerra, ele se aproximou fortemente de vários cientistas de diferentes campos, seja da física, da matemática ou da biologia. Durante seu curto período no Canadá (1949-1954), onde exerceu atividades como docente em Ottawa e Montreal, Jonas se encontrou e se tornou amigo do notável biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy. Sobre essa amizade, ele mesmo relata em suas memórias:

> Sua esposa e ele [Bertalanffy] se converteram em verdadeiros amigos para nós [Jonas e Lore]. Ele era um homem de formação universal e estava seriamente interessado pela filosofia. Antes de tudo, não obstante, desempenhou um papel destacado no desenvolvimento da biologia moderna teórica. Havia concebido a teoria dos sistemas abertos e estava prestes a formular essas novas ideias também matematicamente. Um exemplo de sistema aberto, em contraposição com um sistema fechado, seria o organismo que, mediante o metabolismo mantém uma relação de intercâmbio com seu entorno. Isso era algo no qual eu mesmo havia pensado em minha filosofia do orgânico, e que ele havia se aproximado desde o lado biológico-matemático. Trocamos algumas ideias importantes acerca da natureza, a essência dos sistemas

[89]Sem antes considerar sua natural relação com a filosofia, como vínhamos dizendo, a biologia interessa fundamentalmente a Jonas porque é em sua interpretação filosófica do fenômeno da vida que se oferecem os fundamentos para pensar uma nova antropologia filosófica. É nisso que se assenta a diferença antropológica. Ademais, a interpretação filosófica do *bios* lhe permite constatar a fragilidade e a vulnerabilidade da vida, diante da "vontade de ilimitado poder da técnica moderna" e, mais recentemente, da biotecnologia, cujo objeto é o próprio homem.

> biológicos e o modo de existência dos organismos. O fato de ele [Bertalanffy] ter escrito um ensaio sobre Nicolau de Cusa mostra o quão variados eram seus interesses. Estivemos ligados por uma amizade intelectual... Que [Jonas] encontrasse um amigo biólogo foi uma causalidade especialmente fortuita, pois justamente estava elaborando uma biologia filosófica (Ma, 2008, p. 159).[90]

Se o curto período de Jonas nas universidades canadenses de Ottawa e Montreal lhe rendeu uma grande amizade intelectual com Bertalanffy, fato que o ajudou na elaboração de sua biologia filosófica, a mesma experiência aconteceu nos Estados Unidos, para onde se transferiu em 1955, fixando-se em New Rochelle para dar continuidade à sua carreira docente na New School for Social Research, de Nova York. Só que, nos EUA, as amizades estabelecidas não foram no âmbito da biologia. Conforme o próprio filósofo descreve em suas *Memórias*, todo seu círculo de amizade foi dominado por matemáticos e físicos com bastante afinidade com as ciências da natureza. Jonas escreve:

> minha grande necessidade de conhecer os progressos que havia produzido neste domínio das ciências da natureza não poderia ser melhor satisfeita graças às longas conversas com Wilhelm Magnus ou Kurt Friedrichs, que ademais cultivava um grande amor não correspondido, pela filosofia e estava feliz porque um filósofo passou a fazer parte desse círculo (Ma, 2008, p. 174).[91]

Sem dúvida, o contato com ambos interessa a Jonas; contudo, o nome de Friedrichs é especialmente importante porque foi ele o responsável por inspirá-lo a pensar as implicações da mecânica quântica para o problema da potência da subjetividade.[92] E as amizades intelectuais e as consequentes inspirações não param por aí. Jonas continua se mostrando muito atento aos desenvolvimentos científicos, como no caso da cibernética, teoria criada por Norbert Wiener. Se com Wilhelm Magnus e Kurt Friedrichs a amizade foi publicamente admitida, com Norbert Wiener não houve sequer um contato. No entanto, Jonas dedica um ensaio crítico à teoria cibernética, o quinto de *The Phenomenon of Life*.[93] Sua aproximação com a ciência não é ingênua, ao contrário do que se poderia imaginar. Como muito bem observou Wendell Lopes:

> Ele era dono de uma cultura científica invejável e de modo algum pode ser acusado de um metafísico meramente especulativo; antes, estava extremamente atento aos dados fornecidos por cientistas de grande importância em sua época. Esse será o caso de sua aproximação com a medicina, em que Jonas simplesmente teve portas abertas para transitar como testemunha ocular de vários procedimentos de ponta que apenas

[90]Também em: Mb, 2005, p. 280.
[91]Também em: Mb, 2005, p. 303.
[92]Jonas desenvolve essa questão em sua obra de 1981, *Impotence or Power of Subjectivity*.
[93]*Kybernetik und Zweck. Eine Kritik* dá título ao sétimo ensaio de *Das Prinzip Leben* (p. 195-231). Na edição brasileira, *O Princípio Vida*, foi traduzido como *Cibernética e Finalidade: uma Crítica* (p. 132-158) e igualmente dá título ao sétimo ensaio de PV. Na edição em inglês, *The Phenomenon of Life*, dá título ao quinto ensaio, *Cybernetics and Purpose: A Critique* (p. 108-127).

> começavam a aparecer, como, por exemplo, o transplante de órgãos (DA, 2017, p. 162).

Essa cultura científica e sagacidade para acompanhar as novidades empreendidas pelos grandes cientistas de sua época deram ao filósofo a possibilidade de fazer a travessia para o campo da ciência, para, nele e a partir dele, pensar, em termos filosóficos, os efeitos práticos da ciência e da técnica. Não quer isso dizer que Jonas abandonou o espírito metafísico especulativo para se ocupar com a ciência de modo prático, mas ele se ocupou com a ciência e, posteriormente, com a técnica, filosoficamente. É possível afirmar que, nas duas últimas fases de sua produção intelectual, a ciência, a técnica e a ética sempre ocuparam o programa filosófico de Jonas. Isso fica claro na afirmação da necessidade de uma ética prudencial para a era tecnológica em *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (*O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para uma Civilização Tecnológica*), bem como na reflexão sobre a técnica e a prática médica e suas implicações éticas em *Technik, Medizin und Ethik.* Ora, toda essa elaboração é devedora da percepção de um filósofo que soube ler e fazer corretamente o diagnóstico de seu tempo. Daí, então, ele percebeu que, além da necessária relação entre filosofia e ciência, também é indispensável que o filósofo interprete a realidade a partir da experiência interna da ciência mesma. Em outros termos, para pensar a ciência e a técnica, é preciso delas se aproximar ou com elas se envolver de alguma maneira. Os escritos da primeira e segunda fase de Jonas traduzem muito bem o olhar atento com o qual ele percebeu as novidades científicas de sua época, mostrando por que a filosofia não pode ser alheia à ciência. A travessia pode também ser feita da ciência para a filosofia, pois a busca de aproximação deve ser uma via de mão dupla. O cientista também deve fazer a travessia para o campo filosófico, trazendo com isso um elemento decisivo para o estabelecimento da relação entre filosofia e ciência. Para ilustrar o que demonstramos acima, eis o relato de Jonas:

> Recordo-me, porém, que Karl Jaspers me dissera: "o senhor sabe, o que realmente interessa, ou seja, aquilo que interessa filosoficamente, aquilo de que hoje o filósofo precisa ter conhecimento, isto não procede da filosofia, procede de determinados cientistas, por exemplo, de Adolf Portmann". Adolf Portmann é um zoólogo que se deslocou daquilo que era mais próximo de seu objeto de estudo, a existência animal [*tierischen Dasein*], para a colocação de perguntas, que iam além do esquema das ciências naturais e quase involuntariamente conduziam a dimensões filosóficas. Jaspers disse isso como uma observação geral, e essa observação se mostrou para mim como correta naqueles anos (Jonas, 1991, p. 104).[94]

[94]Como se verá, na sequência usaremos as iniciais EV para esta referência (JONAS, Hans. **Erkenntnis und Verantwortung:** Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts". Hrsg. von Ingo Hermann.

Ao se deslocar de seu objeto, a ciência coloca questões que interessam à filosofia. Com isso, o cientista promove a relação entre esses dois campos distintos. Isso ocorreu com Adolf Portmann, cujo nome pode ser colocado ao lado de Bertalanffy como referência para Jonas no que diz respeito à tentativa de relacionar filosofia e ciência. No entanto, como o próprio filósofo deixou registrado em suas *Memórias*, Bertalanffy pode ser considerado um exemplo ainda maior, não apenas pela aproximação entre os dois campos, mas também pelos interesses variados, entre eles a própria filosofia. Portanto, para Jonas, a influência do biólogo austríaco foi ainda mais decisiva para o que ele desenvolveu posteriormente – a biologia filosófica. Se, de uma parte, Bertalanffy foi inegavelmente importante, de outra, aos olhos do filósofo, ele ainda estava muito vinculado a uma posição "biológico-matemática".[95] O caso ainda mais emblemático para Jonas foi o do neurologista e psiquiatra judeu-alemão Kurt Goldstein, que propõe uma transcendência à especificidade científica. Eis o testemunho do filósofo:

> tão certo quanto Kurt Goldstein é o orgulho de nosso departamento de psicologia, tanto no que se refere à sua posição intelectual quanto à importância de suas descobertas, certo é também que ele transcende os termos de uma especialidade científica – demonstrando a artificialidade de todas as divisões precisamente pelo que ele está fazendo dentro de uma tal divisão. E tão certo, por outro lado, quanto à filosofia – meu "campo" – sempre, e para seu próprio opróbrio, mantém-se indiferente às ciências especiais, certo é também que ela ainda que por uma só vez não pode senão sentir-se afetada, desafiada, e enriquecida pela contribuição que uma competência mais concreta e comprometida com seu tema tem feito aqui [no caso de Goldstein] durante muitas décadas de conhecimento e de compreensão em geral [...] Kurt Goldstein é um cientista filosófico [*philosophical scientist*] porque ele é um verdadeiro cientista (Jonas, 1958, p. 161).[96]

O que queremos explicitar aqui, como se pode ver, é a maneira como Jonas entende a relação entre filosofia e ciência para, em seguida, finalizarmos esta seção destacando a distinção entre biologia filosófica e biologia científica. Quanto ao primeiro objetivo, pode-se perceber que, com o neurologista e psiquiatra judeu-alemão Kurt Goldstein, encontramos mesmo um lugar real a partir do qual é possível afirmar que filosofia e ciência se encontram, se articulam e, mais do que isso, se enriquecem mutuamente. Sobre essa relação, vejamos o que o próprio Jonas diz a respeito de Goldstein:

> Kurt Goldstein é extremamente modesto quando define o aspecto filosófico de sua obra principalmente, como ele faz aqui, em termos de metodologia. [...] Posso assegurar ao Dr. Goldstein [...] que não só como ele investiga mas o que ele encontrou

---

Göttingen: Lamuv, 1991, p. 104 [Tradução: *Conhecimento e Responsabilidade: entrevista a Ingo Hermann*]). Graças à gentileza e mediação do professor Roberto Tibaldeo (PUCPR), tivemos acesso, não ao livro em sua totalidade, mas a algumas partes dele em PDF. Expresso aqui o meu agradecimento ao professor Roberto Tibaldeo.

[95]Ma, p. 159; Mb, p. 280.

[96]Reeditado em: JONAS, Hans. Kurt Goldstein and Philosophy. **Social Research**, v. 32, 1965, p. 351–356.

> em sua investigação, a própria substância de seus ensinamentos, pertence à comunidade da filosofia pelo direito natural à dupla cidadania. Falando por mim, tem sido minha boa fortuna de forma sempre renovada, quando me aventuro em uma interpretação de alguns fenômenos da vida ou do espírito [*mind*] em meu contexto filosófico, que o Dr. Goldstein – sempre prontamente com atenção e conselhos – pôde indicar algumas passagens em sua obra publicada onde eu encontraria a evidência empírica que esperançosamente assumia. Aí, depois de perigosos voos de especulação, eu sentia de repente o solo bem-vindo do fato sólido sob os meus pés; mas mais frequentemente do que não, eu também encontraria aí 'minha' própria interpretação completamente pronta e esperando por mim – uma experiência ao mesmo tempo tranquilizadora e desconcertante (Jonas, 1958, p. 162).

O que esses testemunhos de Jonas nos dizem sobre a relação entre filosofia e ciência? É certo que a especificidade da ciência, em alguma medida, constrói abismos em relação a outros campos do conhecimento. Contudo, o cientista pode, sim, fazer a travessia desses abismos. No caso do filósofo, o mesmo também deve ser considerado, e, neste sentido, o próprio Jonas é um exemplo de quem buscou atravessar o abismo. Do lado dos cientistas, Portmann, Bertalanffy e Goldstein são as três figuras de quem temos conhecimento que melhor exemplificam que, como percebemos, ir ao encontro da filosofia é possível, necessário e até saudável para a ciência mesma e, vale dizer, também para a filosofia, é claro. Mas, como dizíamos acima, o caminho para se fazer a travessia não deve ser via de mão única; precisa ser de mão dupla, porque os representantes de ambas as áreas precisam considerar a necessidade dessa relação.

Para finalizar esta seção, dediquemos, agora, algumas linhas na tentativa de fazer a distinção entre biologia filosófica e biologia científica, a fim de deixar clara a resposta à pergunta: o que é uma biologia filosófica? Pôde-se ver que o que buscamos demonstrar no percurso desta seção visou, justamente, responder a essa pergunta e, para tanto, como vimos, foi necessário antes desfazer as confusões terminológicas identificadas com a biologia filosófica, as quais ocultam seu verdadeiro significado. Nesse caso, atento ao que de fato nos interessa, recorremos mais uma vez à entrevista de 1991 concedida a Ingo Hermann. Nela, Jonas distingue a "biologia filosófica" de uma "pura biologia física", afirmando:

> Uma biologia não-filosófica é uma pura biologia física. Esta, em função de sua própria empreitada e de sua própria pureza metodológica, precisa ignorar que este constructo com o qual ela se ocupa [o organismo animal] tem sentimento, sente, espera, teme ou tem também angústia, sente cobiça, fome e sede, é curioso e assim por diante. Isto precisa ser ignorado, pois naturalmente nenhuma química celular biológica pode ser acionada quando no meio do caminho aparece uma constante pergunta: o que isto significa eventualmente para a condição interior do ser vivo a que esta célula pertence? Uma biologia filosófica é aquela que faz esta divisão artificial da esfera repetidamente e no tratamento do organismo nunca perde de vista que este não é apenas um todo no sentido funcional, mas também é um todo no sentido físico-*psíquico* [*corpo-alma*]. Quer isso dizer, o aspecto interior ou a subjetividade do organismo é tão inalienável para uma compreensão biológica como a objetividade do organismo [...] a biologia filosófica é aquela que tem consciência disso e

> consequentemente em sua interpretação do ser orgânico ao aspecto físico sempre combina também o aspecto psíquico. Um organismo tem também uma existência subjetiva (EV, 1991, p. 105).[97]

Como já tivemos a oportunidade de mencionar, a entrevista de Jonas a Ingo Hermann é de 1991, portanto, próxima do final de sua vida. Nela, como se pode ver, o filósofo se preocupou em fazer com mais clareza a distinção entre a biologia filosófica e a biologia física, isto é, a não-filosófica. Porém, ele também já fazia essa distinção em *The Phenomenon of Life*, mas não com a mesma clareza e extensão como se pode perceber no trecho a seguir:

> Por sua vez a *wissenschaftliche Biologie* [biologia científica], cujas regras a mantêm presa aos fatos físicos exteriores, é forçada a ignorar a dimensão da interioridade, que faz parte integrante da vida; com isso ela faz desaparecer a distinção entre [*beseelt*] "animado" e [*unbeseelt*] "inanimado"; e ao mesmo tempo o sentido da vida, quando explicado unicamente através da matéria, torna-se ainda mais enigmático do que antes. Esses dois pontos de vista, que desde Descartes são mantidos artificialmente separados, na verdade se completam logicamente e se ajudam um ao outro.[98]

Que lições podemos extrair dessas passagens, considerando aquilo que se coloca como objeto desta seção? Aqui, nosso objetivo é distinguir a biologia filosófica de termos que dificultam a compreensão de seu real significado, tais como: filosofia da biologia, biofilosofia e filosofia biológica. O adjetivo "filosófica", por exemplo, sinaliza que não se trata apenas de fazer biologia, mas, em outras palavras, de fazer "ciência" da vida. Mas em que sentido? Nesse caso, o sentido visado não pode se limitar apenas ao científico ou puramente físico, mas, sim, também, ao filosófico. Posto isso, considerando o modo como Jonas pensa a biologia filosófica, logo, ela é mesmo algo distinto de "biologia física" ou "biologia científica". É preciso observar aqui que o que torna a biologia puramente física não-filosófica é, como bem percebeu Wendell Lopes ao desenvolver com clareza essas questões, "o fato de ser física e não físico-psíquica ou psico-física, isto é, não considerar o elemento psíquico. E aqui, há que se estar atento, não se trata de dualismo, mas trata-se de fazer a divisão artificial entre os elementos meramente externos e os internos, entre exterioridade e interioridade".[99] Ora, para fazer essa distinção entre "biologia física" e "biologia filosófica", precisamos novamente relembrar o nome do zoólogo

---

[97]O mesmo trecho pode também ser lido em: LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 167; em: TIBALDEO, Roberto F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas**: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà". Milano: Mimesis Edizioni, 2009, p. 57; e, por fim, em: RICOEUR, Paul. Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas. In: **Leituras 2**: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996, p. 229–244, p. 232.

[98]PL, p. 9; POL, xxiii; PVa, p.7. Mais adiante, mais precisamente na seção sobre o Monismo integral e o primado do corpo na unidade psicofísica, falaremos sobre o paralelismo psicofísico, mas buscando uni-lo com a tese do monismo integral – o corpo vivo, que, tal como entendemos, testemunha o monismo integral da vida.

[99]DA, p. 167.

e filósofo Adolf Portmann, que, ao lado de Bertalanffy e Goldstein, certamente exerceu influências sobre Jonas. No caso de Portmann, a influência se faz notar na maneira como ele considerava a investigação sobre exterioridade e interioridade que, ao lado da primeira, torna-se um lugar fecundo para a pesquisa biológica, para, a partir dele, buscar e considerar o fenômeno espiritual. Eis um aspecto importante da biologia filosófica, sobre o qual falaremos mais adiante.

Porém, a dimensão espiritual é aqui lembrada porque, com o termo *biologia filosófica*, também vêm junto os termos *filosofia do organismo* ou *do orgânico* e, mesmo, *filosofia da mente*. Sim, essas duas últimas são identificadas com a biologia filosófica porque elas compõem uma *filosofia da vida*, como Jonas indicou, mas a abrangência das duas se dá numa só concepção.[100] Embora a diferença de objeto e método ainda possa, eventualmente, deixar brechas e dúvidas sobre a distinção que fizemos acima, entendemos que ela já basta para o que propomos para esta seção, qual seja, buscar responder de forma objetiva à pergunta: *o que é uma biologia filosófica?* Para nos ocuparmos, posteriormente, com as questões que pretendemos desenvolver na sequência de nosso estudo, entender do que se trata a biologia filosófica e sua diferença em relação à biologia científica ou física é uma tarefa incontornável. Sobre o que vínhamos dizendo, por ora basta. O que explicitamos acima nos dará, agora, a possibilidade de seguir o caminho, já de certo modo pavimentado com o que destacamos, mostrando por que é necessário ensaiar uma biologia filosófica, capaz de pensar o fenômeno da vida como um todo. Ao propor uma biologia filosófica, visando compreender o orgânico em geral, Jonas oferece as bases para uma revolução ontológica na vida, da qual resulta uma nova ontologia da vida, que se opõe à ontologia moderna – a da morte. O que veremos na sequência é o problema do dualismo e os monismos que dele resultam, o que mostra, então, por que é necessária uma nova ontologia.

1.5 Monismo *versus* dualismo

O que aprendemos ao longo do caminho da última seção nos dá base para prosseguir com o nosso estudo, seja tratando de tópicos que fundamentam a biologia filosófica, seja enfrentando os problemas que ela pretende superar. É o caso, por exemplo, do monismo versus dualismo. Em toda a sua obra, Jonas esteve às voltas com o problema do dualismo; já nos primeiros estudos sobre a gnose, ele identificou o dualismo radical dos movimentos gnósticos

[100]Cf. PL, p. 9; POL, p. 1; PVa, p. 7.

da Antiguidade Tardia. Na visão gnóstica, o homem não pertence ao mundo, porque sua pátria não é aqui. Nesse caso, o homem é sempre estrangeiro no mundo, o que resulta numa completa negação da ideia grega de *physis*. O dualismo ultrapassou os limites da Antiguidade e invadiu a Modernidade, que, por sua vez, também insistiu na separação homem-natureza, matéria-espírito (ou psicofísico). A filosofia moderna, desde Descartes e Bacon, concebeu a ideia de que, com a ciência e a técnica, o homem deve controlar e dominar a natureza. O objetivo da ciência, sugeriu o filósofo inglês, é a invenção de artefatos que ampliem o poder do homem sobre os fenômenos naturais, pois o homem é "ministro e intérprete da natureza".[101]

Ao lado de Bacon, também se pode acrescentar o nome de Descartes, cuja posição é a de que o homem deve ser senhor e possuidor da natureza. Pelas mãos do filósofo francês, a natureza torna-se um "sistema mecânico cujas engrenagens são proposições científicas e cujo funcionamento é regido pelas leis da mecânica (ou leis da natureza), de acordo com um novo paradigma científico, segundo o qual o sujeito determina as regras de interpretação do real".[102] Descartes promove a separação entre *res cogitans* e *res extensa*. A primeira se refere à coisa pensante, ou melhor, ao sujeito pensante, que encontra sua oposição na segunda – a *res extensa* (coisa extensa), isto é, o corpo ou a matéria, tendo como característica essencial a extensão (ou substância extensa). Ora, ao separar a *res cogitans* – coisa pensante – da *res extensa* – coisa extensa, corpo-matéria –, Descartes separa, portanto, alma e corpo.

Posto isso, a natureza – corpo vivo – é considerada uma máquina desprovida de espírito. Eis o início do dualismo moderno. Como bem observou Nathalie Frogneux, embora "nunca tenha consagrado análise aos textos de Descartes, Jonas define o cartesianismo como o iniciador do dualismo moderno clássico, com a separação radical entre *res cogitans* e *res extensa*".[103] E isso porque, "como a 'natureza' é total e exclusivamente a última, isto é, ser exterior, enquanto que a primeira, em sentido nenhum, é 'natureza', esta divisão forneceu a carta metafísica para um quadro puramente mecanicista e quantitativo do mundo natural, com seu corolário do método matemático da física".[104] O que esse separatismo cartesiano deixa transparecer é a intenção de estabelecer a metodologia e a metafísica das ciências naturais. O que Jonas sugere em seu ensaio de 1951, *Philosophische Aspekte des Darwinismus* (*Aspectos Filosóficos do Darwinismo*), é que nós podemos suspeitar que:

---

[101]BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza**. Livro I, Aforismo I. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 13.
[102]DESCARTES, René. **O mundo ou o tratado da luz**. Organização e tradução de Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008, p. 14.
[103]VM, p. 121.
[104]PL, p. 140; POL, p. 72; PVa, p. 95.

> o isolamento da *res cogitans* constituiu o método mais eficaz para assegurar a completa separação ontológica entre realidade exterior e tudo quanto não possuía extensão nem podia ser medido. Assim esta divisão não apenas estabeleceu a realidade exterior como um campo fechado onde a análise matemática podia ser empregada, mas ofereceu também a justificação metafísica para o materialismo mecanicista incondicional da ciência natural moderna (PL, 1994, p. 96).[105]

Nesse caso, Descartes parece ser muito mais o fundador das ciências modernas do que da subjetividade, que ele acaba por reduzir ao "eu penso" desencarnado, desconectado do corpo. O traço principal desta nova metafísica consiste, como sugeriu Nathalie Frogneux, em um "dualismo que estabelece realidades autossuficientes, em contraste ao dualismo clássico das polaridades, ou seja, o dualismo de termos correlativos ou interdependentes".[106] Jonas confirma isso em *The Phenomenon of Life*, onde ele escreve: "Um novo tipo de polaridade indicado por pares como sujeito-objeto, espírito-natureza, consciência-espacialidade, interioridade-mundo exterior, onde sempre o segundo membro goza de uma realidade independente – e, em última análise, primária".[107] Logo, os primeiros concernem exclusivamente à *res cogitans*, enquanto os segundos, à *res extensa*.

A autonomia desses pares se mostra evidente, mas essa mesma autonomia também se deixa denominar por uma correspondência à mútua exclusão dos campos e por lançar a subjetividade fora do alcance. Esse dualismo radical de Descartes, como assinala Frogneux, "atinge um ponto de ruptura ao liderar a especulação sobre a natureza e, particularmente, a filosofia do vivente".[108] Com Descartes, "o dualismo entra em sua metamorfose última e mortal, para logo em seguida se decompor nas alternativas igualmente estéreis do idealismo e do materialismo".[109] E isso ocorre porque, com a separação radical entre o animal-máquina e o pensar humano, a noção de vivente se dissolve. Enquanto a estrutura mesma do vivente, do lado do entendimento mecânico, é rejeitada, a função, do lado do pensamento, é reprimida.

Desse modo, a ideia de subjetividade não tem nenhum espaço ou significado fora da consciência humana, isto é, como performance corporal, pois, sendo os animais autômatos, eles são desprovidos dela, e apenas no homem, por ser dotado de espírito puro, estaria a primazia da subjetividade. "O contínuo milagre de coordenação divina"[110] que garante o *cogito* e o "contorcionismo intelectual da glândula pineal - foi reduzido a nada pela ficção ocasionalista de que o corpo humano é inteiramente um autômato, não menos que todos os demais

[105]Também em: POL, p. 54; PVa, p. 65.
[106]VM, p. 121.
[107]PL, p. 140; POL, p. 72; PVa, p. 95.
[108]VM, p. 122.
[109]PL, p. 141; POL, p. 73; PVa, p. 95.
[110]PL, p. 107; POL, p. 63; PVa, p. 73.

organismos. Com isso, a existência de todo reino da vida tornou-se incompreensível (...) no tocante ao sentido e fim".[111] Isso tornam claras as consequências deixadas pela separação promovida pelo dualismo cartesiano, pois:

> Tudo isso leva-nos a constatar que a principal debilidade, ou mesmo o absurdo desta doutrina, consiste em que ela nega à realidade orgânica sua principal e mais patente característica, isto é, a propriedade de que em cada uma de suas individuações ela demonstra uma tendência própria à existência e à realização, ou o fato de que a vida se quer a si mesma. Noutras palavras: ao desterrar-se do sistema conceitual da nova física o velho conceito de tendência, juntamente com o espiritualismo racionalista da nova teoria da consciência, o reino da vida ficou privado de seu lugar no plano global das coisas (PL, 1994, p. 105).[112]

A passagem acima ilustra bem por que, para Jonas, é necessária uma reflexão nova, filosófica, sobre o fenômeno da vida ou, em outros termos, por que é preciso reinserir o tema da vida na agenda da filosofia contemporânea. Por isso mesmo, antes de nos ocuparmos com as implicações antropológicas das novas biotecnologias, interessa-nos aqui mostrar como Jonas pensa o vivente num sentido mais global, identificando nele os impactos do dualismo cartesiano, para, só depois, pensar o homem reinserido no conjunto geral da vida. Essa tarefa, no entanto, impõe o enfrentamento necessário ao dualismo moderno, o qual é um problema central em toda a trajetória acadêmica de Jonas, cuja elaboração filosófica é toda ela consagrada à sua superação para, a partir disso, pensar a dignidade da vida em geral, na qual se inclui também o homem que age no interior do mundo no qual ele se situa. Daí a necessidade de se pensar a integração homem-natureza para, daí, pensar e promover a dignidade de todo corpo vivo. Essa é a tarefa à qual se propõe a biologia filosófica de Jonas, pois, já que o dualismo cartesiano separa homem-natureza e nega o orgânico, logo, o tipo de ontologia que a modernidade produz é a da morte ou a da simples matéria inerte. Sendo assim, o que Jonas propõe em *The Phenomenon of Life* consiste em dar uma resposta a esse dualismo, ao tentar reatar a relação homem-natureza, promovendo também a unidade entre matéria e espírito, resgatando, assim, o seu sentido e fim.

Antes de finalizar este tópico, precisamos dedicar mais algumas linhas ao outro aspecto que, juntamente com o dualismo, dá título a esta seção: os monismos. Não é preciso nos estendermos longamente nesse ponto, já que mais adiante abordaremos os monismos particulares – materialismo e idealismo – e, em seguida, o monismo integral. Por ora, basta-nos sublinhar em que sentidos podemos pensar os monismos *versus* dualismo, tal como indicamos

[111]PL, p. 104; POL, p. 60; PVa, p. 71.
[112]Também em: POL, p. 61; PVa, p. 71.

no título da presente seção. Animismo, hylozoismo, pampsiquismo, panvitalismo, materialismo e idealismo são os monismos aos quais nos referimos. Os dois últimos, como o próprio Jonas confirma, "são produtos da dissolução do dualismo"[113] ou movimentos pós-dualista. Aqui, o prefixo *pós* indica, em alguma medida, uma tentativa de evolução na maneira de interpretar a vida, mas sem muito êxito, já que a separação continua. O idealismo posiciona-se ao lado da *res cogitans* e o materialismo ao lado da *res extensa*, logo, ambos só podem mesmo ser resultados do dualismo. Com essa separação, "o monismo vitalista foi substituído pelo monismo mecanicista, em cujas regras e evidências a norma da vida foi trocada pela da morte",[114] e isso dá azo à ontologia da morte, a qual Jonas busca combater propondo uma nova ontologia, qual seja, a da vida.

Vê-se, pois, que a dissolução do dualismo não indica retorno ao monismo vitalista. Esse, como explicita Marie-Geneviève Pinsart, na perspectiva de Jonas, é:

> Forjado em um contexto de proximidade onde o ser humano se descobre numa relação estreita entre si mesmo e seu meio ambiente. Neste universo restrito, a vida parece ser o princípio fundamental e a condição natural e primitiva de todas as coisas. Triunfante sobre múltiplas apelações (animismo, hylozoismo, pampsiquismo, panvitalismo...), essa ontologia é confrontada com um problema, o primeiro que merece este nome na história do pensamento, afirma Jonas: o problema da morte. Que tudo é vida e que toda vida é mortal, é o enigma a ser resolvido, a fonte do espanto que nunca deixará de alimentar o pensamento filosófico. A solução é fornecida por uma metafísica da imortalidade que assimila a morte ao princípio dominante da vida em vez de reconhecer seu status de alteridade irredutível. "Dos túmulos surgiu a primeira metafísica sob a forma de mito e religião. A metafísica procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e que toda a vida está sujeita à morte. Ela se expõe ao desafio radical, e para salvar a totalidade das coisas, nega a morte"[115]. Numa concepção onde o ser só é inteligível como ser vivo, o túmulo testemunha o poder da vida em vez da morte. Deste ponto de vista, a descrição dos cultos fúnebres e dos túmulos em nosso ambiente atual é uma indicação da presença de outro tipo de metafísica, não orientada para a vida, como se poderia crer à primeira vista, mas para a morte (PINSART, 2002, p. 81).[116]

Como Pinsart indicou na passagem acima, no monismo vitalista estaria, de certo modo, preservada a unidade homem-natureza e matéria-espírito; em outros termos, o monismo vitalista dá todo o acento à questão da vida, apesar de negar a morte. Contudo, essa tradição metafísica orientada à vida é substituída por uma sucessão de eventos que a ela se opõem.

---

[113]PL, p. 37; PVa, p. 26. Como já informamos acima, em razão da diferença entre as versões inglesa e alemã de *Das Prinzip Leben*, aqui, fizemos referências apenas à edição alemã e à brasileira, traduzida diretamente da alemã. Essa indicação de Jonas não aparece na edição em inglês de *The Phenomenon of Life*.

[114]PL, p. 29; POL, p. 11; PVa, p. 21.

[115]Parte do trecho entre aspas enxertado na citação extraída do livro de Pinsart foi citado com a indicação da fonte pela própria intérprete belga. A última parte, acrescentamos por nossa conta. Cf, PL, p 27 ; POL, p. 9; PVa, p. 18.

[116]Na sequência, usaremos as iniciais HJL para a referência: PINSART, Marie-Geneviève. **Hans Jonas et la liberté:** dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 81.

Primeiro, como já vimos, surge o dualismo cartesiano, que separa matéria e espírito. De um lado, houve a dissolução do dualismo; de outro, ele deixou sua herança, a saber, os monismos: idealismo e materialismo. O último alimenta a ideia da substância extensa – corpo extenso separado do espírito, logo, corpo inerte. Nesse caso, "pelo dualismo, que saía de cena após haver realizado sua obra, este extenso fora abandonado, como desprovido de vida e de sentimento; mas o corpo, inegavelmente, faz parte deste extenso".[117] Portanto, como bem observou Frogneux, de "origem pós-dualista igualmente, o monismo materialista, herdeiro da *res extensa* cartesiana"[118] fez ruir o panvitalismo, segundo o qual "a vida se encontrava por toda a parte, e o ser confundia-se com o *Lebendsein* [ser vivo]".[119] Essa tradição foi inteiramente absorvida pelo pan-mecanicismo, para o qual, ao contrário do panvitalismo, como acima já mencionamos, "o que é natural e compreensível é a morte, a vida é o problema".[120] Frente a essa visão ontológica da vida, os monismos primitivos se dissolveram, primeiro, pelo impacto do dualismo cartesiano que, como Jonas confirma, "foi a primeira grande correção ao unilateralismo animista-monista, também o monismo materialista remanescente é a não menos unilateral vitória total da experiência da morte sobre a experiência da vida".[121] Aqui, como se pode ver, do lado materialista subjaz uma negação da consciência; já o monismo idealista, este nega o corpo. "Ele consegue interpretar o corpo como todos os demais corpos, como 'ideia' ou como 'fenômeno' exterior, dentro de seu *Objektiverhorizont* [horizonte objetivo], assim, negar a corporalidade própria: [e] com isto evita o problema da vida, da mesma forma que o da morte".[122] Ora, como já indicamos, nosso objetivo neste capítulo é buscar mostrar a centralidade da biologia filosófica na filosofia de Jonas e de que modo ele vê a necessidade de uma revolução ontológica em relação ao tema da vida. Assim, os monismos versus dualismos, os quais destacamos acima, se enquadram no diagnóstico que o filósofo fez sobre a ontologia moderna, visando uma nova ontologia da vida. Com isso, finalizamos esta seção já anunciando o que faremos na próxima, isto é, destacar os monismos particulares: materialismo e idealismo.

[117]PL, p. 38; POL, p. 18; PVa, p. 27.
[118]VM, p. 131.
[119]PL, p. 25; POL, p. 7; PVa, p. 17.
[120]PL, p. 28; POL, p. 9; PVa, p. 19.
[121]PL, p. 34; POL, p. 15; PVa, p. 24.
[122]PL, p. 40; POL, p. 20; PVa, p. 29.

1.6 Monismos parciais: materialismo e idealismo

Iniciemos esta seção retomando o final da última, na qual destacamos os monismos versus o dualismo. O acento maior recaiu sobre este último, e pouco falamos sobre os monismos. Nosso objetivo foi mostrar como o dualismo e seus remanescentes – materialismo e idealismo – absorveram os monismos primitivos: animismo, hylozoismo, pampsiquismo, panvitalismo ou vitalismo. Por enquanto, ainda é preciso insistirmos um pouco mais sobre o diagnóstico que Jonas faz da ontologia moderna, com vistas a uma revolução ontológica, para, só depois, tratarmos de outros tópicos, visando à travessia para a questão antropológica e aos desafios postos pela biotecnologia.

Quanto aos monismos parciais, interessa-nos aqui mostrar como Jonas observa as consequências desses monismos modernos (idealismo e materialismo) para o problema da vida. O filósofo reconhece o materialismo como uma variante e sucessor da posição do dualismo mente-corpo. Sendo assim, Jonas considera que o "materialismo também continua logicamente a pressupor um dualismo transcendente, pois só por não confessar ter como fundo o 'outro mundo' do dualismo".[123] O herdeiro do dualismo e da ciência moderna, assentado em sua base metodológica que visa o conhecimento da realidade – o mundo –, acabou, com isso, considerando o exclusivismo da matéria como princípio capaz de explicar a realidade. Jonas reage ao fato de parte das ciências modernas terem assumido a posição cartesiana, sem considerar as consequências metafísicas de sua postura: "Os atributos espirituais, seguindo o modelo, não são negados, mas apenas mantidos à distância dos resultados físicos".[124] O filósofo sublinha que o materialismo se apropriou de toda a herança deixada pelo dualismo, considerando apenas a primazia da matéria, sem levar em conta a dimensão do espírito que, juntamente com a matéria, forma a unidade do corpo vivo. Ao invés de sucumbir ao esquecimento, o monismo materialista deveria ter assumido também como tarefa a explicação teórica dos fenômenos considerados "do espírito". Com isso, ao não ter devidamente considerado a "meia" resposta materialista ao problema do espírito, este foi reduzido às funções do corpo vivo.

No pós-dualismo, o corpo vivo é a questão-chave que, além de representar, também é o ponto de partida para se pensar o fenômeno da vida. Portanto, o "mistério" do corpo vivo torna-se o nó a partir do qual emergem as duas posições antitéticas, a saber, os monismos:

[123]PL, p. 223-224; POL, p. 129; PVa, p. 152.
[124]PL, p. 221; POL, p. 127; PVa, p. 150.

materialismo e idealismo. Face à ontologia da morte que caracteriza o espírito moderno, Jonas observa diferenças e complementariedades nessas duas posições, e isso porque, como sugere o filósofo:

> É só a objetivação do mundo em uma exterioridade puramente extensiva, tal como concebida pelo materialismo, que deixa de fora e ao mesmo tempo torna possível a consciência pura, que não participa do mundo, de sua dimensão e de suas funções - que já não atua sobre ele mas que apenas o contempla (PL, 1994, p. 41).[125]

Como vimos, o monismo idealista limita-se à interpretação do problema do corpo como fenômeno, uma ideia que considera apenas a consciência pura. Que implicações essa posição acarretaria para a questão do corpo? Ora, a principal implicação que decorre dessa maneira reducionista de pensar o corpo é a negação da corporeidade do eu, o que, sem dúvida, se torna um problema importante, já que:

> sem o corpo, pelo qual nós mesmos somos parte do mundo e experimentamos a natureza de força e ação sempre que a exercemos, nosso conhecimento do mundo - um conhecimento meramente "perceptivo", contemplativo - seria então um mundo estritamente exterior, onde não existiria verdadeira passagem de mim para ele, ele se reduziria realmente ao modelo de Hume; a saber, a sequências de conteúdos externos uns aos outros e indiferentes entre si, em relação aos quais não poderia surgir sequer a suspeita de uma conexão interior que ultrapassasse suas relações espaço-temporal, nem poderia surgir a menor razão para que esta conexão fosse postulada (PL, 1994, p. 41).[126]

Em todas as fases da filosofia de Jonas, o problema do corpo ocupa, por assim dizer, uma posição central. Já desde os estudos sobre a gnose, como vimos, que compõem a primeira fase de sua trajetória filosófica, o filósofo observou como o corpo vivente – a natureza, isto é, o mundo vivo – foi negado pelos movimentos gnósticos da Antiguidade tardia. Considerando que a ontologia moderna também assumiu essa mesma posição, Jonas buscou respondê-la com a elaboração de uma biologia filosófica, oferecendo, assim, as bases de uma nova ontologia. Por isso mesmo, até aqui, o percurso da nossa tese vem realçando reiteradamente o problema do corpo vivente, porque é somente a partir disso que, oportunamente, faremos a travessia para a questão antropológica. Daí a necessidade de enfrentarmos o dualismo cartesiano e os monismos particulares: materialismo e idealismo. Jonas entende que, "como expressão desta situação teórica pós-dualista, a variante do materialismo é manifestamente a mais séria e mais

[125]Também em: POL, p. 20; PVa, p. 30.
[126]Também em: POL, p. 20-21; PVa, p. 30.

interessante da ontologia moderna, em comparação com o idealismo".[127] Isso porque, tal como demonstra o filósofo, uma vez que o monismo materialista submete o fenômeno da vida às suas regras, segundo os seus próprios critérios, ele mesmo permite o deparar-se com o problema do corpo vivo. Entretanto, "ao ser obrigado a submetê-lo aos seus princípios, ele se expõe à prova real ontológica e à possibilidade do fracasso; isto é, oferece ocasião a si próprio para deparar-se com seu limite: permite que o problema ontológico apareça".[128] Em outros termos, ao permitir o encontro com o problema do corpo vivo, o materialismo deixa transparecer seu limite para pensar a questão do espírito. Assim, "no caso do materialismo, esse fracasso se dá com a consciência; no do idealismo, com a coisa em si".[129] O que se pôde ver nas linhas acima é suficiente para o que planejamos para esta seção, que visou pavimentar o caminho para os próximos capítulos. Contudo, antes é necessário frisar a solução que Jonas encontra para a separação mente-corpo e matéria-espírito promovidas pelo dualismo cartesiano e pelas variantes pós-dualistas, os monismos particulares: materialismo e idealismo. A solução do filósofo para essa separação, como veremos, consistirá no monismo integral e no primado do corpo como unidade psicofísica. Isso nos leva à próxima seção.

1.7 O monismo integral e o primado do corpo na unidade psicofísica

Buscamos, nas duas últimas seções – *Monismos versus dualismos* e *Monismos particulares: materialismo e idealismo* –, destacar a separação entre mente e corpo, cujas consequências impactam diretamente no desafio de pensar o corpo vivo. A solução encontrada por Jonas como resposta a essa ontologia é o que ele chama de monismo integral. É com isso que nos ocuparemos nesta seção, buscando unir o monismo integral à questão do primado do corpo na unidade psicofísica.

Nosso plano inicial era matizar essas duas questões separadamente, mas logo recuamos e consideramos a possibilidade de abordá-las em uma só seção, o que exigirá mais objetividade em nossa argumentação e, com tal propósito, assim o faremos. Entendemos que a opção por unir as duas questões justifica-se porque, tal como Jonas pensa, a corporeidade é o lugar onde o monismo integral e dual (mas não dualista) se manifesta. Dual, por se tratar do corpo e do espírito, mas, ao mesmo tempo, não é dualista, porque a compreensão dos dois aspectos se dá a um só tempo – numa mesma unidade, como dimensões ou partes complementares. Assim

[127]PL, p. 40; POL, p. 20; PVa, p. 29.
[128]*Ibidem.*
[129]PL, p. 37; POL, p. 17; PVa, p. 26.

sendo, vale destacar aqui um aspecto cuja relevância logo se impõe como necessidade de ser sublinhada nesta seção, a saber, a "manifestação" do sentido de ser através do corpo, e isso porque o corpo vivo "testemunha" o monismo integral da vida e sua finalidade. A vida fala de si mesma, por isso, diz Jonas:

> O filósofo que contemple o grandioso panorama da vida em nosso planeta, e que se compreenda a si próprio como uma parte do mesmo, não se dará por satisfeito com a resposta [...] de que este imenso e incessante projeto, [...] nada mais é do que um processo "cego". Cego, no sentido de que seu dinamismo pode ser reduzido às meras permutações mecânicas de elementos indiferentes que ao longo do caminho vão armazenando seus resultados aleatórios sob a forma de espécies, e que com estas vá provocando de uma maneira igualmente aleatória os fenômenos subjetivos que, como subprodutos tão enigmáticos quanto supérfluos, acompanham aqueles resultados físicos. Pelo contrário, uma vez que a matéria manifestou-se desta forma, isto é, que ela efetivamente organizou-se desta maneira e chegou a estes resultados, o pensamento não pode deixar de fazer-lhe justiça, reconhecendo a possibilidade de que o que ela chegou a realizar está depositado em sua natureza primitiva. Esta potencialidade primordial deveria ser incluída no conceito da substância física, da mesma maneira que a tendência a uma finalidade, manifestada em suas realizações, as criaturas, deveria estar incluída no conceito da causalidade física. O pensador que esteja livre de dogmatismos não irá reprimir o testemunho da vida; antes ele há de deixar-se desafiar nos dias de hoje a submeter a uma análise o modelo convencional da realidade, assumido da ciência, modelo este que talvez já esteja começando a ser superado por esta *Naturwissenschaft* [ciência natural] (PL, 1994, p. 15).[130]

Na vida há algo além da exterioridade, e isso significa que também é preciso considerar a interioridade como um aspecto inerente à vida. A vida é corpo vivo e, sendo assim, pode-se dizer que todo corpo vivente fala de si mesmo. Isso é entendido como uma espécie de testemunho da vida, e é graças a esse aspecto que se pode compreender o que Jonas entende sobre a vida. Sua posição é a de que é preciso deixar a vida ser si mesma, em outros termos, permitir que a vida fale de si mesma, o que significa que a vida dá testemunho de si própria. E o que ela fala de si mesma? Ora, testemunha uma tendência à finalidade, e essa é uma característica ontológica da vida. Nesse caso, seria um testemunho contrário ao do corpo vivo segundo a visão científica, já que a ciência moderna não é capaz de reconhecer o corpo vivo, porque desconhece a especificidade da vida. Por isso mesmo, Jonas sugere um duplo testemunho contrário do corpo vivo: metodológico e ontológico. Na interpretação da vida:

> nós nos encontramos em solo firme, pois aqui, graças à circunstância de nós mesmos sermos corpos vivos, dispomos de um conhecimento a partir de dentro. Graças ao testemunho direto do nosso corpo podemos dizer o que nenhum espectador sem corpo teria condições de dizer: que ao Deus matemático, em sua visão analítica homogênea, escapa o ponto decisivo – o ponto da própria vida: a saber, que ela é individualidade autocentrada, existindo para si e em oposição a todo o resto do mundo, com um limite

[130]Também em: POL, p. 1-2; PVa, p. 11-12.

> essencial entre o dentro e o fora apesar da troca efetiva, ou mesmo baseada nela (PL, 1994, p. 149).[131]

A ciência e, da mesma maneira, o Deus matemático não podem conhecer a vida. Ambos só conseguem falar da vida a partir de sua exterioridade e não de sua interioridade, pois, como já indicamos, não podem conhecer a vida porque não têm um corpo. Posto isso, o testemunho do corpo vivo é em sentido contrário à descrição que a ciência faz sobre o corpo, que se limita apenas à matéria. O testemunho atribuído por Jonas tem um duplo sentido: metodológico e ontológico. O metodológico, porque o pesquisador já está envolvido na vida, e, sendo assim, não é necessário procurar em outro lugar além de si mesmo. O pesquisador está em relação com o corpo vivo, que é ele próprio. Esse corpo vivo, que ele mesmo é, fala, testemunha algo, e o que o corpo testemunha é a própria vida, que a ciência e a matemática não são capazes de reconhecer. Logo, a virada metodológica permite ao pesquisador abordar a questão da vida de outro ponto de vista. E, quando ele muda de ponto de vista, algo importante acontece, pois o pesquisador, ao pesquisar sobre o sentido da vida, reconhece que a vida está ligada à matéria, mas, ao mesmo tempo, está além da matéria. Conforme Jonas:

> no ser vivo a natureza espera-nos com uma [*ontologiscgen Überraschung*] surpresa ontológica, onde o acaso das condições terrenas traz à luz uma possibilidade de ser inteiramente nova: a possibilidade dos sistemas materiais de serem unidades do múltiplo não graças a uma contemplação sintética de que elas justamente são objeto, nem graças ao mero encontro das forças que unem suas partes umas às outras, mas sim graças a elas mesmas, por causa delas mesmas e sustentadas continuamente por elas mesmas. A integridade é aqui [*Selbstintegrierend]*auto-integrativa em realização ativa: forma não é resultado, mas sim causa das acumulações materiais de que ela consiste em momentos sucessivos. Unidade é aqui [*selbs-einend*] auto-unitiva por meio da multiplicidade que se transforma. [*Selbigkeit*] Mesmidade, enquanto dura, é permanente [*Selbsterneuerung*] auto-renovação por meio de processo, sustentada no fluxo do sempre outro. E só esta [*Selbtintegration*] auto-integração ativa da vida nos fornece o conceito ontológico do indivíduo, em oposição ao meramente fenomenológico (PL, 1994, p. 149).[132]

O que a vida fala quando o pesquisador se mostra capaz de abarcá-la de uma maneira mais produtiva? Quando isso ocorre, o pesquisador torna-se capaz de reconhecer que a vida tem um sentido ontológico diferente da matéria não viva, inanimada. A isso, Jonas chama de *[ontologische Überraschung]*, ou surpresa ontológica, também entendida como revolução ontológica. Portanto, a vida é aquilo que é capaz de revolucionar a ontologia. Mas em que sentido? Ora, aqui, precisamos considerar a questão da forma, se quisermos aprofundar um pouco mais na tentativa de compreendê-la. Isso porque a forma, tal como Jonas a entende,

[131]Também em: POL, p. 79; PVa, p. 100-101.
[132]Também em: POL, p. 79; PVa, p.101.

significa precisamente forma orgânica, o que exclui qualquer outra semântica que não seja esta. Contudo, essa é uma questão com a qual nos ocuparemos mais adiante. A alusão à forma feita neste capítulo visa realçar o que vínhamos dizendo sobre o testemunho do corpo vivo, uma vez que nele e através dele se dá a "manifestação" do sentido de ser, já que o corpo vivo "testemunha" o monismo integral da vida.

Ao formular o monismo integral, Jonas demonstra que o corpo vivo só pode ser plenamente compreendido se considerado em sua integralidade, isto é, em sua unidade biopsíquica, ou seja, nessa indivisibilidade entre matéria e espírito. Logo, considerando essa integralidade, embora a separação instalada pelo dualismo e seus remanescentes tenha deixado suas marcas no Ocidente – por exemplo, na negação do corpo, definindo-o como extensão desconectada da alma –, a tese do corpo como um monismo integral expõe o fracasso dessas posições na tentativa de compreender a vida. Pois, ao contrário do que propõe o dualismo e seus remanescentes:

> o problema da vida, e com ele o problema do corpo, tem que ocupar o centro da ontologia (e em certa medida também da [*Erkenntnistheorie*] teoria do conhecimento). Vida quer dizer vida material, portanto corpo vivo, em suma, ser orgânico. No corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata. Materialismo e idealismo, cada um por seu lado, procuram desamarrá-lo, mas nele ficam presos (PL, 1994, p. 48).[133]

Como vimos, a separação entre corpo-espírito ou corpo-mente, ou ainda a dualidade psicofísica[134] instalada pelo dualismo e seus remanescentes pós-dualistas, não explica o problema da vida; ao contrário, a nega. Mas, em que termos se dá tal negação? Ora, como resposta a essa questão, basta dizer que a vida, como confirma a passagem acima, remete ao corpo que é indivisível e inseparável, apesar do dualismo e de suas variantes insistirem na cisão equivocada entre corpo-espírito.[135] O próprio Descartes, ao afirmar a existência do eu pensante

---

[133]Também em: POL, p. 25; PVa, p. 34.

[134]Sobre isso falaremos mais adiante, mas não de forma isolada e menos ainda com grandes desenvolvimentos. Isso não significa que estamos contornando uma questão à qual Jonas dedicou bastante atenção, mas, simplesmente, que nossa opção aqui é a de destacá-la no encalço da tese do monismo integral.

[135]Como se pôde ver ao longo deste capítulo, usamos ora a palavra *mind* (mente), ora o termo *Geist/spirit* (espírito). Conforme já indicamos, estamos nos apoiando em três versões: a alemã *Das Prinzip Leben*, a edição em inglês *The Phenomenon of Life* e a edição brasileira *Princípio Vida*, cuja tradução foi feita diretamente da versão alemã, versão essa que o próprio Jonas se encarregou de traduzir, apresentando algumas diferenças em relação à primeira versão em inglês. Manteremos o uso dos dois termos, justamente por causa dessa diferença de tradução, mas os deixaremos entre parênteses ou entre aspas, indicando que a palavra "espírito" em português é diferente da tradução da palavra inglesa *mind*. Mente e espírito em português não são exatamente equivalentes. A palavra "espírito" em português é polissêmica, por assim dizer. Em função da diferença entre as duas versões – inglesa e alemã –, surge, num primeiro momento, uma dúvida em relação à tradução, especialmente no contexto em que a palavra *mind* aparece no original em inglês, a palavra *Geist* (espírito) na versão alemã, e o sentido geral da compreensão sobre

com a máxima: "penso, logo existo", falhou fragorosamente ao não considerar que, com o *cogito* – o eu pensante –, o corpo material necessariamente vem junto, porque o eu pensante, que o filósofo francês reduz à mente-espírito, é também um atributo do corpo. Nesse sentido, a separação imposta pelo dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa* se mostra um grande entrave para pensar o problema do corpo vivo, depois que a semente do dualismo foi germinada. Disso resulta um problema com o qual a biologia filosófica de Jonas tem de lidar, a saber:

> depois da exclusão extrema do animismo, isto é, após o expurgo dualista, haver sido privado de toda ligação inteligível dos seus elementos, e por isso não ter mais condições de nos fornecer um conceito da natureza como um todo atuante. Percebemos como esta situação, em que se faz presente a vingança da negação cognitiva do corpo, se expressa ontologicamente em suprimir da natureza as causas finais (PL, 1994, p. 53).[136]

Em resumo, o resultado do dualismo é este: primeiro, a indiferença em relação à natureza, já que, na visão de Descartes, ela deve ser controlada e dominada pela ciência; segundo, a negação do corpo e a extinção da teleologia própria da natureza, reduzindo-a a simples matéria inerte, tal como fizeram as ciências modernas. Isso resultou no monismo materialista, cuja compreensão da natureza a reduz apenas ao aspecto físico. As opiniões dos materialistas, como bem observou o compatriota de Jonas, o também filósofo alemão Michael Heidelberger:

> Eram combinadas com um progresso turbulento em fisiologia e uma gradual alienação da filosofia idealista da natureza, a disputa sobre o materialismo provocou mais o interesse científico na questão de como a mente é possível em um mundo totalmente físico. Qualquer 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).

---

o significado de *Philosophy of Mind* e *Philosophie des Geistes*. No conjunto geral da obra *The Phenomenon of Life*, em inglês, Jonas opta pela palavra *mind* num sentido cognitivo, vale dizer, mais básico. Isso porque o filósofo entende que a liberdade, tema central em sua filosofia, é exercida em dois âmbitos, a saber: a percepção e a ação. Não à toa, uma de suas principais teses é que a liberdade está presente mesmo em níveis elementares da vida até os mais complexos. Aqui, vale frisar que Jonas usa a palavra *mind* ancorada na compreensão dessa tese e não no sentido de atribuir um princípio de pensamento às demais formas de vida com as quais compartilhamos a existência. Sendo assim, se considerarmos "que mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual", no sentido estrito de espírito como princípio de pensamento, será necessário, entretanto, redefinir o que se entende por pensamento, isto é, a diferença entre a estrutura cognitiva-intelectiva de um *Lebewesen* (ser vivo) e sua capacidade de pensar.

[136]Também em: PVa, p. 35. Pelas razões já informadas, essa passagem foi extraída apenas da versão alemã *Das Prinzip Leben* e da edição brasileira (*O Princípio Vida*), traduzida diretamente do alemão, pois esse trecho não consta no texto original em inglês *The Phenomenon of Life*.

Jonas propôs uma nova solução ao problema por considerá-lo de fundamental importância para a 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".[137] Para dar os fundamentos a essa nova solução, o filósofo analisou as duas máximas de sustentação do determinismo materialista, a saber: a primeira, a tese que não admite o efeito do psíquico sobre o físico, a qual Jonas descreve como o argumento da incompatibilidade; e a segunda, a tese de que o psíquico é um fenômeno determinado por processos físicos, que ele denomina de argumento do epifenômeno. A isso, o autor define 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".[138] Como se pode ver, na definição de Jonas sobre o conceito de epifenômeno, aparece a palavra "acompanhar", o que indica que o psíquico, como resultado de processos físicos primários autônomos, é compreendido como algo alheio ao corpo em uma relação unilateral. Ou seja, onde não há reciprocidade de determinação, o psíquico ou o espírito é visto como o epifenômeno da matéria, do corpo.

Como já indicamos de saída a intenção de unir, nesta seção, as duas questões (monismo integral e o primado do corpo na unidade psicofísica), aqui é preciso dizer que, ao oferecer as bases de uma nova ontologia da vida como resposta à ontologia dominante na Modernidade – a da morte –, Jonas formula, nesse ínterim, a tese do monismo integral, visando o enfrentamento dos monismos pós-dualistas. Seu intuito é reatar a unidade perdida entre matéria e espírito, o que, de acordo com a nossa avaliação, oferece também uma resposta ao problema psicofísico.[139]

---

[137]JONAS Hans. *Poder o Impotencia de la subjetividad*, traduzida por Illana Giner Comín. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 2005, p. 79. Na sequência, citaremos com as inicias PIS. O título original dessa obra é: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981. (Versão em inglês: *Impotence or Power of Subjectivity*: *a reppraisal of the psychophysical problem*. *The Imperative of Responsibility*: in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 205-231.) A versão espanhol que acima citamos intitulada *Poder o Impotencia de la subjetividad*, foi traduzida por Illana Giner Comín. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 2005. Nessa obra, Jonas mostra que a questão da interação entre matéria e espírito, (psicofísico) se encontra no centro da reflexão sobre o corpo vivo (monismo integral), logo, da manifestação da vida mesma. Isso levou o filósofo a formular uma resposta, ao problema psicofísico, no texto a que ora nos referimos, o qual foi num primeiro momento concebido como parte de sua obra seminal *Das Prinzip Verantwortung*. Contudo, Jonas decidiu publicar o texto separadamente, em razão da complexidade do tema evitando com isso, sobrecarregar o livro com uma questão específica, como ele mesmo confirmou em suas *Memórias*.

[138]PIS, p. 99.

[139]Já indicamos que nosso objetivo nesta seção não é tratar o problema psicofísico desvinculado do monismo integral, mas buscar unir as duas questões com as quais Jonas se ocupou. No entanto, considerando que se trata de uma questão amplamente discutida e de reconhecida complexidade, vale aqui indicar as três diferentes teses sobre este problema, destacadas por Michael Heidelberger, da Universidade de Tübingen, em seu livro *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*. Pittsburgh, 2004. Cada tipo se constrói sobre o precedente. "A forma primária do paralelismo é o 'postulado empírico' – uma regra metodológica para a

E isso porque, ao propor o monismo integral, o filósofo indica que o espírito tem ingerência sobre a matéria e vice-versa, o que anula a tese do epifenômeno.

As duas variantes pós-dualistas, o monismo materialista e o idealista, possuem, cada uma, outros dualismos de "segunda força" com os quais se identificam e dos quais se abastecem. A saber, o panvitalismo, cujos "afluentes" são o orfismo, o gnosticismo e o cristianismo, deságua no monismo idealista. Já do lado do panmecanicismo, como bem explicitou Jelson Oliveira, "está a ciência moderna, mas também o dualismo de tipo cartesiano. Do cartesianismo moderno derivam tanto o monismo materialista quanto o monismo idealista, como tentativas 'fracassadas' de sua superação".[140] Ademais, o monismo materialista teve também como base de apoio a revolução copernicana, cuja consequência consiste na ideia de matéria inerte como princípio regulador do mundo por inteiro. Em outros termos, ambos falham na tentativa de interpretar a vida; como vimos acima, o materialismo não dá conta da consciência, enquanto o idealismo não consegue explicar a coisa em si. Ao identificar o fracasso dessas variantes pós-dualistas, Jonas sugere que será necessário "um novo monismo integral, isto é, filosófico, (*que embora não possa*) suprimir a '*polaridade/dualidade*'[141] (...), terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser. Ele terá que assumir o problema provocado inicialmente pelo surgimento do dualismo".[142]

---

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 a 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 (...), o que resulta da definição do psíquico e do físico em termos da perspectiva em que algo é dado (p. 169-170). 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 (p. 173)". Essa última interpretação levou muitos a rechaçarem a tese da identidade de Fechner. A tradução para o português foi feita por Osvaldo Pessoa Jr., para o curso de Filosofia e História da Ciência Moderna (FLF0449), no primeiro semestre de 2012 na USP. Para esse curso, Osvaldo traduziu apenas alguns trechos e não a obra completa, que ainda não foi traduzida para o português. O trecho acima está disponível em: https://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Fechner-Paralelismo-1.pdf. Acesso em 04/04/2022.

[140]OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder:** do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 415. Na sequência, usaremos as iniciais NP.

[141]Aqui optamos por usar as duas palavras, tal como são usadas nas três versões nas quais estamos nos apoiando. O texto original em inglês (*The Phenomenon of Life*) usa a palavra *[polarity]* polaridade, relativa a dois polos ou posições opostas. A versão alemã, *Das Prinzip Leben*, utiliza o termo *[Polarität]*, mantendo o mesmo valor semântico do inglês. Já a edição brasileira, *O Princípio Vida*, traduzida diretamente da edição alemã, emprega a palavra dualidade, relativa ao que é duplo. Os sentidos dessas palavras se assemelham, mas não se equivalem.

[142]PL, p. 36; POL, p. 17; PVa, p. 26.

Se, de uma parte o dualismo impôs a divisão entre corpo e alma, de outra, a biologia filosófica de Jonas, ao oferecer as bases para uma nova ontologia, encontra no corpo vivo, o lugar mesmo da unidade psicofísica; isso, em certa medida, confirma a observação de Renauld Barbaras, cuja compreensão do corpo vivo consiste numa "alteridade sem distância", que une a um só tempo a exterioridade e a interioridade numa "experiência originária". [143] Ora, isso nos leva de volta ao argumento que abriu esta seção, a saber, o monismo integral, no qual o corpo vivo é dual, mas sem dualidade, o que, em alguma medida, confirma a sugestão do filósofo francês. Em outro aspecto, a saber, o de movimento e sentido, que é a vida mesma, Barbaras esclarece "que entende por viver, ao mesmo tempo, o fato de estar em vida, de ser vivente (*leben*), e a aptidão de se relacionar com alguma coisa, de fazer uma experiência de algo (*erleben*)".[144] Evidentemente, Barbaras não está se referindo ao monismo à maneira jonasiana, é claro, mas, já que o viver, o estar em vida, o vivente implicam o corpo, podemos vincular a observação de Barbaras ao monismo integral como corpo vivo, a unidade onde a experiência do viver e da relação com o externo se tornam possíveis e visíveis. É nesse sentido que transportamos a sugestão do filósofo francês para o ponto que aqui buscamos destacar: o monismo integral – com sua manifestação no corpo orgânico:

> sinaliza a crise latente de toda ontologia que conhecemos e o critério de toda ontologia futura que possa aparecer como ciência. Com o fato da morte, foi primeiramente no corpo que se manifestou a oposição entre vida e não-vida, oposição esta que exerceu constante pressão sobre o pensamento e fez ruir o panvitalismo primitivo, provocando a divisão da [*Seinsbildes*] imagem do ser (PL, 1994, p. 39).[145]

O dualismo, de fato, alimentou a oposição corpo-alma; contudo, Jonas buscou superar essa divisão imposta pela dualidade cartesiana, reatando a unidade dessas duas categorias tradicionalmente opostas. A solução apontada por Jonas é o monismo integral, o corpo vivo. Nele, nota-se, como vimos, tanto os limites, ou mesmo a ruína, das variantes pós-dualistas quanto a necessidade de uma nova ontologia para pensar o problema da vida. Ao assim fazê-lo, Jonas abre caminhos para refletir sobre a unidade psicofísica que o próprio corpo testemunha, tal como se faz notar na integração entre matéria e espírito, presente no ser humano, mas que também se estende a todos os seres vivos, embora em graus diferentes. Posto isso, a ideia que precisamos deixar clara nesta última seção deste capítulo é a de compreender o corpo vivo, em

---

[143]BARBARAS, Renauld. **Vie et intentionnalité:** recherches phénoménologiques. Paris: Vrin, 2003, p. 44. Aqui, devo frisar que essa ideia de uma alteridade sem distância para se referir ao corpo vivo foi observada por Jelson Oliveira em NP, p. 415.
[144]BARBARAS, Renaud. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013, p. 107.
[145]Também em: POL, p. 19; PVa, p. 28.

geral, como o "nó" no qual estão atados o espírito e a matéria. A tentativa do dualismo fracassou porque, apesar de rompê-lo, não conseguiu desatá-lo, como bem observou Jonas. Sendo o corpo vivo esse "nó" intransponível, pode-se, então, considerar resolvido o problema do paralelismo psicofísico, já que o corpo é o lugar mesmo onde ocorre a integração entre matéria e espírito. Ele supera qualquer ideia de separação, pois:

> O [*Lebendige*] corpo que vive e que pode morrer, que pode possuir o mundo e a ele pertencer como um pedaço do mundo, o corpo que sente e que pode ser sentido, cuja forma exterior é organismo e causalidade, e cuja forma interior é o ser-ele-mesmo e a finalidade - é ele que à pergunta ainda sem resposta da ontologia lembra o que é o ser, é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta de sua unidade, e que por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em um nível mais elevado (PL, 1994, p. 39).[146]

Como demonstramos, nossa busca neste primeiro capítulo foi evidenciar que, para oferecer as bases de uma biologia filosófica, Jonas deixa clara a necessidade de uma revolução ontológica, assumindo uma linguagem fenomenológica e visando uma nova interpretação sobre o fenômeno da vida. E, como se pode ver, em sua tentativa de reinterpretar a vida desde seus estudos sobre a gnose, o filósofo sempre se ocupou com o problema do corpo, que é central em sua filosofia, por ser justamente ele o elo que reúne os dois polos, elementos ou termos tradicionalmente opostos – alma e corpo. Sendo assim, ao considerarmos essa posição, precisamos também reconhecer que o corpo vivo, como manifestação do monismo integral, é o lugar de resistência tanto ao dualismo de tipo cartesiano quanto aos remanescentes pós-dualistas: materialismo e idealismo. Escreve Jonas:

> A experiência da [*Lebendigen*] força viva, da própria força na atividade corporal, constitui a base experimental para as abstrações dos conceitos universais de ação e causalidade, e o esquema mecânico do movimento corporal dirigido, e não da contemplação neutra e receptiva, serve de intermediário entre o formalismo do entendimento e a dinâmica do real. Assim a causalidade não é uma base *a priori* da experiência, mas é ela própria uma experiência básica (PL, 1994, p. 44).[147]

Além de ser compreendido como o lugar ou elo que reúne categorias tradicionalmente opostas (matéria e espírito), o corpo é, além disso, o intermediário entre interioridade e exterioridade. Como também observou Jelson Oliveira, ele é o modo concreto de resistência da vida em relação à "matéria do mundo que a ameaça e, nele e por ele, se efetivam tanto a exterioridade extensiva quanto a interioridade intensiva, dois aspectos formativos do eu.

[146]Também em: POL, p. 19; PVa, p. 28.
[147]Também em: POL, p. 23; PVa, p. 32.

Ademais, é a partir do corpo que o eu se expande para fora e constitui a experiência mesmo do mundo formado por força e resistência, ação e inércia, causa e efeito. A centralidade do corpo vivo, como bem observou o intérprete italiano Roberto Tibaldeo em seu livro supracitado *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, não realça o significado de nenhum outro corpo que não seja ele mesmo, isto é, "o próprio corpo daquele (sujeito) que está empenhado na ação de conhecer, aliás daquele corpo que ele, em primeiro lugar, é"[148] – existe e dá testemunho de si mesmo.

Se, por meio de nosso corpo, "somos uma parte real do mundo e experimentamos a natureza da força e da ação em nosso próprio exercício", como já indicamos na perspectiva de Jonas, logo, é preciso, mais uma vez, frisar que o corpo tem um caráter duplo (mas não dualista)[149] "intensivo-extenso", no qual o eu existe ao mesmo tempo em si mesmo (intensivo) e no centro do mundo (extenso).[150] O corpo vivo é o modelo – a manifestação do concreto e, na medida em que ele existe, em sua imediatez, de interioridade e exterioridade reunidas, torna-se, em geral, o único concreto da experiência completamente dado: "[...] sem o corpo e a sua experiência elementar de si, sem este 'ponto de partida' da nossa extrapolação mais ampla e geral no conjunto da realidade, poder-se-ia não desenhar qualquer ideia de força e ação no mundo e, da conexão do agente [dinâmico] de todas as coisas, portanto, nenhum conceito de 'natureza' em geral".[151] A nova ontologia proposta por Jonas tem suas bases fincadas justamente no corpo, porque é ele a "solução monista" tanto ao dualismo quanto às variantes pós-dualistas. Jonas indica isto em *Materie, Geist und Schöpfung*[152], que virou livro em 1988:

---

[148]RO, p. 92.

[149]Vale aqui ressaltar que esse caráter duplo, mas não dualista, do corpo foi frisado por Roberto Tibaldeo em RO, p. 92.

[150]PL, p. 45; POL, 23; PVa, 32.

[151]Cf. PL, p. 44-45; POL, p. 23-24; cf. PVa, p. 32-33.

[152]Trata-se de um opúsculo publicado pela primeira vez em alemão: JONAS, Hans. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. Posteriormente, o texto passou a integrar a coletânea de ensaios que compõe a obra *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen***.** Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992, p. 209-259. A tradução para o inglês foi feita por Paul Schuchman e Lawrence Vogel, sob o título *Matter, Mind, and Creation: Cosmological Evidence and Cosmogonic Speculation*. In: *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 165-197. O título da versão em francês é: *Matière, Esprit et Création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique*. In: *Évolution et liberté*. Trad. Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Payot & Rivages (Bibliothèque Rivages), 2005, p. 193-261. A tradução espanhola é: *Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas*. In: *Pensar Dios y otros Ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998, p. 231-280. Em português, a obra foi traduzida como: *Matéria, Espírito e Criação: Dados Cosmológicos e Conjecturas Cosmogônicas*. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. Como já indicamos, este texto foi traduzido para o português por meu colega do GT Hans Jonas, Wendell Lopes. Do ponto de vista da extensão/dimensão, o texto é modesto; no entanto, isso não deve encobrir a densidade filosófica dos 18 artículos ali reunidos. Na sequência, indicaremos as versões consultadas. Usaremos as iniciais MMC para a versão em inglês, MECa para a versão em

> O que parece necessário, então, para a solução monista, e uma revisão ontológica, é 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 (MMC, 1996, p. 171).[153]

Se o corpo dá testemunho de sua natureza integral, como já mencionamos, é porque nele se faz notar a integralidade da vida. Ademais, os atributos que se encontram no corpo humano – matéria e espírito, sentimento, vulnerabilidade e necessidade – "igualmente estão presentes nos demais corpos vivos". "Porque vive e tem um corpo vivente, o homem compreende que os demais seres que partilham a vida e possuem um corpo vivente, também são detentores das mesmas características".[154] Este argumento refuta, mais uma vez, a tese de Heidegger de que os animais – os demais seres viventes – não têm mundo ou são pobres de mundo. De acordo com Jonas, "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".[155] Essa consciência, da qual o ser humano dá provas, o ajuda a reconhecer o testemunho da vida também dado pelos demais corpos vivos. E isso é assim porque, como o próprio Jonas indicou já no prefácio de *The Phenomenon of Life*, "as grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, o eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida".[156] Na nova ontologia de Jonas, o corpo – o orgânico – prefigura o espiritual – a interioridade –, o que dá azo aos graus de liberdade,[157] o que se tornou evidente ao longo da história evolutiva. Em seu ensaio de 1951, *Philosophische Aspekte des Darwinismus*[158], Jonas sugere que, ao demonstrar a evolução do corpo vivo – material –, onde a interioridade

---

francês, MECb para a edição espanhola e MECc para a edição em português, com as respectivas páginas. No prefácio ao texto, o próprio Jonas explica que a motivação desse ensaio foi, inicialmente, um "rascunho sobre o tema Cosmos e o Segundo axioma principal" que um amigo lhe enviou para apreciação crítica [MMC, p. 165; MECa, p. 193; MECb, p. 231; MECc, p. 9]. Ao responder à tese central do artigo, Jonas, no fim das contas, desenvolveu uma reflexão mais profunda e dilatada que resultou nos 18 artículos ali reunidos.

[153]Também em: MECa, p. 207-208; MECb, p. 241; MECc, p. 21-22.

[154]NP, p. 417.

[155]PL, p. 100; POL, p. 57; PVa, p. 67-68.

[156]PL, p. 9-10; POL, xxiii; PVa, p. 7.

[157]Sobre os graus ou degraus de liberdade, falaremos mais adiante.

[158]A primeira versão desse ensaio foi publicada em 1951, com o seguinte título: "*Materialism and the Theory of Organism*". In University of Toronto Quaterly 21 (1951), p. 39-52. Ele dá título ao segundo ensaio da versão em inglês de *The Phenomenon of life* de 1966 (2001) *Philosophical Aspects of Darwinism*, pp, 38-63, e o terceiro na versão alemã, *Das Prinzip Leben:* Ansätze zu einer philosophischen Biologie [1973]1994, *Philosophische Aspekte des Darwinismus*, p. 73-106. A edição brasileira manteve a mesma estrutura da versão em alemão e, portanto, esse texto também dá título ao capítulo 3 de *O princípio vida* (2004), *Aspectos filosóficos do darwinismo*, p. 49-73. O título original, como se pode ver, foi alterado em relação ao que aparece nessas três versões que consultamos.

também se faz presente, Darwin indica que a evolução do corpo carrega também a do espírito. Dito de outro modo, com a evolução do corpo, o espírito também evoluiu. Essa constatação dá azo à pergunta de Jonas: "Onde poderá ser colocado o início da interioridade a não ser no início da vida? Mas, se a interioridade é coextensiva com a vida, então, uma interpretação puramente mecânica da vida, ou seja, uma interpretação em conceitos de mera exterioridade, não pode ser suficiente".[159] Nesse caso, ao defender essa tese, Jonas indica que as pesquisas de Darwin concernentes à evolução das espécies, em certa medida, são já o presságio de uma revolução ontológica, posto que as teses darwinistas trazem de volta à cena a questão ontológica. E, se é assim, então a teoria darwinista já abre, ela mesma, a possibilidade de superação do dualismo, pois, diz Jonas:

> Desta forma sucedeu que no momento em que o materialismo alcançou sua plena vitória, por sua própria lógica interna o verdadeiro instrumento desta vitória, a "evolução", rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas - no exato momento em que parecia que a questão já estava decidida. E verifica-se que o darwinismo, que mais do que qualquer outra doutrina é responsável pela visão evolucionista que agora domina toda a realidade, foi um acontecimento profundamente dialético. Isso se torna cada vez mais visível, na medida em que suas doutrinas passam a ser filosoficamente assimiladas (PL, 1994, p. 101).[160]

Logo, a doutrina evolucionista, tal como assimilada por Jonas, não só o despertou para a possibilidade de formulação de um monismo integral, como também lhe serviu de base para "articular a resposta que faltava ao âmbito do vivente".[161] Jonas se ocupa com o problema do corpo – o vivente –, deslocando-o para o centro de sua filosofia, porque, segundo ele, o problema do dualismo e das variantes pós-dualistas não havia saído de cena; seus ecos, tanto na ciência quanto na filosofia moderna, ainda se faziam ouvir e exigiam uma solução efetiva, cujas bases foram esboçadas justamente a partir da teoria de Darwin. Contudo, o autor de *The Phenomenon of Life* entende que, para oferecer uma resposta ao vivente, é preciso não apenas superar o dualismo, mas também o que dele resulta, isto é, a negação e a indiferença em relação ao corpo vivo. Nem o materialismo nem o idealismo foram capazes de compreender o corpo vivo e os atributos a ele pertencentes. De um lado, o idealismo nega a materialidade do corpo; de outro lado, o materialismo nega o espírito, que é parte do corpo. Assim, a superação do dualismo e de seus remanescentes, através do monismo integral, significa também a superação

[159] PL, p. 101; POL, p. 58; PVa, p. 68.
[160]Também em: POL, p. 58; PVa, p. 68.
[161] NP, p. 418.

da negação do corpo vivo, restituindo-lhe a dignidade própria, o que implica compreendê-lo tanto como matéria quanto como espírito, as duas coisas a um só tempo.

Ora, o monismo integral, como vimos, é a tese de Jonas, a partir da qual o dualismo é superado, mas não só isso, pois, com o monismo de Jonas, o problema do paralelismo psicofísico também é superado. Considerando que o monismo integral reúne os dois polos, alma-corpo ou matéria e espírito, tradicionalmente opostos numa cisão estabelecida desde os gregos e radicalizada pelo dualismo cartesiano, logo, o problema psicofísico é superado, visto que, ao defender a integralidade do corpo vivo, extensiva a todos os seres vivos – todas as formas de vida, das mais simples às mais complexas –, Jonas parte, então, do princípio de que a integralidade do corpo vivo já supõe, ao mesmo tempo, a liberdade das formas de vida, permitindo a continuidade da unidade do fenômeno da vida, que é estabelecida pelos diferentes graus de liberdade manifestados já desde as formas vivas mais elementares, por meio do metabolismo. Nesse caso, Jonas busca tanto a unidade psicofísica (monismo integral) quanto a unidade do fenômeno da vida, orientada pelos graus de liberdade. Isso significa que a afirmação da vida é a afirmação da liberdade, porque vida é liberdade; no entanto, a posição do filósofo é que a possibilidade da liberdade e, consequentemente, da ética, está condicionada à superação do problema psicofísico. A persistência desse problema neutralizaria a liberdade e mesmo a ética, por isso superá-lo se mostra tão fundamental, não só para Jonas, pois não é apenas o autor de *The Phenomenon of Life* que incorpora esse tópico em sua agenda filosófica.

A oposição à questão psicofísica é também feita por outros filósofos, entre os quais, aqui, recordo Max Scheler, cuja posição é a de que "a vida psicofísica é una – e esta unidade é um fato que vale para todos os seres vivos; portanto, também para os homens".[162] Nota-se então, que essa observação de Scheler conecta-se à de Jonas, ao sugerir que algumas características humanas estão também presentes em outros seres vivos – a interioridade e o espírito, fiquemos apenas com esses dois aspectos. Logo, a unidade psicofísica ou o monismo integral é extensivo ao corpo vivo em geral e não apenas ao humano. Matéria e espírito - diz Scheler, "estão mutuamente coordenados – é um erro fundamental colocá-los em uma hostilidade originária, em um estado de luta originário".[163] Não há luta entre esses dois polos, e sim, unidade, pois, a tese do monismo integral (corpo integralizado), matéria e espírito numa só unidade, indica que existe interação real entre o físico e o psíquico.

---

[162]SCHELER, Max. **A posição do homem nos cosmos**. Trad. Marco Antônio Casa Nova: Editora Forense Universitária, 1ª ed. Rio de Janeiro, 2003, (Coleção Fundamentos do saber). p. 75. Usaremos as iniciais PHC.
[163]PHC, p. 84.

Posto isso, precisamos então considerar a possibilidade de o espírito influenciar a matéria, e *vice-versa*. Assim, visando superar a visão segunda a qual, diante da matéria, o espírito seria impotente, o que tornaria impossível a interação psicofísica, Jonas se ocupou com a tarefa de demonstrar que tanto o espírito quanto a matéria gozam da mesma dignidade.[164] Mas, mantendo-se a separação, o espírito se torna impotente frente à matéria, tornando impossível toda e qualquer interação psicofísica. Nesse caso, o dualismo cartesiano realiza sua obra levando a "especulação sobre a natureza da vida a um a [*Sackgasse*] beco sem saída",[165] pois, ao fazer a separação entre *res-cogitans e res-extensa* (ser pensante e corpo extenso) mente e corpo, resultando, com isso, no problema psicofísico, ele mostra que não compreende o corpo vivo (a vida no sentido real). Por isso mesmo,

> Como exemplo para a força coercitiva dos motivos que se encontram por trás desta concepção, serve o fato de que, apesar de toda a sua artificialidade, ela conseguiu afirmar-se contra o testemunho indiscutível de nossa experiência psicofísica, que em cada um de seus atos contradiz eloquentemente a separação dualista. O dualismo cartesiano criou o enigma de como um ato da vontade é capaz de mover um membro, já que este, sendo parte do mundo extenso, só poderia mover-se quando o movimento lhe fosse transmitido por outro corpo. E, não obstante: depois de havermos aprendido pela teoria que isto não pode acontecer, nós continuamos a sentir que somos capazes de movimentar nossos braços "à vontade". Ao mesmo tempo que negava validade a esta certeza primária, a teoria não podia deixar de explicá-la. A "violência" da especulação metafísica depois de Descartes, que desafiava a razão comum mais do que qualquer outra teoria anterior, e por isso mesmo exigia uma maior inventividade para executar com êxito sua coreografia, pode ser explicada em parte pela enormidade do que ela tinha que defender. O "problema psicofísico" - o preço a pagar pela revolução da ciência natural - erguia-se como um espectro por trás de todos os seus esforços. Nunca a separação entre a razão e o saber imediato havia chegado a tal ponto (PL, 1994, p. 105).[166]

De saída, o que podemos extrair da passagem acima é o fracasso do dualismo ao instalar o paralelismo psicofísico. O espírito não pode ser separado do corpo e isso porque "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 – coisas essas inteiramente ligadas ao corpo".[167] Logo, o corpo é mesmo o elo entre exterioridade e interioridade, sendo essa última "um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua qualidade própria irredutível, sem cujo corregistro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto".[168] Ao afirmar a interioridade, como um traço ontológico

[164]Essa questão é desenvolvida por Jonas em PIS, 2005.
[165]PL, p. 102; POL, p. 58; PVa, p. 69.
[166]Também em: POL, p. 61-62; PVa, p. 71-73.
[167]MMC, p. 184; MECa, p. 234; MECb, p. 260-261; MECc, p. 48.
[168]MMC, p. 170; MECa, p. 204; MECb, p. 238-239; MECc p. 19.

fundamental do ser, manifesto no corpo vivo, de novo, Jonas realça a integralidade do corpo, isto é, como unidade entre matéria e espírito.

Com isso, nos encaminhamos para o final desta seção, cujo objetivo como se pôde ver, foi unir o monismo integral com a questão do primado do corpo, na unidade psicofísica. Finalizemos, então, relembrando o ponto de onde partimos para explicitar as questões com as quais nos ocupamos. Iniciamos dizendo que a corporeidade é o lugar onde o monismo integral e dual (mas não dualista) se manifesta. Primeiro, buscamos mostrar que na corporeidade há um aspecto dual, por ser, justamente, o elo onde matéria e espírito se unem. Segundo, frisamos que o caráter dual da corporeidade não deve ser confundido com nenhuma posição dualista, porque a compreensão dos dois polos (matéria e espírito) se dá a um só tempo - numa mesma unidade: no corpo vivo, através do qual se dá a "manifestação" do sentido do ser, portanto, o corpo vivo "testemunha" o monismo integral da vida. Com isso, finalizamos a última seção do primeiro capítulo, já nos direcionando para o próximo. E se a palavra vida encerra nosso primeiro capítulo, ela também abre o horizonte do segundo, no qual nos ocuparemos com o tema vida e a liberdade.

CAPÍTULO 2: VIDA E LIBERDADE

2.1 Dos aspectos preliminares

No primeiro capítulo do nosso estudo, demos destaque à biologia filosófica de Jonas, apresentada em *The Phenomenon of Life.* Mostramos que essa obra oferece as bases para aquilo que o filósofo se propõe a realizar, isto é, uma *revolução ontológica* do fenômeno biológico, resultando, então, numa nova ontologia da vida. Como o próprio autor salientou, seu programa filosófico se divide em três etapas, sendo assim foi necessário indicar em qual dessas etapas se dá o enquadramento de *The Phenomenon of Life* e seu objetivo, qual seja: a crítica às ciências modernas e a superação do dualismo cartesiano. Mas, como pôde-se ver, antes de cumprirmos a agenda pensada para o primeiro capítulo, buscamos apresentar de maneira concisa uma definição da biologia filosófica, tal como Jonas assim pensou.

Feita essa definição, quando distinguimos as perspectivas da biologia filosófica, como capítulo da ontologia, senão metafísica, e da filosofia da vida, como extensão e agenda da filosofia da ciência, concentramos atenção nos seguintes pontos com os quais o filósofo da vida se ocupou em sua tentativa de desenvolver a nova ontologia a que nos referimos, a saber: monismo *versus* dualismo; os monismos particulares: materialismo e idealismo e finalizamos o capítulo buscando pensar, no mesmo bloco, a tese do monismo integral e a relevância do corpo como elo entre o físico e o psíquico. Nesse caso, demostramos que o corpo vivo é o lugar da inconteste manifestação da unidade entre matéria e espírito, na qual ambas gozam da mesma dignidade. Com isso, concluímos que é através do corpo vivo, que se dá a "manifestação" do sentido de ser, ao "testemunhar" o monismo integral da vida e sua finalidade, qual seja: se manter na existência. Eis o diferencial do corpo vivo em relação às coisas inanimadas que, embora sejam também manifestações do ser, elas não reivindicam a existência tais como ocorrem com as formas vidas.

O percurso que fizemos no primeiro capítulo e em boa medida o que ainda buscaremos fazer no segundo, destacando o liame entre vida e liberdade, é demonstrar que a filosofia do organismo de Jonas reinsere o homem na natureza e, a tal se propondo, o filósofo indica que o objeto de sua filosofia é o orgânico em geral e não apenas o homem. Com isso, como já vimos, Jonas reabilita a dignidade própria da natureza e reata com ela a relação rompida entre o psíquico e o somático, tanto pelo dualismo cartesiano quanto pelos remanescentes do pós-dualismo: idealismo e materialismo. Buscamos mostrar a centralidade da biologia filosófica

visando, já de saída, deixar claro que ela pavimenta o caminho para que, posteriormente, nosso filósofo possa propor sua antropologia filosófica. Assim como outras formas de vida, o homem também é corpo vivente, e não pode ser diferente disso, apesar da ciência moderna e da nossa tradição filosófica, em boa medida, fazem pesar o pêndulo do lado do antropocentrismo e do especismo que o acompanha. Indicamos, já no início do capítulo, que a questão antropológica é um dos eixos centrais da nossa tese, e para abordá-la – além da necessidade de buscar os seus fundamentos na biologia filosófica, abrindo o *bios* para a cultura, com a cultura se definindo como resposta à questão antropológica (homem como ser da falta, no sentido platônico e a cultura como compensação, como viu Gehlen) – precisamos pensar a ação das novas biotecnologias e seu impacto sobre a condição humana. Vale dizer, seja como uma forma de resposta à vulnerabilidade do homem, ao se colocar como usuário de ferramenta, numa posição de sujeito da técnica, seja ele mesmo o objeto da tecnologia.

Contudo, antes dessas investidas, precisamos destacar a interpretação que Jonas faz sobre o fenômeno da vida como um todo, buscando deixar claro que os organismos vivos, cuja dignidade própria e luta pela manutenção na existência nos impõem a necessidade de compreender o todo do Ser. A filosofia do organismo é, assim, o primeiro grande pilar da obra de Jonas. É ela que abrirá as portas para a antropologia filosófica, mas isso só será possível depois de provar que a interioridade – subjetividade, espírito e liberdade são atributos comuns a todas as formas de vida, o que poderá parecer uma extrapolação temerária e infundada. Sim, é claro, o homem entra em cena e vai representar uma novidade na ordem do ser. Mas, além de buscar compreender o seu lugar no reino da vida, cujo advento o precedeu em bilhões de anos, ele precisa, além disso, buscar compreender a si mesmo no processo evolutivo da vida, mostrando então a sua diferença em relação aos demais seres que, evidentemente, não será apenas o fato de ser criador e usuário de ferramentas. Mais adiante, trataremos dessas questões mais detidamente, especificamente, na transição do segundo para o terceiro capítulo em diante, onde destacaremos a vulnerabilidade da vida no terceiro e no quarto capítulo, a imagem e a plasticidade humana. Somando a essas questões antropológicas, também daremos atenção à biotecnologia e seus impactos na vida humana e não humana, mas, como esta última questão é demasiadamente ampla - o que exigiria um capítulo específico ao fim e ao cabo - dedicaremos a ela um epílogo, visando fazer os arremates finais, tanto dos pontos sublinhados nos dois últimos capítulos quanto a indicação de outros aspectos da biotecnologia a serem desenvolvidos em futuras pesquisas. Antes, porém, precisamos nos ocupar com a tarefa de pensar o problema da vida e a liberdade, tarefa que é o cerne do presente capítulo, com o propósito de estabelecê-

las como categorias ontológicas, conectando-as, porém, com a questão antropológica, e ao mesmo tempo, abrindo caminho para a questão ética ou moral, como veremos na sequência.

Antes de mais nada, conforme o filósofo, o liame entre vida e liberdade não é extrínseco e nominal (acidente histórico ou evolucionário), mas intrínseco e essencial e isso porque a vida é mesmo a dinâmica da liberdade. No entanto, para entender essa íntima relação, é preciso considerar a dinâmica da forma orgânica e sua conexão com a matéria. Pois, ao mesmo tempo em que a vida deixa transparecer sua dependência em relação à matéria, ela também mostra a sua capacidade de ir além da matéria, numa espécie de autonomia e é justamente essa dinâmica relacional entre forma e matéria que define a liberdade. Logo, a opção jonasiana pelo conceito de liberdade é uma escolha que, apesar de estar vinculada à ética, ao mesmo tempo, desliga-se da ética, como livre-escolha ou livre-arbítrio e vincula-se a uma noção de liberdade mais fundamental, isto é, ontológica, ao tomá-la como aspecto ou categoria (modo) do ser. Nesse caso, como veremos, trata-se de uma liberdade necessitada. Em outros termos, de uma liberdade que precisa de alguma coisa. Este é, sem dúvida, um dos pontos altos da biologia filosófica de Jonas, do qual trataremos juntamente com outros, ao longo dos vários tópicos que compõem a agenda desde segundo capítulo. Feita essa ligação entre o argumento que deu forma ao primeiro capítulo com o que faremos no segundo, é hora de seguir a caminhada visando, depois de introduzir a questão, demonstrar o desenvolvimento das relações entre vida e liberdade. É o que faremos nos tópicos seguintes, e o primeiro passo que daremos consistirá em esclarecer por que o organismo – o corpo vivo – supõe uma liberdade necessitada em relação ao meio.

2.2 Organismo e liberdade necessitada

Já de saída, precisamos definir o termo organismo na filosofia de Jonas. No contexto da biologia filosófica, organismo constitui a forma viva. Não expressa outro sentido que não seja mesmo o corpo vivo – o vivente. O organismo é capaz de metabolizar, isto é, trocar matéria com o meio, de falar de si e dar testemunho de si mesmo, porque tem um corpo com interioridade e exterioridade, tem forma, matéria e uma finalidade. Por reunir todos esses atributos, então, a forma orgânica pode falar de si mesma e a partir de si mesma, desde sua interioridade. Contudo, não é assim que o organismo é descrito pela ciência. A ciência só pode falar e testemunhar sobre a forma viva, a partir da exterioridade. Logo, a ciência só reconhece o que está visível na exterioridade. A interioridade é desconsiderada e, sendo assim, ela não pode conhecer a vida mesma, tal como Jonas indicou em seu ensaio de 1951, *Is God a*

Mathematician? *The meaning of metabolism*[169], que dá título ao terceiro capítulo de *The Phenomenon of life*. Nesse ensaio, o esforço de Jonas consistiu em mostrar que, para se manter na existência, o organismo depende da dinâmica metabólica, pois o organismo é um sistema metabolizante de troca de matéria com o ambiente. Esse texto é todo ele uma tentativa de explicitar o sentido da dinâmica metabólica do organismo, como o próprio subtítulo indica. Especificamente, uma síntese que define bem o metabolismo,[170] à maneira como o filósofo entende, pode-se ler na nota 13 da versão inglesa de *The Phenomenon of life*. Já na edição alemã *Das Prinzip Leben* o equivalente é a nota 12, a mesma também na versão em português, *O princípio vida.* Nela, Jonas estabelece a diferença entre o organismo vivo e a máquina, mostrando a especificidade de cada um, esclarecendo por que entre ambos não há uma comparação possível.

O metabolismo é o primeiro grau de liberdade e é, nesse caso, um dos aspectos definidores da vida, isso porque uma série de outros atributos estão vinculados a ele e é a partir

[169]Este ensaio foi publicado pela primeira vez na revista *Measure*, 2, (1951), p. 406-426, com o título, *Is God a Mathematician*? The meaning of metabolism. A versão definitiva foi publicada na edição inglesa de *The Phenomenon of life* de 1966 e deu título ao terceiro capítulo desta obra. Ele aparece como o quinto ensaio de *Organismus und Freiheit*, a versão alemã da obra, em 1973 e de *Das Prinzip Leben*: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994 e na edição portuguesa de 2004, *O princípio vida:* fundamentos para uma biologia filosófica. O texto é uma resposta de Jonas ao astrônomo inglês e filósofo da natureza, James Hopwood Jeans, cuja visão científica desconsidera a dinâmica metabólica da forma orgânica, mostrando-se incapaz de conhecer a vida mesma, já que o Deus matemático, tal como Jeans pensa, juntamente com toda cosmologia científica contemporânea, não tem corpo, tornando-os incapazes de conhecer a vida em suas faces interna e externa. Jonas inicia o ensaio, de que ora falamos, com uma referência direta ao livro de JEANS, *The Mysterious Uniuerse*. (Cambridge 1933, p. 122), a saber: "Pelo testemunho imanente de sua criação, o grande arquiteto do universo começa a revelar-se hoje como um matemático puro", numa demonstração de preocupação com a maneira pela qual a ciência moderna interpreta a vida.

[170] Sobre o metabolismo, escreve Jonas: "É necessário não perdermos de vista a inteira generalidade do metabolismo dentro do sistema vivo. A troca de matéria com o ambiente não é uma atividade periférica de um núcleo persistente: é a maneira total da continuidade (autocontinuidade) do próprio sujeito da vida. A metáfora de 'suprimento e descarga' não reproduz a natureza radical do fato. Em um motor, nós temos suprimento de combustível e a descarga dos produtos de combustão, mas as partes mesmas do motor por onde este fluxo passa não participam dele: sua substância não está envolvida nas transformações que o combustível sofre ao passar por ela, sua identidade física é um fato claramente separado, que não está envolvido nem nesses processos de troca nem na própria ação provocada por eles. Assim, a máquina persiste como um sistema inerte autoidêntico, contrariamente à identidade mutante da matéria que com ela é 'alimentada', e, acrescentemos, ela existe como perfeitamente a mesma quando toda e qualquer alimentação deixa de existir: continua a ser então a mesma máquina em repouso. Em oposição a isso, quando chamamos um corpo vivo de 'sistema metabolizante', nós temos que incluir no significado desta expressão que o próprio sistema é inteiramente e sempre o resultado de sua atividade metabólica, e também que nenhuma parte do 'resultado' cessa de ser objeto do metabolismo, sendo ao mesmo tempo o realizador do mesmo. Já por isso, não é correto comparar o organismo a uma máquina. O primeiro a fazer isto foi Descartes, e seu modelo (desde o princípio pensado para animais e não para plantas) já previa, ao lado da estrutura de partes móveis, uma fonte de força para pô-las em movimento: o calor produzido pela combustão do alimento. Assim, a teoria da combustão do metabolismo completa a teoria mecânica da construção anatômica. Mas metabolismo é mais do que um método de produção de força, ou o alimento é mais do que combustível: além de fornecer energia cinética para o andamento da máquina (o que de qualquer maneira não se aplica às plantas), seu papel fundamental é originalmente o de construir a própria máquina e constantemente substituir suas partes – e este próprio vir-a-ser é ele próprio uma realização da máquina: mas para uma realização como esta não existe nenhum análogo no mundo da máquina". (PL, p. 145-146; POL, p.76; PVa, p. 98).

deles que melhor compreendemos a vida, a saber: a liberdade necessitada ou dialética, a teleologia, forma e matéria, independência da forma em relação à matéria, identidade, si-mesmo e o mundo - transcendência da necessidade e, por fim, a dimensão da interioridade ou subjetividade. Esses atributos definem o organismo cuja necessidade de metabolizar o leva à transcendência ou até mesmo a autotranscendência[171] da forma orgânica em relação à matéria, como Jonas prefere dizer. Se todos esses elementos caracterizam o organismo, logo, o Deus matemático não pode conhecer a vida, porque não tem corpo. Por consequência, falta-lhe a dimensão da interioridade, o que o torna incapaz de entender o que é a vida, como ela é, com sua surpresa ontológica e seu processo dinâmico. O organismo pressupõe o metabolismo. Por isso, em uma espécie de exercício especulativo, Jonas chama atenção para o olhar do Deus matemático em relação ao organismo, questionando: de que maneira ele olharia para a forma vida? Sobre isso, diz o filósofo:

> Admitamos que o olhar do divino matemático repouse casualmente sobre um corpo vivo, um organismo, não importando se unicelular ou pluricelular. Que é que o Deus dos físicos "veria"? Como corpo físico, o organismo haveria de apresentar os mesmos traços gerais que outros agregados: na maior parte espaço vazio, de múltiplas maneiras atravessado pela geometria das forças que partem dos seus centros, que como ilhas constituem a substância elementar localizada. Mas tanto dentro como fora dele poderiam ser percebidos processos especiais que fazem sua unidade fenomenal aparecer mais questionável ainda do que a dos corpos comuns, e que com o correr do tempo eliminam quase por completo sua identidade material. Refiro-me ao metabolismo, à sua troca de matéria com o ambiente. Neste estranho processo de ser, para o *observador* que o decompõe as partículas de matéria de que o organismo consiste em um dado momento do tempo são conteúdos apenas temporários e passageiros, cuja identidade material não coincide com a identidade do todo por onde elas passam – ao passo que este todo mantém sua identidade própria, a forma viva, justamente pela passagem de matéria estranha por seu sistema espacial. Ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste como um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria. Quando realmente se torna uno com a mesmidade de seu todo de matéria existente – quando dois "cortes temporais" seus passam a ser idênticos em seu conteúdo individual, e idênticos também com os cortes intermediários entre eles – então ele deixou de viver: está morto (ou seu processo de vida cessou por algum tempo (PL, 1994, p. 145).[172]

Ora, se considerarmos o trecho acima, segue-se então que o olhar do Deus matemático sobre o organismo é limitado, e isso porque o divino matemático não pode compreender aquilo que ele mesmo não tem: o corpo, o sistema metabolizante. E é graças a essa dinâmica metabólica que a forma orgânica se mantém como uma novidade ou surpresa ontológica, de sorte que, embora tenha uma identidade, o processo de troca de matéria com o ambiente jamais

[171] Não vamos desenvolver amplamente e de modo sistematizado todos estes atributos do organismo, mas ressalto, entretanto, que no conjunto deste segundo capítulo, para o que nele pretendemos desenvolver, isto é, o fenômeno da vida e a liberdade, eles serão citados com frequência.
[172]Também em: POL, p. 75-76; PVa, p. 97-98.

permitirá que essa surpresa cesse, e aqui precisamos recordar uma categoria ontológica chave para a compreensão da filosofia do organismo de Jonas – a liberdade, visto que, como já assinalamos, a capacidade de metabolizar está intimamente ligada à liberdade. Não por acaso, já na introdução de *The Phenomenon of Life* o filósofo fez a seguinte indicação: "o que nós afirmamos é que já o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida – ou que ele é efetivamente a primeira forma da liberdade",[173] embora ele reconheça que, junto com o "privilégio" da liberdade, vem também o "fardo da necessidade, e significa existência em risco – precária".[174] Essa observação de Jonas confirma a tensão entre o ser e o não ser. Apesar de a liberdade ser caracterizada por essa tensão, ela é a responsável por tornar efetiva a autotranscendência da forma orgânica. Assim, se pode dizer que é a partir dessas características que a forma viva se revela como surpresa ontológica. Ora, essa peculiaridade do organismo e da própria vida o deus matemático ou o observador científico é incapaz de compreender.

A discussão em torno do fenômeno da vida e da peculiar liberdade jonasiana é o centro deste capítulo. Na obra *Vocabulário Hans Jonas,* de 2019, no verbete *vida*, Eric Pommier, resgata, por assim dizer, a crítica de Jonas à gnose antiga e ao dualismo moderno, caracterizando-os como uma "ontologia da morte" e, de fato, uma radiografia da ciência modera o levou a este diagnóstico. A avaliação de Pommier, leva-o a concluir que, "à maneira de Heidegger que descobre que a filosofia esquece o ser, de Lévinas que constata que nela, reina o Mesmo e jamais o Outro ou Arendt, que assinala que ele (*o dualismo*) coloca de lado a categoria de ação, Jonas diagnostica nela um esquecimento da vida".[175] Este esquecimento, porém, revela-se como um fragoroso equívoco, porque a vida caracteriza-se como uma abertura constante ao mundo, logo, essa dinâmica de abertura, não a deixa subsumir ao não-ser, ao nada ou em última instância, ao esquecimento do ser como assinalou Heidegger. A vida, completa Pommier, "é em sua essência mesma, liberdade. Mas o que caracteriza a existência vital é que esta liberdade é tão constitutiva de seu próprio ser que ela não pode renunciá-la sob pena de desaparecer como vida".[176] Nosso intuito nesta seção é explicitar essas duas categorias ontológicas e, para tanto, mostraremos de que maneira Jonas compreende a intima relação entre elas. Neste sentido, ao se estabelecer como uma reflexão fenomenológica da vida, a biologia filosófica descreve, então, como confirma Marie-Geneviève Pinsart, "a história da liberdade

[173]PL, p. 17; POL, p. 3; PVa, p. 13.
[174]PL, p. 19; POL, p. 4; PVa, p. 14.
[175]POMMIER, Eric. *Vida*. In: *Vocabulário Hans Jonas*. Orgs. OLIVEIRA, Jelson e POMMIER, Eric. Caxias do Sul, RS: Ed. Educs, 2019, p. 256.
[176]*Ibidem.*

através da evolução dos seres viventes".[177] A intérprete belga observa ainda que "a filosofia do organismo jonasiana – ou a biologia filosófica – trata dos fatos orgânicos, da gênese, da evolução e das características essenciais do organismo vivente, das formas metabólicas dos mais simples ao ser humano passando pelos animais".[178] E se pode dizer que esta observação de Pinsart é acertada, uma vez que as nossas repetidas leituras, sobre e em torno da biologia filosófica, também nos conduzem ao mesmo ponto.

Pinsart repercute em língua francesa, mais propriamente em solo belga, o eco da filosofia de Jonas. Isso se faz notar em seu livro de 2002, *Jonas et la liberté*: dimensions théológiques, ontologiques, éthiques et politiques, sobretudo, no capítulo 2, *Liberté et phénoménologie de la vie*, em que a autora analisa a biologia filosófica, dando ênfase ao problema da liberdade, reconhecendo-a como sendo inerente a todas as formas de vida. Reconhecer a liberdade nos organismos viventes, seja dos mais simples aos mais complexos, significa ao mesmo tempo reconhecer que, nas formas de vida, existem graus de liberdade. Mas, sobre isso, em suas diferentes articulações, trataremos nas próximas seções deste capítulo. Antes, porém, precisamos frisar, ao menos de forma breve, outros aspectos do conceito de liberdade, chamando atenção para o seu caráter dialético, assim como a necessidade, o si-mesmo e o mundo ou a transcendência da necessidade e a dimensão da interioridade. Nele, "temos um *Leitbegriff* (conceito-guia) capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida".[179] Essa nos parece ser, de fato, uma das novidades da biologia filosófica, já que, para o filósofo, a liberdade é o ponto de partida para uma interpretação satisfatória da vida.

Se considerarmos que a liberdade é extensiva a todas as formas de vida, como Jonas indica, então, essa categoria ontológica, com a qual nos ocupamos agora, além de ponto de partida e ideia guia para a interpretação da vida, é também o elemento que garante a dinamicidade própria a todo o vivente, como o filósofo estabelece. Em outros termos, se

---

[177]HJL, p. 79.
[178]HJL, p. 79-80.
[179]PL, p. 157; PVa, p. 106. Assim como em outras oportunidades, vale ressaltar, novamente, que o trecho citado não aparece na versão inglesa de *The phenomenon of life*. Por isso, mencionamos aqui apenas a versão alemã, *Das Prinzip Leben,* e a edição em português, pelo mesmo motivo anteriormente já informado. Feita essa observação esclarecendo essa pequena diferença entre as edições de *Das Prinzip Leben*, às quais temos feito referência no presente estudo, além disso, é preciso frisar ainda que o trecho que citamos acima, foi destacado por Jonas já em suas [*Lehrbriefe*] *Cartas formativas* enviadas à Lore Jonas, antes mesmo dessa obra vir à luz. Essa ideia encontra-se na carta III, incorporada em *Memórias*, obra de 2003. Nesta carta, Jonas ressalta não apenas a "liberdade como um conceito-guia para a interpretação da vida, mas também, a "liberdade como uma característica essencial da vida como tal" e mais, "A liberdade da forma vida (organismo), como uma necessidade de trocar matéria com o meio", em outras palavras, a liberdade necessitada e forma e matéria. Todas essas questões, vale dizer, estão presentes em *The Phenomenon of Life*, mesmo porque, as [*Lehrbriefe*]*Cartas formativas*, eram já o germe dessa obra que veio à luz em 1966, primeiramente em inglês, *The Phenomenon of Life*. Cf. Ma, p. 226-231; Mb, p. 386-393.

reconhecemos a vida como um processo dinâmico,[180] antes, é preciso reconhecer a liberdade[181] como base responsável por este dinamismo. Posto isso, ao contrário do que defende a cultura científica moderna, a nova interpretação de Jonas indica, que o termo:

> vida significa movimento espontâneo e que tende para uma meta, ao passo que a nova compreensão científica só reconhece movimento conservativo, resulta ainda este outro paradoxo, de que não apenas o sem-espírito, mas também o sem-vida passa a ser o compreensível em si, e a "matéria morta" passa a ser a medida de toda compreensibilidade. Mas na medida em que a "vida", não obstante, é encontrada como um fato dentro da totalidade dos fatos físicos, compreendê-la significa precisamente

[180]O termo "dinâmico", aqui atribuído à vida, supõe uma série de atributos que acima já mencionamos, a saber, a liberdade dialética, o par liberdade e necessidade, a polaridade ser-não-ser, a interioridade, a questão temporal, transcendência etc. São justamente esses atributos que justificam a hipótese de Jonas ao compreender a vida como um correlato da liberdade.

[181]Nota-se que a liberdade, a que nos referimos aqui, não é livre-arbítrio. Não é escolha, nem livre-arbítrio, porque se assim fosse entendida seria um conceito circunscrito apenas ao âmbito humano, o que não é o caso aqui. É liberdade como marca da vida em geral, pois o que Jonas busca mostrar é que toda forma de vida é em si mesmo liberdade. Essa posição de Jonas parece bastante aceitável. Ao propor uma fenomenologia da vida, o filósofo conclui que para se manter na existência, o organismo vivo precisa estabelecer a troca com o meio e esta dinâmica metabólica, já caracteriza a primeira forma de liberdade de todos os organismos. Por isso mesmo, o conceito de liberdade, à maneira jonasiana, no nível orgânico não-humano, consiste numa espécie de liberdade necessitada em relação ao meio. Não quer isso dizer que a liberdade humana é relativizada por Jonas, em detrimento da liberdade dos demais seres. Ela é reconhecida e assegurada, mas não como privilégio apenas do ser humano e, sim, como marca também de outras formas de vida. Quanto à liberdade no domínio humano, a indicação de Jonas é a de que sua capacidade reflexiva abre caminhos para três formas de liberdade do pensar, as quais podem servir de testemunho para a compreensão da transcendência do espírito na vida. O filósofo confirma isso em *Materie, Geist und Schöpfung*. Conforme suas palavras: "(1) A liberdade de [*determining itself*]/autodeterminação do pensamento na escolha de sua própria temática: o espírito (ao passo que as necessidades momentâneas não têm a primeira palavra) pode refletir seriamente, distraidamente, e mesmo frivolamente, sobre o que quiser. (2) A liberdade de *transformar* o dado sensível em uma imagem interior autocriada (preferencialmente para o olho e ouvido internos): a liberdade inventiva da imaginação, portanto – a serviço do interesse cognitivo ou estético, da veneração ou da angústia, do amor ou da repugnância, da utilidade ou mesmo pela pura diversão de inventar histórias, etc. e finalmente, (3) levada pelas asas simbólicas da linguagem, a liberdade de [*to transcend*]/*ir além* de tudo o que é predeterminado (*Gebbare*) e de sua dimensão como tal: da experiência para a essência, do sensível para o suprassensível, do finito para o infinito, do temporal para o eterno, do condicionado para o incondicionado. O simples fato de poder compreender a *ideia* do infinito, do eterno e do absoluto, como até os mais jovens são capazes de fazê-lo, aponta já para essa liberdade transcendente do espírito, a qual um próprio *eros* impulsiona. Apenas em razão do meio representacional e sensível que é a linguagem, permanece ela ainda vinculada ao mundo dos sentidos. [...] Todas as três liberdades são prerrogativas exclusivas do espírito, que apontam para o transanimal no homem" Cf. MMC, p. 174-175; MECa, p. 214-215; MECb, p. 246; MECc, p. 29-30. Em resumo, todas essas liberdades acenam para a capacidade de um objetivo próprio – o comportamento de cada indivíduo. A liberdade transcendente, a terceira descrita acima, indica que o ser humano pode "substituir seu afrouxado compromisso com os demais entes que se encontram no mundo em geral". (Cf. MEC, p. 175; MECa, p. 215; MECb, p. 246; MECc, p. 30). Com isso, o homem pode, então, escolher adotar, não apenas o compromisso com o *absoluto*, mas também com todas as exigências imposta por Ele. A partir disso, é possível visualizar a passagem do "é" para o "tu deves", do "ser" para o "dever ser", que resultará na responsabilidade. Evidentemente, há outras visões de liberdade, conforme Ivan Domingues, em conversa recente e longa sobre este capítulo e o conjunto da tese**:** [1] Capacidade de agir e iniciar um ciclo de ações no mundo = independência = autodeterminação do fazer (Aristóteles, Hobbes e Espinosa; [2] capacidade de escolha = livre-arbítrio = indiferença (Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes); [3] ausência de coerção externa (Locke, S. Mill e Isaiah Berlin); [4] autonomia = espontaneidade da vontade, diferente do desejo da tradição e visada como capacidade de iniciar um ciclo de ações fora da natureza (Kant). Entre essas outras visões de liberdade, em alguma medida, a primeira, isto é, a autodeterminação do fazer, cujos representantes são: Aristóteles, Hobbes e Espinosa, se aproximam daquela primeira forma de liberdade humana que Jonas identifica, a da autodeterminação do pensamento e, por extensão, da ação, senão da conduta ou do comportamento, naquelas modalidades em que o agir ou o fazer se dão fora ou independente da circunscrição da consciência e da vontade.

> adequá-la a este padrão, isto é, explicá-la por meio dos conceitos do não-vivo. A teoria de Descartes, do organismo como máquina, do autômato animal (a exceção do ser humano não passa de outra inconsequência) é, portanto, uma consequência lógica e inevitável de toda a sua posição metafísica e epistemológica, que para além do seu momento histórico delimitou o cenário para a ciência moderna. O "*L'homme machine*" de La Mettrie (como também o moderno behaviorismo) é uma herança do dualismo cartesiano privado de sua metade espiritual. E como a ciência moderna, como ciência quantitativa e de medida, continua a ser apresentada no palco em que primeiro apareceu, o palco de uma natureza essencialmente entendida como "coisa extensa" ou realidade externa, a ela não está aberta nenhuma outra compreensão do orgânico a não ser de acordo com os conceitos do *Geist-losen* (não-espírito) e do *Leb-losen* (não-vida): e isto tem que ser representado como um sistema de grandezas mínimas no espaço e no tempo, onde todo objeto natural dado precisa ser dissolvido para que seja compreendido (PL, 1994, p. 142).[182]

A interpretação jonasiana da vida é, então, uma resposta à compreensão que a ciência moderna, até então, ofereceu em relação à vida. Já que para a ciência moderna apenas o não vivo pode ser compreendido, logo não é possível identificar no contexto da ciência qual é, de fato, o significado da vida mesma. E isso porque, dentre as formas de vida, à exceção do ser humano, a natureza não humana limitava-se à realidade extensa e sem o espírito, como já frisamos. Embora não precisemos reabrir aqui a discussão sobre o problema do espírito, mencioná-lo, agora, no contexto deste capítulo, em alguma medida, mostra que se a modernidade insistiu na realidade extensa, ao excluir o espírito da natureza não humana, do quê Jonas claramente discordou, logo, tirando as consequências, essa interpretação moderna torna-se mesmo um entrave para pensar a liberdade. Embora esse não seja o principal entrave para se pensar a liberdade, conforme o entendimento de Jonas, não podemos deixar de apontá-lo também como um problema. Com a separação equivocada entre *res cogitans* e *res extensa*, o espírito fica restrito ao homem. Além disso, a partir do que vimos até aqui, a liberdade como autonomia ou livre-arbítrio, fica também restrita apenas ao ser humano. Uma vez mantida essa posição, dela resulta uma série de dificuldades para se assegurar os atributos da vida não humana, como no caso, por exemplo, da teleologia, a qual a ciência moderna se encarregou de expurgar da natureza, incluídos todos os seres vivos, ao trocá-la pelo mecanismo puro e simples.

A vida desprovida de espírito e liberdade é a única possibilidade que o deus matemático do astrônomo inglês James Jeans, e de toda a cosmologia cientifica moderna, tem de conhecê-la. Se "a vida só pode ser conhecida pela vida",[183] como Jonas assim sugeriu, então ela não pode ser conhecida pela cosmologia cientifica, com o observador onisciente ao centro, ou o espectador absoluto, bem como pelo deus matemático, porque, como já mostramos, ambos não

[182]Também em: POL, p. 74; PVa, p. 96-97.
[183]PL, p. 169; POL, p. 91; PVa, p. 115.

têm corpo. O espírito, a individualidade,[184] entre outros atributos, são inerentes ao corpo orgânico, e aqui nos referimos ao orgânico em geral, que significa todas as formas de vida e não apenas os animais – não humano e humano. Fiquemos apenas com o espírito e o indivíduo, para pensar o orgânico. Antes mesmo de *The Phenomenon of life* e do ensaio *Biological Foundation of Individuality*, de 1968, Jonas já havia ensaiado uma reflexão sobre essas questões em suas cartas formativas enviadas à Lore Jonas, publicadas em suas *Memórias* em 2003. Um trecho dessa obra nos parece bastante elucidativo em relação ao espírito e o indivíduo, para se referir ao orgânico. Sobre esses aspectos, escreveu Jonas,

> O espírito e os fatos, e o espírito e o orgânico. (....) Só o espírito é o particular, o animal é o geral. E só o espírito é interessante: os fatos, em geral, não são dignos de ser relatados e por si mesmo tornam-se insignificantes, ou supérfluos. "A partir desta perspectiva minha vida também é supérflua. Minha única justificativa é que amo o espiritual..". São fatos indignos de relatar, por exemplo, a dentição de uma criança, neste caso o nexo de união entre o "fato" e o "animal". Considerando que tens razão quando afirmas que no reino do homem o espírito é individual em um grau muito mais elevado do que o que é em seu fundamento animal, e do indivíduo se deixa pronunciar que é o que é – segundo as medidas humanas – só graças ao espírito. Mas no reino da vida o perfil orgânico "homem" é algo muito peculiar; e no reino do ser si mesmo o fato "vida" também é algo extraordinário, o mais extremamente improvável frente às inumeráveis probabilidades da natureza mecânica. O qualitativo frente ao meramente quantitativo. E, segundo sua natureza, individual: é a estrutura fundamental da vida que se organiza em unidades autocentradas. A vida existe só em forma de indivíduos, desde os mais elementares – básicos, aos mais complexos: está contido o conceito de "organismo". Falo de indivíduo orgânico, não espiritual. Mas um é o estrato anterior do outro, ou aquele que o supera (Ma, 2008, p. 231).[185]

Vida e liberdade, como antes sinalizamos, são as duas categorias ontológicas com as quais nos ocupamos neste capítulo. Nossa intenção é oferecer uma análise de cunho mais vertical em relação a ambas. Por isso, nosso objetivo nesta primeira seção consiste em mostrar que para compreendermos o que é a vida e sua peculiar liberdade, é preciso considerar que o organismo – o corpo vivo – precisa metabolizar. A isso, Jonas denomina de liberdade necessitada, pois, como é realçado na passagem acima, "a vida existe só em forma de indivíduos, desde os mais elementares – básicos – aos mais complexos". Sendo assim, todo corpo vivente é um organismo, cuja dinâmica metabólica visa a sua manutenção na existência.

---

[184]Jonas considera que toda forma de vida é marcada por uma individualidade peculiar. Com isso, todo tipo de vida, seja dos mais elementares aos mais complexos, são indivíduos particulares, sem depender de um outro para definir ou determinar sua individualidade. Jonas se ocupou com essa questão em diferentes momentos e diferentes partes de sua obra: *The Phenomenon of life, Memórias* e de forma mais ampla e sistemática em seu ensaio, Biological Foundation of Individuality. In: *International Quarterly* 8 (junho de 1968), p. 231-251. Posteriormente, este ensaio foi incorporado aos Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technical Man. publicado em 1974, dando título ao capítulo IX. Esta obra de Jonas teve sua versão publicada em português com o título: *Ensaios filosóficos:* do credo antigo ao homem tecnológico, trad. Wendell Lopes. São Paulo, Paulus, 2017.

[185]Também em: Mb, p. 394-395.

Isso justifica, portanto, o fato de Jonas denominar o organismo – a forma orgânica como indivíduo. Razão pela qual, a compreensão da vida está, de acordo com o filósofo, condicionada à compreensão do conceito de forma, forma de vida, precisamente, e que não se trata de outra coisa senão do orgânico mesmo. Por isso mesmo, a nossa tarefa nesta seção visa, de um lado, esclarecer o que é forma orgânica e, de outro lado, o metabolismo ou liberdade necessitada, visando oferecer uma compreensão consistente no que diz respeito à questão da vida. A respeito desses dois conceitos, Jonas observa o seguinte em seu ensaio, *Is God a Mathematician*? *The meaning of metabolism*:

> este indivíduo ontológico, sua existência em cada momento, sua duração e sua mesmidade no durar, são, pois, essencialmente função dele próprio, interesse dele próprio, realização contínua dele próprio. Neste processo de ser que se autoconserva, a relação do organismo com sua substância material é de duas espécies: os materiais lhe são essenciais segundo a espécie e acidentais segundo a individualidade; ele coincide com sua acumulação efetiva no momento, mas não está preso a nenhuma acumulação determinada na série dos momentos, mas unicamente à sua forma, que é ele mesmo; dependem de que o material esteja disponível, ele independe de sua mesmidade como este objeto; sua própria identidade funcional não coincide com sua identidade substancial. Numa palavra: a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de *bedürftiger Freiheit*, *needful freedom* (*liberdade necessitada*) (PL, 1994, p. 150).[186]

Embora na versão alemã de *The Phenomenon of Life*, Jonas não utilize o termo metabolismo, aqui podemos empregá-lo, uma vez que a expressão *Stoffwechsel*[187] que aparece na obra em alemão, significa exatamente troca de matéria. Ao tentar esclarecer essa surpresa ontológica, temos que entender a relação entre organismo e metabolismo, que se dá em razão da natureza dialética da liberdade orgânica, cuja necessidade é correlativa a ela. E isso porque, como Jonas observou,

> A forma viva, existindo no tempo, é em cada momento materialmente concreta – mas não pode permanecer nesta concretude única consigo mesma, isto é, na coincidência com a determinada soma de matéria do momento. Não o pode, porque sua "liberdade" é sua necessidade, o "poder" se transforma em "dever" quando o que importa é ser, e em toda vida é deste "ser" que se trata. O metabolismo, portanto, a capacidade que distingue o organismo, sua soberana primazia no mundo da matéria, é ao mesmo tempo sua forçosa obrigação. Podendo o que pode, ele não pode entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode. Possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir. (...) A soberania da forma sobre sua matéria é ao mesmo tempo sua sujeição à matéria. Inteiramente estranha ao ser autossuficiente da pura matéria, essa necessidade é uma característica da vida não menos única do que seu poder, de que

[186]Também em: POL, p. 80; PVa, p.101.

[187]A expressão é utilizada mais de uma vez e não apenas na página que aqui indicamos. Ela aparece já no subtítulo do Ensaio: *Ist Gott ein Mathematiker?* Vom Sinn des (Stoffwechsels), e em outras seções ao longo do ensaio. PL, p. 158; POL, p. 83; PVa, p. 107. Nas edições em inglês e em português, essa expressão foi traduzida por metabolismo, equivalente a *Stoffwechsels* do original alemão.

> ela apenas representa o outro lado: a própria liberdade é sua peculiar necessidade. É esta a antinomia da liberdade nas raízes da vida e em sua forma mais elementar, a do próprio metabolismo (PL, 1994, p. 158).[188]

Embora na passagem acima Jonas faça referência, por assim dizer, à tríplice dimensão da liberdade: poder, dever e fazer,[189] aqui, vale mais uma vez ressaltar que a liberdade à qual ele se refere, não consiste no livre-arbítrio. Ele se refere à liberdade orgânica, metabólica, abarcando iniciativas e interações com outros organismos e com o meio, os mais diferentes meios. Toda forma de vida supõe em si, uma teleologia, uma intencionalidade, mas como Jonas pensa, isto não impõe a necessidade de uma consciência ou escolha. O que o filósofo quer mostrar, como vimos, é que a liberdade é uma marca da vida em geral, porque para se manter em vida a forma orgânica precisa da troca metabólica com o meio, logo, essa troca não pode ser interrompida. Tudo somado, a liberdade não é uma exclusividade do ser humano. Ela é extensiva à vida em geral, variando sua expressão e realização de acordo com os organismos e os *habitats*. Desse modo, em sua circunscrição, é preciso considerar a sua peculiar necessidade, ou em outros termos, como liberdade necessitada, no sentido de autodeterminação ou a capacidade de se autodeterminar, como característica de todos os organismos vivos. É este o ponto que Jonas tenta esclarecer.

De um lado, isso mostra que, ao considerar a liberdade peculiar a todas as formas de vida, o organismo mesmo em sua forma mais elementar – básica – já é capaz de fazer alguma escolha, neste caso, a escolha pela vida e esta liberdade é necessária para que a forma viva se mantenha. Entretanto, a autonomia da forma não quer dizer uma independência absoluta em relação à matéria, pois a independência da forma mantém sua sujeição à matéria. É essa a dinâmica da forma viva que estamos tentando mostrar e é ela que define o organismo como tal. Pode-se dizer que esse teria, em alguma medida, semelhança com um motor, visto que os dois, tanto o organismo quanto o motor, trocam matéria. Entretanto, como já demonstramos, se de uma parte a existência do organismo vivo depende da troca de matéria, de outra parte o motor de um carro, por exemplo, tem a existência independente da troca de matéria. A evidência disso é que, quando o motor está desligado, ele continua existindo, embora esteja parado. O organismo, cuja dinâmica metabólica esteja paralisada, significa um organismo morto.

---

[188]Também em: POL, p. 83-84; PVa, p.107-108.

[189]Em *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas vincula esses três aspectos da liberdade à responsabilidade como categoria antropológica e ética, o que nos parece justificável, como vimos insistindo. Já em *The Phenomenon of Life* o enfoque é outro, isto é, o dever ser da vida em geral – em suma, a natureza, que é liberdade, mas a ela não é imputada responsabilização no sentido moral ou ético. Não se pode atribuir qualquer responsabilidade à ameba, por exemplo, embora ela, como forma viva, seja também marcada pela liberdade, pois nessa forma de vida, há também um esforço visando a manutenção da sua existência.

O organismo e sua necessária troca efetiva de matéria torna-se a questão central em toda biologia filosófica, pois a forma orgânica não depende apenas da soma dos materiais que a compõem. A forma de um organismo depende da matéria que o constitui, mas ele precisa metabolizar. Apesar dessa relação com o ambiente, o organismo mantém independência e isso porque, nele, há uma transcendência da forma, que em outras palavras significa dizer, – embora o organismo dependa da troca de matéria, ao mesmo tempo, há nele uma autonomia a ser considerada.

Nesse caso, a indicação de Jonas é que a forma orgânica, que ao mesmo tempo independe do e transcende o metabolismo, não é só o resultado da soma dos diversos elementos materiais que compõem o organismo. A forma torna-se a causa pela qual ocorre a troca de matéria com o organismo. Logo, não é só a forma como consequência da troca de matéria. É aqui que a revolução ontológica de Jonas se torna mais compreensível. Se considerarmos a forma de uma pedra ou de outra matéria inanimada, por exemplo, veremos que ela é resultado do conjunto de elementos que a compõem, mas isso não se aplica à forma orgânica. A causa do metabolismo mesmo é o permanecer da forma, que não é apenas o resultado de uma troca de matéria, mas requer a sua conservação e implica num *plus* de ser, em sua singularidade. É essa a *revolução ontológica* que Jonas frisa em *The Phenomenon of life* e em outros escritos em seu entorno.

Posto isso, a partir do que tentamos mostrar nas linhas acima, esperamos ter deixado suficientemente clara a relação entre as categorias ontológicas: vida e liberdade. E isso porque, nessa dinâmica da forma orgânica, está ao mesmo tempo sua dependência da matéria, mas também sua capacidade de ir além dela, numa espécie de autonomia que Jonas chama de liberdade, como antes frisamos. Essa opção jonasiana pelo conceito de liberdade não está vinculada apenas à ética. É, também; mas, ao nosso ver, ela se desloca da ética para se vincular a uma noção de liberdade ainda mais fundamental – a ontologia, pois a liberdade é mesmo um traço ontológico fundamental da vida. O esforço de Jonas visa, então, esclarecer a relação entre a forma orgânica e a matéria, deixando claro, ao mesmo tempo, que a forma se torna algo além da matéria, ou lhe transcende, sem evidentemente romper sua permanente relação com a matéria. Portanto, trata-se mesmo de uma liberdade necessitada e quer isso dizer que ela precisa de alguma coisa, pois sempre mantém uma carência de algo, definindo-se como a capacidade de o organismo iniciar um ciclo de ações no mundo circundante, visando alcançar o fim visado ou a coisa almejada. Jonas sugere em seu ensaio *Biological Foundation of Individuality*, de 1968, que essa carência trata-se de uma “constante autorrenovação, e, portanto, carência da

matéria exigida nessa renovação e, portanto, carência do 'mundo'".[190] Desse modo, como reiteradamente já indicamos, a compreensão da vida como liberdade significa considerar também a sua necessidade, a um só tempo. A liberdade da vida, diz nosso filósofo, "é ela mesma sua peculiar necessidade. Seu ser, suspenso na possibilidade, deve ser atualizado através do uso do mundo".[191] Aqui, o argumento de Jonas deixa transparecer um aparente paradoxo, já que se o ser encontra-se suspenso na possibilidade, significa, então que nele há algum poder que permitiria o não uso do mundo. No entanto, caso o poder seja usado dessa maneira, o resultado seria, então um fechamento ao mundo, impossibilitando a abertura e tornando inviável a liberdade dialética. Mas, bem pesadas as coisas, o argumento do filósofo mostra justamente o contrário, pois ao reforçar que a liberdade da vida é sua peculiar necessidade, ele sugere que a necessidade e o poder de usar o mundo é o que mantêm a existência da vida. Ademais, ele avalia também que "o poder de usar o mundo, essa prerrogativa única da vida, tem seu oposto precisamente na necessidade de ter de usá-lo. Para o organismo, existir, de fato, é usar e continuar usando "algo mais" – portanto, carecer disso".[192]

Ao indicar a polaridade dialética também como uma marca da vida, Jonas mostra, do ponto de vista metodológico, a dualidade da vida, mas trata-se também de uma dualidade sem dualismo. A polaridade dialética a qual ele se refere, em síntese, significa que a vida está em constante risco, pois:

> o privilégio da liberdade carrega em seus ombros o fardo da necessidade, e significa existência em risco. Pois a condição básica para o privilégio consiste no fato paradoxal de a substância viva, por um ato primordial de isolamento, se haver desprendido da integração geral das coisas no todo da natureza, de haver-se oposto ao mundo, com isto introduzindo na segurança indiferente da posse da existência a tensão entre o "ser e não-ser". Fê-lo assumindo uma precária independência em relação a esta mesma matéria, que nem por isso deixa de ser indispensável para sua existência. Distinguindo sua própria identidade da de sua matéria do momento, pela qual não deixa de ser parte do mundo físico comum. Suspenso, assim, entre o ser e o não-ser, o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável. Com este duplo aspecto do metabolismo – sua riqueza e sua miséria – o não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; e só assim "o ser" alcança um sentido mais claro: afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo. Tão constitutiva para a vida é a possibilidade do não-ser, que seu ser é, como tal, essencialmente um estar suspenso sobre este abismo, um traço ao longo de sua margem. Assim o próprio ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que inevitavelmente

[190]JONAS, Hans. Biological Foundation of Individuality. In: **Philosophical Essays**: From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974, p. 195. Versão em português, JONAS, Hans. Os fundamentos biológicos da individualidade. In: **Ensaios filosóficos:** do credo antigo ao homem tecnológico, trad. Wendell Lopes. São Paulo, Paulus, 2017, p. 309. Na sequência, usaremos apenas as iniciais da obra, as duas versões que dispomos, inglês PE e português EF.
[191]PE, p. 195-196; EF, p. 310-311.
[192]PE, p.196; EF, p. 311.

> terminará por devorá-lo. Suspenso, assim, na possibilidade, o ser é sob todos os aspectos um fato polar, e a vida manifesta sem cessar esta polaridade nas antíteses básicas que determinam sua existência: a antítese do ser e não-ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade. Todas estas dualidades, como é fácil perceber, são formas de relação: viver é essencialmente estar relacionado com algo; e relação, como tal, implica "transcendência", implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação (PL, 1994, p. 19).[193]

Vida e morte, ser e não-ser, organismo e ambiente, forma e matéria, liberdade e necessidade são tensões nas quais a vida precisa se equilibrar. Essas polaridades têm uma dialética, uma dualidade, mas não são um dualismo. Sendo assim, aqui encontramos a resposta para pergunta: como enfrentar o dualismo ontológico e o reducionismo científico materialista? Como equilibrar entre essas tensões? Como explicitamos, a saída indicada por Jonas é por meio de uma análise fenomenológica da vida, propondo uma interpretação que sublinha a polaridade dialética da vida. É o que tentamos mostrar no primeiro capítulo, e essa tentativa se estende também para o presente capítulo. Tal polaridade é da ordem de uma dinâmica, o que de certo modo indica que Jonas vai além desses dois pontos de vista, mantendo-se no meio, graças a uma dinamização da ontologia, ao utilizar um olhar fenomenológico e, ao mesmo tempo, ao propugnar uma reconstrução do sentido do organismo, na direção de uma teleologia, p. ex., mantendo-se na fronteira entre metabolismo e forma orgânica. Essa polaridade dialética é aquela que permite a transcendência ou [*Selbsttranszendenz*] autotranscendência da forma orgânica em relação à matéria. Isso dá azo à ideia de evolução. Sendo assim, aqui é preciso dar voz ao próprio Jonas e ouvir o que ele mesmo entende por transcendência e autotranscedência [*Selbsttranszendenz*] da vida, ou seja:

> Assim o "mundo" se encontra aí desde o primeiro início, como condição básica para a experiência: um horizonte aberto pelo mero caráter transcendente da carência, que o fechamento da identidade interior amplia em um círculo de relação vital correlativo. O ter-o-mundo, portanto, a transcendência da vida, com que necessariamente alcança para além de si e amplia seu ser para um horizonte, já é dado tendencialmente com sua necessidade orgânica de matéria, que por sua vez se fundamenta em sua liberdade formal da matéria. Assim, a dialética do fato da vida leva da positividade básica da liberdade ontológica (forma-matéria) para o negativo da necessidade biológica (dependência da matéria), e através dela mais uma vez para o positivo mais elevado da transcendência que une as duas, e onde a liberdade apossou-se da necessidade e a superou pela capacidade de ter o mundo. Noutras palavras, o autotranscender [*Selbsttranszendierung*] da vida em direção ao mundo, que na sensibilidade o leva ao ter-presente-o-mundo, surge, com toda a sua promessa de estágios mais elevados e mais amplos, da antinomia entre liberdade e necessidade, radicada no ser do organismo como tal (PL, 1994, p. 159).[194]

[193]Também em : POL, p. 4-5; PVa, p.14-15.
[194]Também em: POL, p. 84; PVa, p.108.

A palavra transcendência que tem lugar na passagem acima, é a mesma transcendência da vida empregada pela tradição filosófica, só que o sentido que Jonas atribui a ela é dinâmico e seria sempre uma dinâmica de "transcendimento" da vida pela qual ela, a vida, vai além de si mesma e, nessa dinâmica, é necessário considerar que a vida tem: desejos, intenções, mudanças, finalidade etc. Ora, ao ir além de si mesma, a vida permanece em si mesma. Logo, aqui se pode identificar mais um paradoxo, porque a vida é o ser que permanece em si mesmo, indo além de si mesmo. Mas ir além de si mesmo não significa desligar-se da própria base material. Significa permanecer nessa relação dinâmica e mais do que isso, porque não é apenas o organismo que manifesta esta dinâmica, a vida como uma aventura geral, manifesta uma dinâmica evolutiva. Por isso, Jonas não dá ênfase apenas ao organismo e ao metabolismo, mas também faz referência à evolução, embora uma evolução cujo sentido é bastante diferente de uma interpretação à maneira darwinista, referindo-se ao conceito de evolução mesmo. Já fizemos referência à teoria darwinista da evolução em nosso primeiro capítulo e ao longo deste, com as lentes de Jonas, faremos outras incursões à teoria darwinista. Interessa-nos aqui indicar que toda a dinâmica do organismo, nela incluindo a evolução, retorna ao problema da liberdade necessitada em relação à matéria. É preciso frisar, entretanto, que no organismo há graus de liberdade, que vão da forma mais básica à mais complexa, isto é, desde a ameba ao ser humano. Precisamos dedicar mais algumas linhas a esse tópico da filosofia do organismo de Jonas, ainda que de forma mais breve, e isso nos encaminha para a próxima seção.

2.3 Graus de liberdade

Na seção anterior buscamos esclarecer que o organismo – a forma orgânica – é definida por Jonas como liberdade, visto que a vida é mesmo a história da liberdade, levando-a vencer o inerte e a fixidez das coisas, na direção da mutabilidade e da dinâmica do ser, do ser vivo, ao fim e ao cabo. Mas, considerando que todos os organismos vivos supõem a dinâmica metabólica, a liberdade orgânica é, então, sua peculiar necessidade. Nesse caso, se a vida é a história da liberdade, logo o metabolismo é a primeira forma de liberdade ou a liberdade básica do organismo, que se inicia nas formas de vida, das mais simples às mais complexas – o ser humano. A liberdade da forma viva é dialética, trata-se de uma polaridade: ser e não ser, si mesmo e o mundo, exterioridade e interioridade, liberdade e necessidade ou carência de uso do mundo, como o próprio Jonas sugeriu em seu ensaio, *Biological Foundation of Individuality*, de 1968. Sendo assim, pode-se dizer que a vida em seu processo contínuo se mantém numa

constante dependência em relação à matéria. Ora, isso significa uma existência permanentemente em risco, considerando que a liberdade orgânica carrega junto o fardo da necessidade, posto que a condição básica da forma viva é, justamente, a liberdade dialética, isto é, uma abertura necessária ao mundo. Como observou Paolo Becchi, em seu livro, *La vulnerabilità della vita*: *Contributi su Hans Jonas*, publicado em 2012, em relação à vida, há em Jonas "uma clara consciência de sua precariedade. Existir significa estar em perigo. O Ser constantemente se expõe ao risco do não ser. Sua vida não é algo dado, mas na verdade uma luta contínua para se manter na existência".[195] Essa observação de Becchi, não sinaliza nenhum contraponto a Jonas, ela apenas reproduz o argumento do filósofo no que diz respeito à vida, à liberdade e ao inevitável risco que a própria liberdade impõe ao vivente. Endossamos essa observação, já que as nossas repetidas leituras dos escritos de Jonas e em seu entorno nos permitem dizer que o intérprete italiano captou com exatidão a tese do filósofo sobre a existência em perigo.

Se, de um lado, a liberdade é considerada inerente a todas as formas de vida, de outro lado, é preciso considerar que o risco é também próprio da vida, cuja característica é justamente a de uma "existência precária e transitória/perecível[196], uma aventura dentro da mortalidade, e em nenhuma de suas formas possíveis está assegurada sua duração como pode ser um corpo inorgânico".[197] Jonas indicou essa característica precária e perecível da vida tanto em *The Phenomenon of Life*, quanto em seu ensaio de 1983/84, *Evolution and Freedom,* e em outros escritos em torno ao fenômeno da vida.

A precariedade ou transitoriedade peculiar à vida nos coloca de frente diante de mais um importante tópico da agenda da filosofia do organismo de Jonas, a saber, os graus de liberdade. Isso dá título a esta seção, indicando já de saída com o que nela nos ocuparemos. Se a liberdade é compreendida pelo filósofo numa escala ascendente, logo, como dizíamos acima, o metabolismo é compreendido nesta escala como a primeira forma de liberdade. E isso porque, de acordo com Jonas, "todo o vivente pode ser traçado em seu desenvolvimento através da ordem ascendente das capacidades e funções orgânicas. Desde o metabolismo, o movimento e

[195]VV, 2012, p. 39-40.
[196]Aqui, nos parece que a tradução mais adequada seria transitória ou passageira, tal como traz as versões em inglês e francês. De toda a maneira, mantivemos os dois termos transitório/perecível, mas vale frisar que nas três versões deste ensaio as que recorremos: francês, inglês e espanhol, há uma diferença terminológica em relação à tradução, embora não nos pareça alterar substancialmente o sentido atribuído por Jonas. Indico o que aparece nas diferentes versões consultadas e citadas: Na versão em espanhol, o termo foi traduzido por perecível, já em francês aparece traduzido por passageiro. Em inglês, traduzido por transitório. O inglês e o francês se equivalem, mas a versão em espanhol destoa. Não tivemos acesso ao texto original em alemão, *Evolution und Freiheit*, de 1983/84. Por isso, não o citamos e nem estabelecemos a comparação com as três versões que estamos utilizando aqui.
[197]ELa, p. 55; ELb, p. 40; EF, p. 73.

a vontade até as sensações e percepção, a imaginação, a arte e o conceito há uma escala progressiva de liberdade e perigo que culmina no ser humano".[198] Posto isso, se há uma escala na liberdade das formas de vidas, então o metabolismo é, como já indicamos, o primeiro grau de liberdade do vivente, embora seja uma liberdade básica. Só é possível pensar em graus de liberdade se considerarmos a escala ascendente entre as formas de vida, isto é, desde os seres unicelulares, das plantas aos animais. Jonas admite que as formas mais elementares de vida – desde unicelulares, até as formas mais complexas – são caracterizadas pela liberdade. No entanto, é preciso considerar a existência de uma escala ascendente no reino da vida. É só a partir desta escala progressiva no âmbito do vivente que se pode considerar a existência de graus de liberdade.

Assim entendida, a liberdade torna-se, então, diz Jonas, "o princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do seu avanço para graus mais elevados, onde a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples".[199] Em certa medida, esse princípio contínuo da liberdade sugerido por Jonas, dá azo a uma sobreposição da liberdade superior perante à inferior: por exemplo, a liberdade do homem em relação aos demais animais não humanos e ao âmbito vegetal. O mesmo se pode dizer também da superioridade dos animais não humanos em relação às plantas. Mas, embora o homem seja reconhecido pela sua liberdade superior, ao contrário do que pensa tanto o gnosticismo, quanto o dualismo moderno de base cartesiana, tal como já indicamos em nosso primeiro capítulo, a nova interpretação fenomenológica da vida proposta por Jonas, apresentada em sua biologia filosófica, reinsere o homem da natureza.

Ao contrário do que pensa a tradição filosófica em sua maior parte, sobretudo, a moderna, o homem não pode ser pensado separado da natureza. Jonas reconhece que em todo vivente, isto é, o orgânico em geral, existe interioridade – o espírito. Sendo assim, ele identifica certa semelhança ou características semelhantes entre o homem e as outras formas de vida. Em sua *Teoria da Evolução* Darwin já reconhece esse "parentesco" entre o homem e as demais formas de vida. Em seu ensaio de 1951, *Philosophische Aspekte des Darwinismus*, o qual já teve lugar em nosso primeiro capítulo, pode-se ver que Jonas reconhece o mérito da teoria de Darwin, mas com algumas ressalvas. Friso, entretanto, que não vamos aqui aprofundar sobre o argumento de Jonas desenvolvido no ensaio que ora mencionamos. Interessa-nos somente indicar que, ali, além de sinalizar, embora em diferentes níveis, as características semelhantes

[198]ELa, p. 26; ELb, p. 18; EF. p. 60.
[199]PL, p. 157; PVa, p. 106.

entre o homem e os demais seres a saber: interioridade, subjetividade e liberdade de certa maneira, o filósofo já aponta para os graus de liberdade que se fazem notar entre os organismos vivos e por ele percebidos em sua análise filosófica em torno à teoria de Darwin. Quem bem observou esta análise 'recuada' de Jonas sobre o evolucionismo foi Paolo Becchi. O intérprete italiano percebeu o seguinte:

> Sem dúvida Jonas reconhece a importância de Darwin e o significado do evolucionismo: a grande novidade na história do universo não é a aparição do homem sobre terra, mas a formação de organismos vivos e entre eles os humanos. Mas Jonas não aceita as implicações materialistas e antiteleológicas do discurso de Darwin: o homem não se reduz ao nível das plantas e animais; ao contrário, é a natureza inteira vivente que é elevada ao nível do homem. Não somente nós, humanos, estamos de posse da interioridade, subjetividade, liberdade, mas em um grau diferente de todos os organismos vivos. É a partir desta reflexão que Jonas pode estabelecer uma certa semelhança entre toda a esfera da vida orgânica. Analisar os diferentes graus de liberdade na evolução dos organismos (ou seja, como a liberdade emerge através da evolução) é o objeto específico de *Organismus und Freiheit*: uma escada ascendente tanto da liberdade quanto do perigo que atinge seu ponto culminante no homem (VV, 2012, p. 39).

Com a liberdade também vem junto o perigo; sobre isso já tivemos a oportunidade de tratar. Aqui, o fato relevante que vale realçar é que, nesse caso, é preciso considerar que, com o grau de liberdade mais elevado, vem também acompanhado o maior risco à vida, pois, quanto maior for a liberdade, maior também será o risco e, por consequência, a responsabilização sobre o que fazemos ou deixamos de fazer. Neste sentido, é preciso pensar a situação, e mesmo a *Posição do homem no cosmo* – no todo do ser –, para mais uma vez recordarmos o opúsculo de Max Scheler. Claro, ali Scheler visa, entre outros objetivos, mostrar a diferença entre o homem e o animal, mas, primordialmente, formular a questão antropológica, buscando compreender qual é a posição peculiar do ser humano no Cosmo. A questão antropológica é também o que buscaremos analisar mais adiante, no percurso do nosso estudo, visando esclarecer de que modo Jonas a pensa. Por ora, ainda é preciso darmos atenção aos graus de liberdade, para deixar clara a posição ou o estágio de liberdade que as diferentes formas de vida: plantas, animais não humanos e humanos, ocupam na escala progressiva da liberdade orgânica.

Ora, o homem está no topo da escala ascendente dos viventes, porque é nele que a liberdade atinge seu ponto culminante, como Jonas indica em *The Phenomenon of Life*. Se, de um lado, a liberdade é compreendida numa escala ascendente, como vimos, começando pelo metabolismo – nível básico – até o homem no qual ela atinge o seu grau mais elevado, de outro lado é necessário explicitar também que entre o nível básico – o metabolismo – e o ser humano, há também outros graus de liberdade, quais sejam: a liberdade no âmbito vegetal e a liberdade

dos animais não humanos. Interessa-nos mostrar também de que modo Jonas caracteriza estes graus de liberdade.

Chamávamos atenção na primeira seção deste capítulo para o aspecto da carência que o organismo sempre mantém em relação ao mundo, ou seja, pensar o organismo implica ter de considerar sua necessidade – carência – que a forma orgânica mantém em relação ao mundo. A sugestão de Jonas é que "o espectro de carências pertencentes a um organismo é a medida do grau de sua liberdade e individualidade".[200] A liberdade, neste caso, é sua peculiar necessidade, o que significa dizer que a vida estará sempre numa relação concomitante de independência e dependência da matéria – o mundo. E isso porque, nas palavras de Jonas, "a independência em si não pode ser o valor último da vida, pois a vida é exatamente aquele modo de existência material em que o ser ficou exposto à dependência".[201] De onde se segue que, pensar os graus de liberdade na escala ascendente da vida, esteja a liberdade no nível básico ou no topo desta escala, a vida sempre manterá sua dependência da matéria, independente do grau de liberdade. Então, dependência reforça, portanto, a constante precariedade e vulnerabilidade própria da vida. Como se pode ver, retomamos acima a liberdade necessitada, sobre a qual tratamos na segunda seção deste capítulo. Nossa intenção, ao resgatar a liberdade necessitada própria do organismo, é estabelecer uma conexão com o tema com o qual nos ocupamos agora e não, fazer uma digressão abrupta em relação ao objetivo da presente seção, que é mesmo explicitar os graus de liberdade.

Não pretendemos estender esta seção além do necessário; com mais alguns parágrafos, já podemos nos direcionar para a sua conclusão. Antes, porém, é preciso dedicar mais algumas linhas, visando esclarecer a diferença entre os graus de liberdade: da planta, do animal e a do homem. Quanto à diferença entre o reino animal e o vegetal, a observação de Jonas é a de que:

> se adotarmos a distinção mais imediata e comum, mas, no entanto, pertinente, entre animal e planta, a saber, que o primeiro se move, e o outro está enraizado em seu lugar, temos mesmo nesta ingênua distinção um símbolo para todas as distinções mais refinadas concernentes à sensibilidade, à centralização, à individualidade e à liberdade, com as quais a análise filosófica se ocupa. A planta estacionária não poderia beneficiar-se mais da centralização e da individualidade do que o animal que se move o poderia sem elas (PE, 1980, p. 198).[202]

Como o próprio Jonas reconhece na passagem acima, dela, podemos extrair uma distinção entre o reino animal e o vegetal, que embora seja básica, é ao mesmo tempo

[200]PE, p.196; EF, p. 311.
[201]PL, p. 189; POL, p. 102; PVa, p.127.
[202]Também em: EF, p. 314-315.

emblemática para se compreender o grau de liberdade que distingue o animal e o vegetal. Antes de nos determos propriamente ao significado da distinção entre ambos, vale frisar uma característica comum entre os dois, a saber, a capacidade de demonstrar, cada um a seu modo, uma abertura necessária ao mundo. Por que esta abertura é necessária? Em alguma medida a expressão necessária indica, já de saída, a síntese do argumento que responde a esta questão, pois a vida é relação com o mundo e a essa relação Jonas define como liberdade dialética, que independe do grau de liberdade de cada forma de vida. Desse modo, tanto o animal, quanto a planta, estão em constante relação de abertura ao mundo.

Em seu ensaio, de 1953, *To move and to feel: on the animal soul*[203], que dá título ao quarto capítulo de *The Phenomenon of life*, e ao sexto capítulo na edição alemã, *Das Prinzip Leben*, equivalente também na edição brasileira, *O princípio vida*, Jonas se ocupa com o problema do animal, buscando mostrar o que o caracteriza e sua distinção em relação ao reino vegetal. De saída, o filósofo indica "três características que distinguem o animal da planta: motilidade*/motility* – movimento, percepção e emoção".[204] É também nesse mesmo ensaio que Jonas sugere que a "abertura ao mundo é a condição básica para a vida em si".[205] E essa abertura já supõe a liberdade, ao menos em nível básico, que é o metabolismo, definido como a mediação, a troca metabólica com o ambiente. Aqui, como se pode notar, nossa tentativa tem sido a de pensar os graus de liberdade a partir da escala progressiva das formas de vida acima destacadas. Por isso mesmo, acolhemos nesta seção, a análise de Pinsart, segunda a qual

> A descrição das formas de vida em referência ao conceito de liberdade apresenta uma escala progressiva de faculdades e funções orgânicas correspondendo a uma ordem crescente de liberdade e perigo. Esta ideia de uma estratificação conserva o nível inferior no superior e faz este último depender do inferior, é diretamente resultado do *De Anima* de Aristóteles. Jonas adiciona a noção de progresso evolutivo. A passagem de um nível ao outro é um progresso porque ele atualiza o que ainda era apenas potencial e inclui o nível inferior. A evolução se desenvolve de maneira orgânica, relacional e dependente. Jonas dá várias vezes e de forma ligeiramente diferente os destaques desta evolução. (...) Essas várias descrições são baseadas em seis categorias: o metabolismo, a complexidade estrutural, a percepção (sensação), emoção (desejo, afetividade), a ação e a intelecção (imaginação, arte, espírito, consciência, busca da verdade, ideia). Elas caracterizam sucessivamente a planta (o metabolismo), o animal (percepção, emoção, ação) e o ser humano (intelecção). Cada forma inferior de vida era a condição de possibilidade do que se manifestará em um grau superior. Esta escala de liberdade pode também ser interpretada segundo as categorias da percepção e da ação. A percepção oferece às formas de vida uma experiência de maior variedade e uma relação cada vez mais objetiva com o mundo à medida que a ação evolui em

[203]O título original deste ensaio é *"Motility and Emotion. An essay on philosophical biology".* In: Proceedings of the VIth International Congress of Philosophy, vol. 5, Amsterdam/Lovaina, 1953, p. 117-122. A edição definitiva publicada em *The Phenomenon of life*, 1966; e versão alemã em *Organismus und freiheit*, 1973.
[204]PL, p. 184; POL, p. 99; PVa, p. 123. Sobre o significado de cada uma dessas características, nos ocuparemos mais adiante em outra seção, dedicada exclusivamente a elas, ainda neste segundo capítulo da nossa tese.
[205] PL, p. 184; POL, p. 99; PVa, p. 124.

> poder e alcance. Jonas estima que essas duas perspectivas são complementares, mas ele não dá uma igual significação metafísica, e sobretudo ética, quando ele se pergunta se a contemplação é ação intencional ou o contrário. Esta questão se coloca principalmente para o ser humano, como indica o termo "contemplação" – uma diversificação propriamente humana da percepção animal. A resposta dada varia em função das perspectivas religiosas ou éticas que se adota. Sobre o plano religioso, a ação humana responsável e necessária ao processo de descoberta da interioridade divina; no da ética, veremos que os imperativos jonasianos são amplamente a favor da contemplação (HJL, 2002, p. 93).

A análise de Pinsart se mostra bastante alinhada ao argumento de Jonas, no tocante à evolução das formas orgânicas e aos graus de liberdade, correspondente a cada uma delas. A liberdade metabólica caracteriza o reino vegetal (a planta), justamente por se tratar de um nível mais básico de liberdade, ou seja, uma liberdade inferior. O movimento, a percepção, sensação e a emoção, caracterizam a vida animal, visto que essas três categorias lhes são próprias. Ora, isso aponta para um outro aspecto da diferença entre a vida vegetal e a vida animal, a saber, a noção de espaço. Embora seja importante para ambos, o sentido de espaço, para essas duas formas de vida, é distinto. A planta ocupa o espaço de modo fixo. Como já indicamos acima, a planta está estacionada e enraizada, onde ela "está em condições de extrair sua alimentação das reservas minerais que encontram sempre à sua disposição no solo, ao passo que o animal depende da presença de corpos orgânicos muito especializados, presença estas não-garantida, e inconstante".[206] A vida vegetal é, então, marcada pelo aspecto estacionário, ao contrário do animal que se move. O que para ambos não muda é a necessidade, tanto da planta, quanto do animal, cada um a seu modo, de ter que metabolizar, de tornar verdadeiramente efetivo o processo de abertura ao mundo, pois esta é a condição necessária para que a forma viva em geral se mantenha em vida. Sem essa abertura originária do ser, não há metabolismo, não há liberdade, não há vida e seres vivos.

O movimento dá ao animal a liberdade de perseguir sua presa ou fugir de seu predador e, mesmo, de outras formas de ameaças, seja um evento espontâneo da própria natureza ou da perseguição humana, embora a fuga da perseguição humana seja praticamente inevitável. Em resumo, vimos, que a noção de espaço assume um sentido diferente se compararmos o animal e a planta. Como o próprio Jonas sugeriu, "a característica principal da evolução *animal*, enquanto distinta da vida vegetal, consiste em que o *espaço*, como dimensão da dependência, é progressivamente transformado em uma dimensão de liberdade, e isso pelo desenvolvimento

[206]PL, p. 189; POL, p. 103; PVa, p. 127. Cabe frisar que essa mesma observação, reaparece mais tarde no ensaio de Jonas de 1983/84, **Evolution and freedom***:* on the continuity among life-forms. ELa, p. 53-54; ELb, p. 38; EF, p. 72.

paralelo destas duas capacidades: a do movimento, e a da percepção à distância".[207]Assim sendo, mesmo estando circunscrito a um determinado espaço, a faculdade do movimento marca a diferença entre a vida animal e a vida vegetal. Embora as categorias que definem os animais não humanos estejam também no domínio humano, o homem vai além ao manifestar outras características, tais como: a intelecção, imaginação, arte, linguagem, contemplação, etc. mas, certamente, a categoria que melhor define o grau de liberdade humana, em seu nível mais elevado, é a liberdade de criar, como nos mostram os exemplos da arte e da metafísica, isto é, a capacidade de produzir ou reproduzir imagem e refletir sobre si mesmo é, a todos os títulos, diferentes da arte de fabricar a colmeia pelas abelhas ou o casulo pelo bicho da seda. Graças a essas faculdades, o homem torna-se capaz de representar a sua própria essência – *eidos* –, o que em outros termos significa que o ser humano é capaz de forjar a imagem de si mesmo e, como tal, é uma característica ou uma capacidade exclusivamente sua.[208] Essas faculdades indicam o grau de liberdade humana, mostrando porque ela se coloca em um estágio superior aos demais graus de liberdade: a vida vegetal e os animais não humanos.

Posto isso, a sugestão de Jonas é que "talvez, em um sentido corretamente entendido, o ser humano seja, efetivamente, a medida de todas as coisas, certamente não pela legislação de sua razão, mas através do paradigma de sua integridade psicofísica, que representa o máximo da realização ontológica concreta que conhecemos".[209] Considerando que o ser humano está no topo da escala ascendente da vida, em razão das faculdades que o distinguem dos animais não humanos e da vida vegetal, como já mencionamos, logo, por via de consequência, o grau de liberdade da vida humana, de fato, é superior aos demais graus de liberdade. Isso significa, entretanto, que ao ter o "privilégio" do grau de liberdade superior, o homem precisa, ao mesmo tempo, carregar o fardo do risco que vem junto com o elevado grau de sua liberdade, tanto maior ele é tanto maior é a responsabilidade e a responsabilização, como ressaltado. Isso se manifesta também entre o animal e a planta, mas não pelas mesmas razões, havendo mais de uma quebra de simetria. No caso do animal, pensando na distinção em relação ao reino vegetal, Jonas indica que, "para sua sobrevivência, o animal sempre tem que abrir uma brecha que não existe para a planta, e o poder fazer isto torna sua liberdade superior ainda mais arriscada".[210]

---

[207]PL, p. 185; POL, p. 100; PVa, p. 124-125.

[208]Naturalmente, essas faculdades humanas às quais nos referimos, remetem à questão antropológica, que mais adiante será desenvolvida em nossa tese, quando nos determos ao problema das novas biotecnologias e por consequência trataremos também da antropologia filosófica de Jonas. Nós as mencionamos agora, somente com o objetivo de diferenciar o grau de liberdade humana em relação ao grau de liberdade que caracteriza os animais não humanos.

[209]ELa, p. 31-32; ELb, p. 22; EF, p. 62.

[210]ELa, p. 53-54; ELb, p. 38; EF, p. 72.

Logo, pensando na escala progressiva dos graus de liberdade, todas as formas de vida estão sujeitas ao risco que vem no contrapeso da liberdade, mas, naturalmente, os animais não humanos e os humanos estarão sempre sujeitos a riscos maiores. Os não humanos, porque o movimento, a sensação e a percepção que os caracterizam dão a eles maior liberdade. No último degrau da escala progressiva da liberdade, encontra-se o homem, o que significa dizer que, nele, tem lugar uma liberdade superior ao animal não humano. Por consequência dessa liberdade superior, quando a *libertas* se vê organicamente associada à consciência, o homem está também sujeito ao risco maior. O poder que daí resulta o expõe a uma infinidade de formas de risco ou de ameaças: natural ou espontâneo, ao falhar nas escolhas e ações, frente ao ataque de outros animais e, sobretudo, do próprio homem, uma vez que ele se tornou para si mesmo – um risco, ao transformar a si mesmo em objeto direto de sua própria operação técnica. Eis o problema da biotecnologia. E nesse caso, se pode dizer que em alguma medida, abrindo aqui um rápido parêntese, isso se conecta àquela clássica constatação de Santo Agostinho, que podemos ler em suas *Confissões*. Escreve o Bispo de Hipona, "Tu, Senhor meu Deus, ouve-me, olha-me, tem piedade de mim e cura-me. Diante de teus olhos, tornei-me para mim mesmo um problema [*quaestio mihi facto sum*], e esta é a minha fraqueza".[211] É possível dizer que a biotecnologia resulta justamente da liberdade humana, cujo grau superior dá ao homem o poder de criar ferramentas capazes de ajudá-lo a superar a sua vulnerabilidade. Contudo, sendo a biotecnologia uma criação humana, paradoxalmente, a depender do uso que dela se faz, o homem se torna, por meio dela, um problema para si mesmo, compreensão essa que se alinha à inquietação de Santo Agostinho, à qual nos referimos acima. Fechemos aqui esse breve parêntese no qual tentamos aproximar a máxima agostiniana, *quaestio mihi facto sum*, com a biotecnologia. E a posição que aqui buscamos sustentar é a de que a possibilidade dessa aproximação está condicionada ao grau superior da liberdade própria do homem.

Ao considerarmos a tese de que o grau de liberdade humana é superior às de outras formas de vida, então, em alguma medida, admitimos também que o homem é a medida de todas as coisas. Mas, vale frisar que essa concepção do homem medida, na filosofia de Jonas, não é no sentido de um exclusivismo antropocêntrico em detrimento das demais formas de vida. Ao contrário, o esforço e ao mesmo tempo o mérito do argumento do filósofo reside justamente em reinserir o homem na natureza, buscando identificar suas semelhanças com os demais corpos viventes, para que, a partir daí ele seja compreendido como ponto central em todo o

[211]AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de M. L. Jardim Amarante. 15ª ed. São Paulo: Paulus, 2002, X, 33.

equilíbrio vital. Logo, embora a liberdade humana seja superior às demais, tal como Jonas pensa, não significa que o homem deva dominar a natureza não-humana, como sugeriram Descartes e Bacon.

É hora de nos encaminharmos para o final desta seção, na qual nos ocupamos com a tarefa de explicitar os graus de liberdade das formas de vida, mostrando em que sentido eles se distinguem entre si. Como se pôde ver, ao longo do percurso nos ocupamos com três graus de liberdade, quais sejam: a liberdade da vida vegetal, animal e a do homem. A primeira trata-se de um grau mais básico – metabolismo, e, portanto, inferior. A liberdade da planta é estacionária, porque a planta está enraizada e suas raízes extraem do solo os nutrientes necessários à sua sobrevivência. Já no tocante à vida animal e humana frisamos algumas categorias que distinguem tanto o animal e a planta, quanto o animal não humano e o ser humano, a saber, o movimento, a sensação e a percepção. Não desenvolvemos amplamente essas categorias, porque as retomaremos mais adiante neste mesmo capítulo, dedicando a elas uma breve seção para, a partir daí, fazermos a transição da discussão geral sobre vida e liberdade para a questão antropológica. Para tanto, analisaremos a transanimalidade no homem, concentrando atenção nas categorias: ferramenta, imagem e túmulo.

Para finalizarmos esta seção, buscando reafirmar o argumento que nela tentamos desenvolver, retomo aqui o supracitado ensaio de Jonas, *Evolution and freedom*: *on the continuity among life-forms*, na tentativa de apresentar os fundamentos necessários à sua tese sobre os graus de liberdade das formas de vida, isto é, a animal e a vegetal, o filósofo adverte que a vida animal:

> Se manifesta no modo de uma escala ascendente, que se estende entre o “primitivo” e o "evoluído" em cujos degraus encontram seu lugar a complexificação das formas e a diferenciação das funções, a sensibilidade dos sentidos e a intensidade dos instintos, o domínio dos membros do corpo e a capacidade de agir, o reflexo da consciência e a aspiração à verdade. O progresso aqui manifestado pode ser interpretado de duas maneiras: de acordo com os conceitos de percepção e ação (isto é, "saber" e "poder"). Isto significa, por um lado, de acordo com a amplitude e a precisão da experiência e os graus ascendentes da presença sensorial do mundo que, através do reino animal, conduzem o ser humano à mais completa e livre objetivação da totalidade do existente. Por outro lado, o progresso pode ser interpretado – em paralelo ao primeiro conceito e também culminando no ser humano – de acordo com a magnitude e o tipo de intervenções no mundo, ou seja, de acordo com os graus de uma progressiva liberdade de ação. Em relação às funções orgânicas, estes dois aspectos estão representados na percepção e na motilidade. As relações recíprocas e as interferências entre estes dois aspectos são o tema constante do estudo empático da vida animal (ELa, 2005, p. 27).[212]

[212]Também em: ELb, p. 18-19; EF, p. 60.

A passagem acima realça que, de fato, a evolução da vida tem uma história de graus ascendentes de liberdade e, como se pôde ver acima, esses graus são descritos por Jonas, através de *seis categorias*, quais sejam: o *metabolismo*, a *percepção*, a *emoção*, a *ação/movimento* e a *intelecção*. Mostramos que esses graus caracterizam toda a estrutura da vida na terra, a saber: seres unicelulares, vegetal, animal não humana e humana, sendo que cada uma delas se apresenta como condição para que a outra se efetive, formando um elo ascendente por graus de liberdade que se identificam como graus de abertura da vida ao mundo, culminando, assim, no ser humano, cujo grau de liberdade se coloca no topo, isto é, superior à dos demais seres. Foi esse, então, o assunto com o qual nos ocupamos neste tópico e por ora basta o que dissemos. Posto isso, concluímos, então, reafirmando o que explicitamos no percurso desta seção, dedicada à discussão sobre os graus de liberdade, os quais são compreendidos numa escala ascendente, começando com o estágio mais básico – o metabolismo, isto é, a liberdade inferior, se estendendo para graus mais elevados, de acordo com cada forma de vida. A liberdade humana torna-se superior à liberdade da vida vegetal e animal. Isso dá ao homem a maior capacidade de interferir no mundo, porque sua maior liberdade lhe confere também maior poder e, consequentemente, maior responsabilidade e risco, dos quais falaremos mais adiante. Ora, esse percurso que fizemos até aqui se conecta à teleologia, ao perguntarmos pelo fim da ação e o sentido da própria vida. Esta é a questão com a qual nos ocuparemos no próximo tópico, embora já antecipada no percurso da nossa tese. E, como foram apenas menções breves sem o desenvolvimento considerado satisfatório, ainda será necessário dedicar ao tópico mais alguma atenção.

2.4 O neo-finalismo de Jonas e seus aspectos: ontológico, subjetivo e ético

Na seção anterior, destacamos os graus de liberdade e mostramos que eles caracterizam toda a estrutura da vida na Terra, a saber: seres unicelulares, vegetal, animal e humana, sendo que cada uma delas se apresenta como condição para que a outra se efetive, formando um elo ascendente por meio de graus de liberdade, que se identificam como graus de abertura da vida em relação ao mundo, tendo o seu ponto culminante no ser humano, cuja liberdade superior possibilita uma maior intervenção no mundo. Se, de um lado, isso significa uma vantagem em relação a outras formas de vida, de outro lado significa, a um só tempo, ter de sustentar o fardo que o maior grau de liberdade impõe à vida humana em forma de risco, porque, quanto maior a liberdade, mais exposta e vulnerável se torna a vida – nesse caso, a humana –, e maior,

portanto, nossa responsabilidade frente a ela. É nesta dinâmica que a vida humana se estrutura, visando sua transcendência e finalidade. No entanto, já de saída, é preciso frisar que essas duas categorias são inerentes também às vidas vegetal e animal.

Toda forma de vida quer a si mesma, quer viver e perseverar na existência, como notou Espinosa ao cunhar o *conatus*[213] como princípio da afirmação do ser na atualidade do agir. Por isso mesmo, não muito diferente, na perspectiva de Jonas, a finalidade constante de todos os organismos vivos é assegurar sua existência precária e vulnerável, retardando o seu desaparecimento, lutando pela sua sobrevivência e manutenção na existência: um princípio de conservação, portanto. Com isso, a vida realiza a sua autofinalidade e autoafirmação frente à morte e essa é uma qualidade própria da vida. Nesse caso, a luta pela manutenção na existência, não é simplesmente um meio de sua conservação, porque isso faz a *vida* se apresentar como um *organismo ou dinamismo teleológico* por excelência, já que toda forma de vida é mesmo um organismo estruturado com vistas a um fim, que é a vida mesma – viver e continuar vivo ou em vida.

A primeira seção deste capítulo, como se pôde ver, foi dedicada ao tema do organismo e à liberdade necessitada em relação ao meio. Isso já indica o caráter teleológico da vida, pois a sua liberdade própria torna efetiva a sua autorrealização, processo esse que se torna evidente já no metabolismo, cuja dinâmica consiste na troca metabólica com o ambiente. A partir disso, pode-se compreender que a dimensão teleológica do organismo já se manifesta no metabolismo, porque se considerarmos que todo vivente precisa metabolizar para se autoafirmar como tal, logo é possível dizer que a finalidade da vida é mesmo viver, e isso implica lutar para se manter na existência. Sendo assim, a posição de Jonas é a de que a dinâmica metabólica não pode ser interrompida, devendo perseverar neste estado como que por inércia, muito embora seja preciso considerar que a vida carrega em si o fardo da mortalidade. O metabolismo, aponta o filósofo, é "ao mesmo tempo sua forçosa obrigação. Podendo o que pode, ele não pode, entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode. Possuindo o poder, tem que fazê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir".[214] A dinâmica metabólica não pode cessar, porque é no metabolismo e nos demais graus de

[213]Espinosa explica o conceito de *conatus* como um princípio dinâmico balizado somente pela causalidade eficiente, que estabelece as modificações dos atributos da substância, a partir do livro III da ética. Escreve o filósofo: "Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar no seu ser" (Ética III Proposição 6). Na proposição 7, o filósofo destaca que "o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em nada mais é do que a sua essência atual" (Ética III Proposição7). Essa "essência atual" é o *conatus*. Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 175.
[214]PL, p. 158; POL, p. 83; PVa, p.107.

abertura ao mundo que a vida se efetiva e adia ou se distancia daquilo que se apresenta como a sua negação – a morte. É porque a negação existe que, para não morrer, o organismo vivo precisa abrir-se ao mundo e viver sua liberdade na relação com o meio.

A liberdade é, neste caso, o exercício de autoafirmação no âmbito da pura vulnerabilidade e da ameaça a qual o próprio meio impõe à forma viva. Para realizar a sua teleologia, isto é, realizar a si própria, é necessário, entretanto, que a vida realize a sua liberdade própria. Contudo, é preciso, ao mesmo tempo, que a vida se abra ao mundo, porque é nele que ela encontrará o que ela necessita para se manter em vida. Escreve Jonas:

> a vida sempre já é também o que há de ser e o que se prepara para ser: nela a ordem extensiva de passado e futuro está intensamente invertida. É esta a raiz da natureza teleológica ou finalista da vida: "Finalidade" é em primeira linha um caráter dinâmico de uma certa maneira de ser, que coincide com a liberdade e a identidade da forma em relação à matéria, e só em segunda linha um fato da estrutura ou organização física, como ocorre na relação finalista das partes orgânicas ("órgãos") com o todo e na aptidão funcional do organismo em si (PL, 1994, p. 163).[215]

Como claramente se faz notar, entre os objetivos da biologia filosófica, a reativação da dignidade própria de todo vivente é bastante realçada. Com isso, Jonas recoloca a teleologia no centro da sua elaboração filosófica, visando restaurá-la, porém em bases diferentes da visão aristotélica que comandava as discussões filosóficas, e, ao assim fazê-lo, ele 'inaugura' um neo-finalismo, uma renovação da teleologia. Para tanto, é necessário a reconquista de um universo que acolhe finalidades já em sua camada mais ínfima, isto é, a concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza. Trata-se, então, de uma espécie de finalismo que se insere em um mundo em processo de avanço constante. Isso justifica o que Gilbert Hottois em seu ensaio, de 2003, chamou de "neo-finalismo".[216] Todo o credo científico moderno se encarregou de expurgar da natureza a teleologia – as causas finais do Estagirita. Especialmente, na perspectiva de Jonas, toda preocupação com a dimensão teleológica, que emergir no ambiente moderno, não deve se limitar apenas em denunciar a ideia "grosseiramente antropocêntrica de um universo feito para proveito do ser humano"[217], mas também resgatar e assegurar a dignidade própria e a dimensão teleológica de todas as formas de vida. Ao contrário do que pensa a ciência moderna, a posição de Jonas é a de que toda forma de vida, desde as

[215]Também em: POL, p. 86; PVa, p.111.
[216]HOTTOIS, Gilbert. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éd.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993. p. 17-36. Na sequência, usaremos as iniciais ACN.
[217]PL, p. 65-66; POL, p. 34; PVa, p. 44.

mais simples às mais complexas, tem uma finalidade, uma teleologia, logo, a ideia hegemônica de um universo feito para o proveito do ser humano precisa ser superada, como advertiu Jonas.

Com o advento da ciência moderna, a busca das causas finais foi de repente "declarada incompatível com a atitude científica, e considerada como um desvio na busca das causas verdadeiras".[218] E, nessa mesma direção, o filósofo indica ainda que a "a exclusão da teleologia não é um resultado indutivo, mas sim um decreto apriorístico da ciência moderna".[219] Portanto, ao contrário dessa crença moderna, pelas mãos de Jonas, todo vivente, resgata a sua finalidade intrínseca, pois toda forma de vida quer em si mesma a vida, expressa em sua luta para permanecer na existência. Tanto no primeiro, quanto neste segundo capítulo, dizíamos: é preciso considerar que já nas formas mais elementares de vida, Jonas sugere que, além da liberdade, que segundo o filósofo é uma característica da vida em geral, a subjetividade ou a interioridade também é:

> *um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua qualidade própria irredutível, sem cujo registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto*[220], mas mais ainda, porque neste particular ao conter a indicação do interesse, finalidade, objetivo, propósito, esforço, desejo – em suma, "vontade" e "valor" – toda a questão da teleologia [...] foi posta em aberto novamente, e com isso a questão da causalidade do mundo em geral (MMC, 1996, p. 170).[221]

No âmbito humano, a teleologia se resume nessa máxima: agir de acordo com fins. É dessa maneira que experimentamos nossa existência. O que os cientistas diriam sobre isso? Ora, nada que seja contrário, e isso porque a pesquisa científica é orientada por objetivos e metas. Neste caso, é possível dizer que o homem se orienta por fins, porque nele, há mesmo uma teleologia. Contudo, o que estamos buscando deixar claro aqui é que a teleologia não é uma característica apenas do ser humano, mas de todo vivente que também experimenta a seu modo a teleologia. De acordo com Jonas:

> A vida é um fim em si mesma (*Selbstzweck*)[222], isto é, um fim que se quer e se persegue ativamente; e a capacidade de ter fins enquanto tal, que, pelo "sim" dirigido a si

[218]PL, p. 66; POL, p. 34; PVa, p. 45.
[219]*Ibidem*.
[220]Grifo nosso. O mesmo trecho foi referido na última seção do nosso primeiro capítulo, visando justificar porque o monismo integral e o primado do corpo na unidade psicofísica devem ser pensados numa só unidade. Portanto, ali citamos parte do referido trecho num outro contexto, ao passo que agora o que estamos buscando é explicitar o problema da subjetividade no contexto do neo-finalismo de Hans Jonas.
[221]Também em: MECa, p. 204; MECb, p. 238-239; MECc, p. 19.
[222]A expressão *Selbstzweck*, que significa "fim em si mesmo", com exceção da tradução em português de *Materie, Geist und Schöpfung*, não aparece nas versões em inglês, francês e espanhol que consultamos e citamos. Optamos por manter a expressão conforme aparece no texto em português, traduzido por Wendell Lopes diretamente do original alemão. A ausência desse termo nas demais versões consultadas não nos parece uma falha de tradução, pois sua ausência não compromete a compreensão do que Jonas buscou transmitir na versão original.

> mesma é infinitamente superior àquilo que não tem finalidade, pode muito bem ser considerada, por sua vez, como um fim, como um objetivo ao qual aspira secretamente toda empresa cósmica, que, caso contrário, seria sobremaneira vazia. Quer isto dizer: desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente, ainda que *éons*, somados a uma sorte excepcional, tenham sido necessários para a atualização desse potencial. Como se pode notar, o testemunho vital nos oferece um caminho até a "teleologia" (MMC, 1996, p. 173).[223]

E continua o filósofo:

> O sentido de nosso argumento até aqui é: uma vez que a finalidade – inclinação para um objetivo – ocorre em certos seres naturais, a saber, os seres vivos, de modo manifestamente subjetivo e se torna a partir daí efetiva de modo objetivo e causal, ela não pode ser totalmente estranha à natureza, que como tal a fez irromper; ela [a finalidade] deve ser propriamente "natural", isto é, conforme a natureza, condicionada pela natureza e gerada automaticamente pela natureza (MMC, 1996, p. 173).[224]

Pôde-se ver que a primeira parte das duas passagens acima se inicia de maneira afirmativa, indicando que a vida é um fim em si mesma. Essa proposição engloba a vida em geral. Portanto, já de saída o argumento de Jonas se coloca no sentido contrário ao modo de pensar que dominou o período moderno. Certamente, Kant é um dos exemplos mais claros desse período, uma vez que a sua concepção teleológica é essencialmente antropocêntrica. O ser humano deve ser orientado pela lei moral racional, isto é, agir em conformidade com a lei. Portanto, em uma das formulações do imperativo categórico que, vale dizer, não é a formulação inicial, o mandamento kantiano é este: "age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio".[225] Sendo assim, segundo a doutrina kantiana, o homem não deve jamais ser pensado como meio, mas sempre como fim, e isso porque o homem é um fim em si mesmo. De um lado, não se pode dizer que o argumento de Kant esteja equivocado, se compararmos Kant com o próprio Kant. De outro lado, se compararmos Kant com o debate proposto pelas novas ontologias contemporâneas, sobretudo a de Hans Jonas, o argumento do filósofo de Königsberg se vê limitado, por não considerar uma teleologia além do homem.

Se fizermos uma rápida comparação entre os dois filósofos, é possível perceber que a diferença entre ambos se impõe. Para Kant o homem é um fim em si mesmo. Vê-se, pois, que do lado kantiano, o fim não é extensivo a outras formas de vida, pois limita-se ao homem, enquanto para Jonas, a vida é um fim em si mesma. Veja que a tese de Jonas é abrangente, porque ela não se resume ao homem, como várias vezes assinalado e é preciso deixar claro;

---

[223]Também em: MECa, p. 211; MECb, p. 244; MECc, p. 25.
[224]Também em: MECa, p. 211-212; MECb, p. 244; MECc, p. 25-26.
[225]KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Trad.: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: ed. Bacarolla Ltda, 2009, (Coleção Philosophia), p. 245.

trata-se da vida de maneira geral. Voltando ao ponto, toda forma de vida quer viver, quer em si mesma a vida, pois, se observarmos ainda que sem ampla análise as diversas formas de vida, logo se nota que o viver é a perseguição ativa e constante, não havendo alternativa senão a morte, e é justamente isso que sustenta a existência de uma teleologia imanente na natureza. Como Jonas indica na passagem acima, isso ocorre em seres naturais, isto é, os seres vivos, à diferença dos artefatos e seres artificiais. Se considerarmos a finalidade de uma máquina feita pelo homem, o fim visado é pré-estabelecido, em termos de programa e funções, de modo que o objetivo esperado já foi antes traçado. Contudo, no âmbito da natureza, a finalidade é propriamente natural, ou seja, "conforme a natureza, condicionada pela natureza e gerada automaticamente pela natureza".

Já mencionamos acima que para Jonas o aspecto subjetivo está presente também nas formas mais elementares de vida. Isso implica ter de considerar a teleologia no âmbito da natureza como antes já indicamos. E aqui nos vemos diante de um desafio, qual seja: com o advento da ciência moderna, a subjetividade ou interioridade deve passar pelas insígnias do mecanicismo ou pensada sob seus ditames. Exemplifiquemos aqui o mecanicismo em quatro modelos, tal como listado por Wendell Lopes em seu artigo de 2010: "a teoria cibernética, o paralelismo psicofísico spinozista, o epifenomenalismo e o emergentismo".[226] De saída, vale dizer que esses quatro modelos comungam da mesma falha, a saber: todos eles, de maneira voluntária ou involuntária, incorreram no mesmo equívoco – a impotência da subjetividade. E, nesse caso, o que se pode afirmar é que eles representam versões distintas de materialismo e nada além disso. Para não estender muito além do que precisamos para esta seção, dos modelos apontados acima, destacaremos aqui, apenas dois.

Recordemos primeiro a teoria cibernética como uma reinvenção do mecanicismo moderno, cuja forma de compreender o corpo, limitava-se a tratá-lo apenas como máquina. No modelo cibernético, essa compreensão em nada muda, visto que a mente também tem um aspecto mecânico. Tudo adquire um traço mecânico, à maneira de um materialismo que em tudo somente vê e visa causas materiais e eficientes. Logo, com este modelo não é possível identificar uma superação do dualismo. Se muito, trata-se da expansão do mesmo mecanismo, ao ganhar agora esferas ou regiões da mente, que até então ficavam de fora, não de uma síntese ou unidade superior, resultando numa superação apenas aparente. Posto isso, o que se pode dizer é que o servo-mecanismo se mostra aqui como conceito fundamental. Nesse sentido, tudo

[226]LOPES, Wendell Evangelista Soares. A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. **Revista de Filosofia Princípios**, Natal, v. 17, n. 28, p. 47-70, jul./dez. 2010, p. 55. Daqui para a frente citaremos com as iniciais [RT].

que possa sinalizar alguma espécie de comportamento de natureza teleológica, orientado por fins, deve ser compreendido como uma *teleonomia* [227] , uma vez que a dinâmica do comportamento, nesse caso, não está em função de um fim, ao contrário, serve a um fim. Jonas identifica aqui uma contradição, pois, ao considerar que no domínio da cibernética, o comportamento orientado por fins seja somente uma aparência teleológica e não uma teleologia de fato, logo, o que isto deixa transparecer é que o servo-mecanismo evidenciado nas máquinas só pode mesmo ser orientado pelos fins os quais já foram antes pré-estabelecidos pelo fabricante.

Além disso, se no próprio autor das máquinas – o fabricante –, igualmente, essa orientação do fim limita-se a uma simples aparência, então o desfecho ao qual se chega é lógico – e ilógico, a um só tempo.[228] Jonas considera a cibernética como um fim apenas aparente, pois

[227]Teleonomia é um termo cunhado por Jacques Monod que se refere à qualidade de propósito aparente e à orientação para metas das estruturas e funções dos organismos vivos, que deriva de sua história e adaptação evolutiva para o sucesso reprodutivo. O termo foi cunhado por Monod em oposição à teleologia (aplicável a fins que são planejados por um agente que pode modelar internamente ou imaginar vários futuros alternativos, um processo no qual intenção, propósito e previsão são acomodados) por volta de 1970 e exposto em seu livro *Le hasard et la nécessité*. Um processo teleonômico, no entanto, como a própria evolução pode ser entendida, por exemplo, dá origem a produtos complexos sem tal orientação ou previsão. A evolução envolve em grande parte uma visão *a posteriori*, pois suas variações de componentes fazem, involuntariamente, "previsões" sobre as estruturas e funções que melhor podem lidar com as circunstâncias futuras, participando de uma competição que elimina os perdedores e seleciona os vencedores para a próxima geração. À medida que se acumulam informações sobre as funções e estruturas mais benéficas, a regeneração do ambiente ocorre através da seleção das coalizões de estruturas e funções mais adequadas. Ora, isso em alguma medida dá o contexto, sentido e objetivo do termo teleonomia. Replico em seguida um fragmento da obra do próprio Monod, na qual o bioquímico francês emprega o termo. Veja o que diz Monod: "A pedra angular do método científico é o postulado da objetividade de Natureza". Ou seja, a recusa sistemática de considerar como capaz de levar ao conhecimento "verdadeiro" qualquer interpretação de fenômenos dada em termos de causas finais, ou seja, de "projeto". [...] Postulado puro, para sempre impraticável, porque é obviamente impossível imaginar uma experiência que poderia provar a inexistência de um objetivo perseguido, em qualquer lugar da natureza. Mas o postulado da objetividade é consubstancial à ciência, ela tem guiado todo o seu prodigioso desenvolvimento por três séculos. É impossível se livrar dele, mesmo temporariamente, ou em um campo limitado, sem deixar o campo da própria ciência. A objetividade, entretanto, nos obriga a reconhecer o caráter teleonômico dos seres vivos, a admitir que, em suas estruturas e performances, eles realizam e perseguem um projeto. Existe, portanto, pelo menos na aparência, uma profunda contradição epistemológica. O problema central da biologia é esta contradição em si, que deve ser resolvida se for apenas aparente, ou se for radicalmente insolúvel se for de fato assim. MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité*, éd. du Seuil, coll. Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 37-38. Continua o autor, "a invariância precede necessariamente a teleonomia. Ou, para ser mais explícito, a ideia darwinista de que o aparecimento, a evolução e o refinamento progressivo de estruturas cada vez mais teleonômicas são devidos a distúrbios que ocorrem em uma estrutura que já possui a propriedade da invariância e que, portanto, é capaz de "conservar o acaso" e, portanto, de sujeitar seus efeitos ao jogo da seleção natural. MONOD, Jacques. (*Le hasard et la nécessité*. Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 37). Por fim, "Todas as outras concepções que foram explicitamente propostas para explicar a estranheza dos seres vivos, ou que estão implicitamente envolvidas por ideologias religiosas como pela maioria dos grandes sistemas filosóficos, assumem a hipótese oposta: isto é, que a invariância é protegida, guiada pela ontogenia, evolução orientada por um princípio teleonômico inicial, do qual todos os fenômenos seriam manifestações". MONOD, Jacques. (*Le hasard et la nécessité*. Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 38).

[228]Para uma análise elaborada por Jonas indicamos aqui o ensaio, *Kyberbernetik und Zweck:* Eine Kritik, que dá título ao capítulo 7 da versão alemã de *Das Prinzip Leben* (1994, p. 195-232). *Cybernetics and Purpose:* A Critique, que dá título ao capítulo 6 de *The Phenomenon of life*, (2001, p. 108-134). Já na edição brasileira, *O princípio vida:* fundamentos para uma biologia filosófica. de 2004, este ensaio dá título ao capítulo 7, *Cibernética e finalidade:* uma crítica, (2004, p. 132-158).

ela consiste em "uma tentativa de explicar o comportamento proposital sem propósitos, da mesma maneira como o behaviorismo é a tentativa de uma psicologia sem 'psique', ou a biologia mecanicista é a descrição de processos orgânicos sem 'vida'".[229] É por isso que destacamos que o fim ao qual se chega com o modelo cibernético é lógico e ilógico ao mesmo tempo e já previamente determinado. Um segundo modelo do mecanicismo trata-se do *emergentismo*[230], cuja posição sugere que a consciência emerge em um determinado momento, quando a natureza atinge algum nível de evolução. A sugestão de Jonas a respeito disso é que, "o surgimento da subjetividade é um 'salto' evolutivo e [...] a concepção dos níveis anteriores, a ela subjacentes, não precisa ser contaminada pela imputação de um "fim" que só pertence a um novo nível. [...] A teoria é sedutora. Mas se a teoria anterior era deficiente em termos ontológicos, essa o é em termos lógicos".[231]

Ora, embora o próprio Jonas admita que a posição emergentista seja mais sedutora e, em alguma medida, ofereça mais embasamento do que a cibernética, isso pode ser considerado apenas em um primeiro momento, porque a teoria de que ora falamos deixa algumas lacunas ou perguntas, as quais o emergentismo não deu conta de responder. Pontuemos aqui duas questões, quais sejam: considerando dois fenômenos radicalmente divergentes, como pode existir relação entre ambos? Um fenômeno com característica inteiramente nova pode emergir de um fenômeno precedente, sem que aquele esteja já presente na origem desse primeiro? Neste

---

[229]PL, p. 211; POL, p.120; PVa, p.143. Como já indicamos, ao consagrar o ensaio 7 de *Das Prinzip Leben,* [*6 em The Phenomenon of life*] a uma análise da Cibernética, Jonas constata que este modelo mecanicista visa mostrar a relação do homem com a máquina. Na penúltima parte desde ensaio, põe em xeque o comportamento do homem cibernético. O cibernético, escreve o filósofo: "Pensa sobre comportamentos, mas não inclui o seu próprio comportamento; fala sobre objetivos, mas deixa de lado os próprios; sobre o pensar, mas exclui o seu próprio pensar. Ele considera a partir de fora, e nega aos seus objetos as prerrogativas de sua própria reflexão. Se perguntássemos por que ele é adepto da cibernética, ele não responderia, neste caso, com expressões cibernéticas como realimentação, circuitos fechados e controles automáticos, mas talvez respondesse assim: "Porque considero a cibernética verdadeira, e atribuo importância à verdade"; ou: "Porque a considero útil para alcançar estes ou aqueles fins, e estou interessado nos fins"; ou: "Porque está na moda, e eu desejo estar atualizado"; ou o que quer que nestes casos com maior ou menor honestidade se possa responder". PL, p. 216; POL, p.123-124; PVa, p.147.

[230]Sobre as múltiplas versões de emergentismo (Cf. STEPHAN, Achim. *Varieties of Emergentism*. Evolution and Cogniton, v. 5, n. 1, p. 49-59, 1999). É preciso considerar, no entanto, que a crítica de Jonas ao ermegentismo limita-se de forma exclusiva ao monismo emergentista, cujo representante é Lloyd Morgan. Ressalte-se, aqui, entretanto, que nosso destaque a esta teoria está no encalço da teleologia e mesmo do neo-finalismo de Hans Jonas, visando mostrar seus limites em relação a esse último; portanto, está descartada a necessidade de um desenvolvimento mais extenso, mesmo porque, o próprio Jonas não deu grande destaque a essa questão. O único lugar em que aparece é apenas em *Das Prinzip Verantwortung* e o filósofo não a retoma em nenhum outro escrito posterior.

[231]JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung:* Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation [1979]; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 133. (Tradução brasileira: *O Princípio Responsabilidade:* ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. São Paulo: Contraponto, 2006.). p. 132. (Edição em inglês), *The Imperative of Responsibility:* in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 68. Friso, no entanto, as respectivas edições serão citadas com as seguintes abreviações: edição alemã (PVb); a edição em português (PR); e a edição em inglês (IR).

caso, é preciso considerar que, se a cibernética negava totalmente essa nova base do ser, isto é, a subjetividade, ao entender que toda ação do mundo limita-se a algo meramente mecânico – o emergentismo, mesmo que defenda "seriamente a alteridade essencial desse nível superior"[232], subtrai a questão causal. Em outros termos, não responde à conexão existente entre consciência e extensão. Sendo assim, a sugestão de Jonas é que a teoria da emergência "pode explicar apenas as novas estruturas da ação, mas não as novas ações. Por exemplo, o caráter final da consciência, alheio à infraestrutura, deveria ele mesmo limitar-se à consciência, e não poderia refletir-se na infraestrutura". [233] Nesse sentido, a teoria ermegentista não supera nem o paralelismo psicofísico e nem o epifenomenalismo.

No primeiro capítulo, tivemos a oportunidade de mencionar o problema do paralelismo psicofísico. Embora rebarbativo, para provar a fragilidade do emergentismo, agora no segundo, numa rápida descrição, do problema psicofísico, basta dizer que ele consiste na incompatibilidade entre o físico e o psíquico. Sendo assim, não haveria possibilidade de interação entre e o corpo e o espírito. Se não há interação entre corpo e espírito, então o que resta é a separação, o que significa dizer que o espírito é impotente frente à matéria. No entanto, filósofos cujas posições são monistas, como é o caso de Espinosa e Jonas, sugerem que não é possível qualquer referência ao espírito sem que, antes, se considere o físico. Quando se pensa em um sujeito consciente, por exemplo, nele, simultaneamente confluem o físico e o mental. Posto isso, entre esses dois fenômenos há uma correlação consciente, evidenciando que são funcionalmente dependentes um do outro. Caso o obstáculo entre o mental e físico prevaleça, isso implicaria a um só tempo, como advertiu Jonas, a negação ou desfiguração da ontologia e da subjetividade, o que impossibilitará a efetivação do imperativo da responsabilidade que ele propõe, desde logo, pensado em bases ontológicas e abrindo-se às determinações da ética. A consequência dessa impossibilidade pode ser a desfiguração da própria imagem do homem, porque se não há responsabilidade ou parâmetros morais reguladores, a imagem do ser humano e mesmo sua existência no mundo será posta em xeque. Portanto, como demostramos no primeiro capítulo, para superar o problema psicofísico, Jonas propõe a tese do monismo integral, isto é, o corpo deve ser pensado numa só unidade: uma relação de complementariedade e interação entre os fenômenos, abarcando numa síntese superior, sem, todavia, apagar suas propriedades singulares, o físico e o psíquico, o corpo e o espírito respectivamente.

[232]PVb, p. 134; PR, p. 133; IR, p. 69.
[233]PVb, p. 134; PR, p. 133; IR, p. 38-69.

Como vimos, a tese do monismo integral de Jonas, refuta o paralelismo psicofísico e também refuta o epifenomenalismo, segundo o qual há uma primazia da matéria frente ao espírito. Em outros termos, o espírito não participa da matéria, logo, o argumento que a ciência moderna oferece para explicar a vida é o da matéria inerte. O espírito seria, então, um epifenômeno do corpo, uma espécie de fenômeno periférico que não exerce qualquer influência nos processos fisiológicos – na matéria ou no corpo. Nesse caso, para a ciência, o fenômeno por excelência é a matéria e o espírito consiste no epifenômeno que em nada altera o fenômeno. Ele seria, então, um não-fenômeno e é por isso que o espírito, o qual a física moderna define como epifenômeno, deve ser excluído por completo da matéria. Se, de um lado, se pode admitir a existência da matéria sem espírito; de outro, não é possível o espírito sem a matéria. No primeiro caso, haveria uma prevalência da natureza inerte; no segundo, de acordo com Jonas, "o fato de que o espírito (que aqui deveria incluir qualquer modo de subjetividade) só aparece em relação com a matéria organizada de uma maneira determinada – organismo, nervos, cérebros – e que não se conhece nenhum exemplo de espírito incorpóreo".[234] De onde se segue que a matéria, continua Jonas: "tem um ser autônomo e originário, e que o espírito o tem condicionado e derivado".[235] Isso dito, a matéria é a que exerce todo o comando em relação ao espírito que se limita, como já expusemos, a ser apenas um epifenômeno da matéria. Entretanto,

---

[234]JONAS, Hans. *Impotence or Power of Subjectivity*. In: The Imperative of Responsibility*:* in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 209. Versão em español. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Tradución Illana Giner Comín. Barcelona: Paidós, 2005, (Pensamento contemporâneo). p. 90.

[235]IPS. p. 209; PIS. p. 90. Antes da publicação de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*?, em 1981, (*Impotence or Power of Subjectivity Poder ou impotência da subjetividade*), Jonas já havia se ocupado com o problema do epifenomenalismo no apêndice: Matelialismus, Determinismus und der Geist, ao ensaio *Kybernetik und Zweck, em Das Prinzip Leben*. p. 221- 231. Em suas palavras: "A este objetivo técnico serve aquela teoria do espírito que o considera um "epifenômeno", isto é, um jogo "colateral de determinados processos materiais em determinados sistemas materiais (cérebros), sistemas esses, no entanto, que nesses processos comportam-se inteiramente de acordo com as leis deterministas da matéria. O aspecto relevante do 'epifenomenalismo' consiste em suas teses negativas ocultas. Sua tese manifesta e positiva, de que a matéria seria responsável pelo espírito, é apresentada sem qualquer tentativa de mostrar como é possível se harmonizar esta realização com as propriedades conhecidas da matéria. Ela não é, portanto, outra coisa a não ser a afirmação de uma propriedade oculta. Negativamente, porém, o conceito do epifenômeno diz algo mais. Ele designa um efeito que, ao contrário de todos os outros efeitos da natureza, não consome a energia de sua causa, não é nenhuma transformação e propagação desta energia, e por isso, mais uma vez contrariamente a todos os outros efeitos, não pode ele próprio ser uma causa. É impotente no sentido absoluto, um beco em que o tráfego de causa e efeito passa ao lado como se não existisse. Já denominar o espírito uma 'iridescência' do substrato da matéria seria demais, porque, no intercâmbio para ocorrer uma iridescência real no sentido físico uma quantidade existente no processo físico anterior deveria ter desaparecido e uma outra substituiria à iridescência quando ela desaparecesse (e essas sucessivas substituições resultariam equivalentes), ao passo que nenhum equivalente no cálculo material tem que ser eliminado para o epifenômeno surgir. Assim, o sistema fechado da causalidade material é protegido com a mesma eficácia que no dualismo cartesiano e, no entanto, através do artifício da dependência unilateral, o espírito é feito parte da mesma natureza que não consegue tolerar sua intromissão. Mas o epifenomenalismo, para não falar da grandiosa inutilidade em que a natureza teria caído com o luxo da consciência, carrega consigo dificuldades ou mesmo absurdos que não podem deixar de ser vistos como um preço demasiadamente elevado para a comunidade científica, por cuja causa ele foi inventado". PL, p. 221-222; POL, p.128-129; PVa, p. 151-152.

ao oferecer a tese do monismo integral como solução para o problema psicofísico, Jonas supera também o epifenomenalismo. Feita essa breve descrição do paralelismo psicofísico e do epifenomenalismo, voltemos ao ponto com o qual vínhamos nos ocupando – a teoria emergentista.

Ao constatar a fragilidade dessa teoria, Jonas vê nela, uma equivalência ao monismo materialista. O filósofo avalia que o emergentismo, em certo sentido, auxilia na superação do problema psicofísico. Por isso mesmo, Jonas nos diz que "apenas em associação com uma ontologia, grosso modo, "aristotélica", a teoria emergentista é logicamente sustentável. Mas é exatamente isso o que a teoria [emergentista] queria evitar".[236] Ora, isso nos leva à seguinte questão, se há uma referência a um delineamento teórico evolucionista que claramente não é o de Aristóteles, o que Jonas quer dizer com 'aristotélica'? Para respondê-la, é preciso considerar um aspecto do problema já mencionado anteriormente, isto é, a possibilidade de se pensar o problema da subjetividade em níveis mais básicos da vida.

Ao considerarmos esse encaminhamento, encontramos a reabilitação da teleologia que nosso filósofo propõe. Jonas parte da hipótese de que "mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico".[237] Nem os antigos nem os modernos dão conta dessa característica essencial dos seres vivos. A primeira parte desse argumento seria considerada pelo pensamento antigo, ao passo que a segunda parte é reconhecida pela modernidade. Contudo, a intenção de Jonas é justamente ir além da *querelle des anciens et des modernes*.[238]

---

[236]PVb, p. 135; PR, p. 133; IR, p. 69.

[237]PL, p.15; POL, p.1; PVa, p. 11. Aqui vale ressaltar dois pontos: primeiro, trata-se de um trecho que já o citamos no primeiro capítulo; entretanto, o replicamos agora, no segundo, visando esclarecer a tese de Jonas que considera a possibilidade de pensar a subjetividade não apenas restrita ao domínio humano, mas também nas camadas mais básicas do ser - a vida em geral. Como indicamos, esta passagem aparece já na introdução de *The Phenomenon of Life* e, ao que nos parece, ela ilustra bem o que estamos tentando esclarecer aqui. O segundo ponto trata-se de informar o leitor acerca da coincidência necessária entre as abreviações de o *Princípio responsabilidade* e *O princípio vida*. Estamos usando PV, para *Das Prinzip Verantwortung*, a edição alemã e PV também para a edição portuguesa de *The Phenomenon of life – O princípio vida*. Para marcar a distinção, como se poderá ver, usaremos PVa Princípio vida e PVb Das Prinzip Verantwortung.

[238]PL, p. 15; POL, p. 1; PVa, p. 11. Aqui vale ressaltar que a referência à *querelle des anciens et des modernes* aparece igualmente em francês nas três versões aqui citadas, alemão, inglês e português. A razão pela qual Jonas fez a opção pelo francês, mesmo tendo escrito a obra em inglês e posteriormente traduzido para o alemão, pode ter sido simplesmente pela notoriedade internacional que a querela ganhou, ao ultrapassar as fronteiras da França. "A *querelle des anciens et des modernes*" teve lugar em 1687 e o epicentro foi a Academia Francesa de Letras. Teve como protagonistas Charles Perrault defensor dos modernos e Nicolas Boileau, dos antigos. Essa "querela" teve, na verdade, duas fases. A primeira, animou o mundo literário entre 1687 e 1715. A segunda, ocorreu entre 1687 e 1694. Os modernos contestaram o fato de Homero ser considerado o modelo de excelência; depois de 1713 a 1714, os modernos questionaram a própria existência de Homero. Para os defensores dos antigos, as obras dos autores gregos e latinos eram perfeitas e deveriam ser imitadas. Além disso, eles consideram que a antiguidade foi um período em que a civilização alcançou a perfeição. Os modernos, por outro lado, embora reconheçam o talento

E, de fato, nossas repetidas leituras sobre a biologia filosófica e outros escritos em seu entorno confirmam isso, pois, no centro da *revolução ontológica* que o filósofo realiza em todo fenômeno da vida, vamos constatar a restauração de uma dimensão teleológica que une todos os seres vivos. Como bem explicita Paolo Becchi, Jonas:

> embora aceitando o resultado fundamental das teorias evolutivas (pelo fato de demonstrarem o pertencimento do homem à natureza), rejeita seu pressuposto anti-teleológico, comuns ao pensamento científico moderno. A teoria da evolução representa não apenas uma ruptura com a metafísica das essências de origem platônica (com sua doutrina da constância das espécies, articuladas em uma ordem hierárquica), mas também uma ruptura com o finalismo aristotélico. (...) Jonas tenta combinar motivos evolutivos com representações teleológicas, com a ideia de uma estrutura teleológica constitutiva de todo organismo vivo enraizada em uma concepção aristotélica. Jonas aqui, apesar de todas as críticas mais tarde feitas contra Bloch, é surpreendentemente muito próximo a ele. É a teleologia aristotélica que abarca todo o sujeito que constitui o ponto de encontro[239]. O homem, portanto, não inaugura o "reino dos fins", mas prolonga aquela finalidade já existente na natureza da qual ele é parte integrante. Apesar de toda a precariedade a que está constantemente exposta, apesar da vida só poder terminar na morte (e esta é a sua contradição fundamental), a vida "quer" continuar a viver (VV, 2012, p. 41-42).

A observação de Becchi faz jus ao plano de Jonas de ir além dos antigos e dos modernos, posto que tanto a teoria evolucionista, quanto a doutrina aristotélica apresentam limites no que diz respeito ao finalismo, embora nosso filósofo reconheça méritos em ambas. A tese central de Jonas rechaça radicalmente a ideia de que o "grandioso panorama da vida em nosso planeta [...] [que] avança em rodeios experimentando formas cada vez mais ousadas e sutis, nada mais é do que um processo "cego" (*blind*)".[240] Jonas entende que uma potencialidade primordial deve ser antes inserida no conceito de substância. Para ele, "uma revisão [do modelo convencional da realidade] não precisa significar nenhum retorno a Aristóteles, isto se pode ver com o exemplo de Whitehead",[241] É preciso deixar claro, entretanto, que embora lance mão do recurso aristotélico, visando solucionar o problema do emergentismo, como antes já apontávamos, Jonas não deseja qualquer retorno a Aristóteles. E o que isso se nos deixa transparecer? Ao que nos parece, aqui, o filósofo se coloca numa situação de estranheza, o que

---

e o mérito dos autores antigos, consideram que eles têm fraquezas e não podem, de forma alguma, ser modelos a serem seguidos. Além disso, eles se recusam a considerar que o ideal de civilização pertence ao passado. Pelo contrário, eles acreditam no progresso do homem, da sociedade e da arte". Disponível em https://is.muni.cz/el/1421/jaro2012/FJIIA109/um/Querelle.pdf, acesso em 16/06/2023.

[239]Portanto, não é por acaso que o ensaio de abertura de *Organism and Freedom* foi originalmente dedicado a Ernst Bloch e que Jonas, ao enviá-lo, esperava que Bloch, ao lê-lo, pudesse encontrar nele um modo de pensar "não estranho" ao seu próprio. Cf. a este respeito, Hans Jonas, *Due lettere*, editadas por Paolo Becchi, "*Razão prática*", VIII, 15, 2000, p. 17-31. Aqui vale ressaltar que esta nota é replicada integralmente da obra de Paulo Becchi a qual citamos. Cf. nota 33, (VV, p. 41-42).

[240]PL, p. 15; POL, p. 1; PVa, p. 11.

[241]PL, p. 16; POL, p. 2; PVa, p. 12.

não quer dizer que seja um impasse ou uma encruzilhada da qual não se pode sair. Ao contrário, se, de um lado, esse recurso aristotélico ou "retorno" ao Estagirita se mostra um problema, de outro, é nesse mesmo dilema que se pode encontrar a explicação. E isso porque a sugestão de Jonas ao dizer que a teoria emergentista é contraditória, como bem percebeu Wendell Lopes, em seu artigo de 2010, é justamente "porque lhe falta uma ontologia "aristotélica" e que não é outra coisa senão pontuar a necessidade da ideia de um finalismo para poder explicar o próprio "salto evolutivo".[242] De onde se segue por que, ao se referir à ontologia "aristotélica", Jonas deu destaque com as aspas ao apontar a estranheza que o termo "aristotélica" tenha eventualmente causado, cuja impropriedade ou impertinência, à luz dessas considerações, está suficientemente explicada.

Posto isso, o que precisamos fazer agora é considerar o desenvolvimento da multiplicidade da vida, para, a partir daí, pensar a origem do finalismo. Vale dizer que em Aristóteles o corpo orgânico já prefigura o espiritual. Contudo, embora o Estagirita já tenha considerado este fato biológico, com o qual Jonas se ocupou em sua biologia filosófica, visando fazer a conexão com a antropologia filosófica e a ética, Aristóteles, por sua vez, não deu atenção às diversas categorias do ser enquanto vida mesma, bem como a consequente relação entre elas. Mas a que se deve esta falha do filósofo de Estagira? Sobre essa questão, a observação de Jonas é a de que "Aristóteles percebeu esta hierarquia a partir da vida orgânica por ele encontrada, sem que para isso tivesse necessidade da ideia da evolução. Seu livro *De anima* é o primeiro tratado de biologia filosófica".[243] No entanto, mesmo que Aristóteles tenha percebido a hierarquia da vida orgânica que acima indicávamos, a questão de saber qual é de fato a relação entre as diversas camadas da vida ainda permanece em aberto. E isso porque, se, de um lado o dualismo acentuou o problema da subjetividade enquanto fenômeno marcado pelo seu traço heterogêneo, de outro lado, a partir do evolucionismo, a tarefa de pensar tudo que seja da ordem da vida em geral se viu obrigada a não mais deslocá-la de sua origem natural. Isso vale também para o homem que é, desde então, reinserido na natureza e não mais dela arrancado, como propôs o dualismo. Vê-se, pois, que essa discussão traz para o debate uma questão que interessa

[242]RT, p. 58

[243]PL, p. 16; POL, p. 2; PVa, p. 12. É preciso dizer, no entanto, que Aristóteles inclusive não só não se apoia na ideia de evolução, mas, como deixa claro em sua *Física*, simplesmente a rejeita, pois o que o filósofo oferece nessa obra é diagnóstico que segue de perto a teoria da seleção natural, asseverando o que, de alguma maneira, seria uma teoria evolucionista supostamente antecipada. Mas, se é possível considerar esta antecipação, é preciso ressaltar, entretanto, que ela não leva o selo aristotélico, pois é atribuída a Empédocles, a quem de maneira crítica, Aristóteles faz referência (Cf. ARISTÓTELES. *Physique* (tome I e II). 2ª ed., Trad. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1952, 198. (b 25-32).

à nossa tese e em cujo percurso já nos referimos, a saber, o problema da "gênese"[244] da subjetividade e sua conexão com o todo da vida, isto é, com as formas de vida orgânica em geral.

Eis o fracasso do emergentismo, pois o que essa teoria entendia como um "avanço" "deve ser entendido [apenas] como uma continuação, e o que se pensava ser "novo" – uma nova camada, a subjetividade (consciência)"[245] – não deve ser entendido senão "como a atualização, como 'telos', como cumprimento de um movimento orientado para aquele ponto".[246] Sendo assim, é preciso frisar, então, que a validade do emergentismo estaria, como Jonas sugere, condicionada "ao princípio de continuidade, isto é, substantiva, e não meramente formal – continuidade não como entendida pela ciência natural, que pensa que o inferior ensina sobre o superior, mas de modo que deveríamos aceitar *que o mais elevado e mais rico nos ensine a respeito de tudo o que é inferior*"[247] Ora, aqui reside o que se pode considerar o princípio central da metafísica de Jonas. Como o próprio filósofo indica em *Das Prinzip Verantwortung*, "o Ser, ou a natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si. Por isso, a compreensão sobre o que é o Ser precisa ser obtida a partir de seu testemunho, e evidentemente daquele que mais fala sobre ele, o testemunho mais evidente e não o mais oculto, o mais desenvolvido e não o mesmo desenvolvido".[248] E em outro texto um pouco mais tardio, *Materie, Geist Schöpfung*: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, de 1988, já várias vezes citado por nós, o filósofo chega até mesmo a destacar esse aspecto do ponto de vista da cosmogonia. Ali, Jonas afirma que:

> 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 (MMC, 1996, p. 180).[249]

[244]Vale aqui ressaltar que não demos destaque à origem propriamente da subjetividade. As oportunidades nas quais referimos ao problema da subjetividade deram-se com o intuito de buscar entender, seguindo as pegadas de Jonas, se nas outras formas de vida não humana já há também traços do aspecto subjetivo e, segundo Jonas, sim, há. Quanto à origem, não chegamos a mencionar.
[245]RT, p. 58-59.
[246]PVb, p. 135; PR, p. 133; IR, p. 69.
[247]PVb, p. 135-136; PR, p. 134; IR, p. 69.
[248]PVb, p.136; PR, p. 134; IR, p. 69-70.
[249]Também em: MECa, p. 225-226; MECb, p. 254; MECc, p. 40. Aqui vale uma observação. Nas versões em inglês e francês de *Materie, Geist Schöpfung*, as traduções sugerem a possibilidade da subjetividade – interioridade – desde o *Big-bang*. E aqui ressaltamos apenas o fato dessas duas versões manterem o termo clássico *Big-bang*, já as traduções espanhola e portuguesa diferem. A versão em espanhol se refere ao *Big-bang* como *estallido*, enquanto a tradução em português se refere à *explosão*. Vale frisar que esse detalhe de tradução, no entanto, não altera o sentido do texto de Jonas.

Vale salientar que, na contrapartida daquilo que propõe a metafísica que está na base da ciência moderna, naquilo que constitui seu próprio domínio – o materialismo –, o que Jonas entende como algo vital à unicidade do Ser é, na verdade, o motivo pelo qual ele ter que manifestar desde a sua base "inferior – a matéria – algo que de alguma forma reflita sua qualidade superior – a subjetividade –, isto é, ele deve apresentar finalidade, porque seria contraditório afirmar que a subjetividade, que claramente demonstra fins, tenha emergido de algo que não seja orientado por fins".[250] Entretanto, se já é possível falar de fins desde a matéria, é certo que esse fim não se refere ao subjetivo ou a algo referente à ordem mental, exatamente.

Aos olhos de Jonas, isso seria "o cúmulo do ridículo afirmar a imanência de fim ou de objetivo no sistema digestivo, nas células do corpo, nos organismos primitivos ou mesmo no processo evolutivo, caso sob essa expressão se incluísse uma mentalidade de qualquer espécie – para não falar de intenção consciente, com sua correspondente ideia de objetivo".[251] A quê exatamente Jonas se refere aqui? Vale destacar que, para se referir a esse termo subjetividade, o filósofo, antes, se refere a uma "gradação infinita" dessa expressão. Quer isso dizer que a menção a um sujeito individual gradualmente suprime ou se vê esvaziada, até que, de fato, não seja mais possível nos referir a um tal sujeito.

Seria isso o fim da teleologia? Definitivamente não, pois, ainda que não haja um sujeito, não significa que não exista predisposição e mesmo finalidade. Como Wendell Lopes bem percebeu, é necessário deixar claro aqui de que modo Jonas distingue "psique" e "ipseidade", pois para ele a primeira encontra expressão em qualquer forma de camada como tal, e a outra se refere a ela, sim, à esfera propriamente da individualidade[252], onde então já se pode falar de um sujeito".[253] Com isso, o "psíquico" – a subjetividade – se ampliaria mesmo por todas as camadas do Ser. É isso que resulta da distinção entre psique e ipseidade. Nesse caso, é preciso considerar a subjetividade em dois níveis: no primeiro nível seria uma espécie de "subjetividade sem sujeito, isto é, na disseminação de uma interioridade germinal através de incontáveis elementos individuais";[254] num segundo nível, temos uma subjetividade que vai tomando forma

[250]RT, p. 59.
[251]PVb, p.141; PR, p. 138; IR, p, 72.
[252]Embora não seja o termo mais adequado, mantivemos a palavra individualidade no trecho citado, justamente, porque ela aparece no contexto de uma citação direta que emprestamos do intérprete brasileiro Wendell Lopes, extraída de seu artigo de 2010, A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. O termo individualidade é uma tentativa de traduzir *ipseidade* que vem de *ipse* e pode ser traduzido por 'o mesmo' ou 'o próprio', numa relação de si consigo e que leva a uma identidade reflexiva, tal como aparece em Ricoeur, por exemplo, que foi quem melhor explorou o termo.
[253]RT, p. 60.
[254]PVb, p.142; PR, p. 139; IR, p, 72.

a partir de uma identidade reflexiva, mediatizada, a qual leva a um "si" ou a uma consciência, que, como pensou Descartes, não é totalizante ou substancial ou como sugeriu Ricoeur, passa pelo outro, ou "um si mesmo como outro", podendo, já nesse caso, considerar a ipseidade propriamente dita. Logo, pelas mãos de Jonas, a subjetividade de um sujeito consciente é encontrada apenas num último nível.

Se é assim, pode-se entender que tudo é apenas o desdobramento, isto é, o processo de uma substância espiritual que em seu devir se faz sujeito, tal como ocorre em Hegel? Com certeza não. E isso porque no entendimento de Jonas "o panteísmo não é um complemento necessário do panpsiquismo"[255], o que significa que a filosofia da natureza pensada por Jonas compreende a ipseidade – subjetividade – tão somente em seres orgânicos. Já em Hegel isso não ocorre, pois, na doutrina hegeliana, todo o ser se resume ao espírito, porque tudo está de antemão condicionado à realização do espírito absoluto – a subjetividade mediatizada pelo outro ou como o "nós" no plano da cultura e da história. Diferentemente, em sua biologia filosófica, Jonas fala de um "sujeito total metafísico ou [inconsciente]" no plano mesmo da natureza.[256] Por isso mesmo, a marca de uma "virada idealista"[257] sugerida por Nathalie Frogneux não pode ser atribuída a Jonas, também em razão dessa diferença.

Finalizamos o primeiro capítulo, destacando o monismo integral de Jonas. Ali mostramos que essa tese jonasiana define-se como um panpsiquismo. De todo modo, o que buscamos extrair desse argumento foi aquilo que Wendell Lopes também sublinhou em seu artigo supracitado, de 2010, isto é, "para além da reconquista de um universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais ínfimo, é a própria concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza; uma espécie de finalismo que por se inserir na perspectiva de um mundo em processo"[258], em progressivo "avanço", faz jus àquilo que Hottois designou de "neo-finalismo,"[259] em seu ensaio de 1993, já recordado nesta seção. Lawrence Vogel, em sua extensa introdução à *Mortality and Morality* de 1996, que reúne vários ensaios de Jonas, sugere inclusive que uma tal concepção do Ser pode, até mesmo, ser perfeitamente identificada como "uma síntese de Aristóteles, Hegel e Darwin, na qual encontra-se o germe do que é superior nas formas inferiores das quais evolui".[260] Claro, a sugestão do intérprete americano exige as

[255]PVb, p.142; PR, p. 139; IR, p, 72.
[256]PVb, p.142; PR, p. 139; IR, p, 72.
[257]VM, p. 317.
[258]RT, p. 60.
[259]ACN, p. 17.
[260]VOGEL, Lawrence. *Hans Jonas' Exodus.* In: JONAS, Hans. *Mortality and Morality*: a search for good after Auschwitz. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 1-40. p. 12.

ressalvas necessárias. Não se trata aqui de se considerar algo puramente aleatório, harmonia pré-estabelecida, nem panteísmo. Não é nada dessa ordem. Para dizer em termos objetivos: em primeiro plano, Jonas sem dúvida "enriquece a hierarquia dos seres com a ideia de evolução – não-darwinista, claro –, o que acaba por oferecer o entrelaçamento entre teleologia e hierarquia".[261] De toda maneira, como recorda Jonas, em tempos atuais, o que se vê é justamente as doutrinas evolucionistas assumirem cada vez mais uma assimilação filosófica. E quais são os indícios reais de que de fato isso corresponde à realidade atual? Cabe notar que: "todas as revisões atuais da ontologia tradicional [...] partem de maneira quase axiomática da concepção do ser como um *vir-a-ser* [*becoming*,] no fenômeno da evolução cósmica".[262] Considerando isso, Jonas apenas aplica o modelo finalista que herda de Aristóteles a mesma concepção do vir-a-ser cósmico.[263] É possível dizer que o liame entre evolução e finalidade elucida, até mesmo, o motivo pelo qual Jonas não considera ser necessário retornar à Aristóteles ou justificar sua proximidade com Whitehead, porque com este filósofo britânico radicado nos EUA Jonas compreende o universo em novidade criadora[264], que resulta de um contínuo avanço desse mesmo universo. Depré confirma isto em seu ensaio de 2003, ao afirmar que:

> este não é um neo-finalismo aristotélico – em nome do *imprevisível* é preciso admitir que o possível não é a ordem da *dynamis*. Este não é um finalismo regido por uma harmonia pré-estabelecida – em nome da *liberdade* dessa vez, a história da vida em particular e do mundo em geral não é a execução de um plano divino inicial (Depré, 2003, p. 16).

Se considerarmos a agenda que definimos e buscamos desenvolver nesta seção, precisamos pontuar um último aspecto do neo-finalismo de Jonas, a saber: a sua função ética.

---

[261]RT, p. 61.

[262]PL, p. 101; POL, p. 58; PVa, p. 69.

[263]Ademais, em Jonas, o ser não é pensado como pronto, acabado e não-histórico pelo finalismo, como Aristóteles deixa transparecer, e não preciso ir longe buscar as razões para essa diferença, basta dizer que o ser pensado pelo finalismo do filósofo de Estagira não considera o risco do fim da humanidade. No entanto, aos olhos de Jonas, essa possibilidade deve ser levada em conta, pois o poder tecnológico atual do homem se mostra de uma grandeza tal que esse risco já não pode ser ignorado. É por isso que Jonas busca pensar para além de Aristóteles, e, nesse sentido, o Estagirita estaria mesmo 'descartado' frente ao poder tecnológico que põe em risco o seu próprio autor – o homem. Daí a razão de Jonas sustentar a ideia de um ser inacabado, indeterminado, e, neste caso, está sob o 'poder' e responsabilidade do homem. Jonas comprova isso de maneira clara em *Das Prinzip Verantwortung*: "*esta* teleologia [de Aristóteles] representa a atualização eternamente *repetida* dos diversos programas do ser *acabado*. Mas o universo moderno, e em particular o marxista, está por princípio *inacabado*. Não só os indivíduos são mutáveis, também o são as espécies e o é inclusive o Todo, e sua potencialidade é uma potencialidade aberta ao novo, ao que jamais foi" (Cf. PVb, p. 377). Pode-se ver que temos feito referência a três edições de *Das Prinzip Verantwortung*: alemão, inglês e português. Porém, o trecho citado aparece apenas na versão alemã. Por algum motivo que desconhecemos, esse trecho foi simplesmente eliminado das demais versões que temos utilizado aqui.

[264]Vale ressaltar, no entanto, que conforme o Apêndice 2 – *Notas sobre a filosofia do organismo de Whitehead*, Jonas em muitos e decisivos aspectos, se distancia também de Whitehead (Cf. PL, p. 176-178; POL, p. 95-96; PVa, p. 120-121).

Contudo, faremos apenas uma sinalização, visando mostrar que a ética está no horizonte do neo-finalismo, porém, sem desenvolvê-la, porque sobre ela falaremos mais adiante. Em nosso primeiro capítulo, ao destacarmos a tese do monismo integral de Jonas, indicamos que a teleologia, que fora banida pelo mecanicismo moderno, agora reabilitada no todo do ser. Dessa maneira, uma vez resgatada, a teleologia, que desde a teoria evolucionista já apresentava uma característica completamente nova – é convocada não só a assegurar a imanência de fins no ser, mas, em última instância, tem também uma função necessariamente ética.[265] Hottois explicita de maneira contundente essa questão, ao dizer que "a função desse neo-finalismo [de Jonas] é, em última análise, proibir que o homem 'toque' o homem", pois "a humanidade foi 'valorizada' pela natureza na evolução".[266] Na verdade, tal como ocorre no *corpus* aristotélico, como observou Enrico Berti, "a única base na qual essa nova ética [de Jonas] pode fundar-se é a existência de um finalismo na natureza".[267] Mas é preciso dizer também que Jonas, segundo Franco Volpi salientou, "não trata certamente da filosofia prática [de Aristóteles], mas antes de certas intuições metafísicas, notadamente da ideia de um finalismo do ser, de uma estrutura teleológica do *cosmos* na qual o agir humano pode estar inserido e orientado".[268] Já tivemos a oportunidade de destacar que, entre os vários objetivos da biologia filosófica que Jonas ensaia em *The Phenomenon of Life*, destacam-se a reabilitação da ontologia, para, a partir daí, propor uma nova ontologia da vida como contraponto à ontologia moderna – da morte. Além disso, nosso filósofo restaura também a teleologia com um propósito bem definido, qual seja: fundar o imperativo da responsabilidade, um imperativo ético ou moral, em suma. No entanto, embora o autor de PV se utilize de uma ideia cuja matriz encontra-se em Aristóteles, isto é, de um finalismo na natureza, a ética jonasiana não é necessariamente uma ética teleológica, mas, antes, ele recolhe de uma ontologia teleológica as consequências éticas. Ora, isso nos leva à seguinte questão: em que sentido uma ontologia teleológica, pode em última análise, fundar o imperativo da responsabilidade?

Ao reativar a teleologia, ao fim e ao cabo, Jonas inaugura uma espécie de neo-finalismo e a partir disso, também, uma nova perspectiva do ser, ao lançar mão "agora de um finalismo no interior da evolução da substância universal, isto é, de um finalismo intrínseco não só aos

[265]Sobre isso Cf. PVb, p. 107-150; PR, p. 105-146; IR, p. 51-78. Essas páginas que aqui indicamos levarão o leitor ao capítulo 3 de *Das Prinzip Verantwortung, [Über den Zweck und seine Stellung im Leben]* (Sobre os fins e sua posição no ser).
[266]ACN, p. 19.
[267]BERTI, Enrico. Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas. **Iride**, n. 6, p. 227-31, 1991, p. 228.
[268]VOLPI, Franco. "*Le Paradigme Perdu":* l'éthique contemporaine face à la technique. HOTTOIS, G. (Éd.). *Aux Fondements de la Ethique*: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 163-179. p. 169.

seres individuais, mas ao próprio desenvolvimento evolutivo do Ser".[269] Entretanto, onde se pode identificar a utilidade de tudo isso acima mencionado, com vista à fundamentação ontológica da ética pretendida por Jonas? Não é necessário ir longe buscar uma resposta para essa questão. A função de tudo que dizíamos acima para fundar a ética encontra-se, justamente, como Wendell confirma, "no encadeamento argumentativo que a partir daí pode ser levado a cabo com a demonstração do valor do ser em geral até o valor absoluto desse ente específico que é o homem".[270] Nesse quadro, seguindo as pegadas de Lopes, três axiomas se delineariam e precisariam manter-se inteiramente conectados, a fim de que o encadeamento argumentativo que indicamos, referente à fundamentação implementada por Jonas cumpra seu intuito. Os três axiomas, conforme Ricoeur, são os seguintes: "a vida diz sim à vida; a ideia de humanidade exige ser realizada; o ser vale mais que o não-ser".[271] E é possível apontar o *hard core* do encadeamento argumentativo, qual seja: o metabolismo, cuja característica é justamente a luta pela manutenção na existência ou esforço incessante do ser frente ao não-ser, qual o *conatus* de Espinosa, é o princípio a partir do qual o fenômeno da vida é pensado, como é sabido e vimos insistindo ao longo da tese. Visto que o organismo precisa realizar a dinâmica metabólica para se manter em vida, logo, ele vive numa luta permanente contra o seu contrário: a morte. É nesse sentido que a vida se sustenta de modo constante como "um fim para si mesma (*Selbstzweck*)".[272] Vê-se , então, que ao afirmar que a vida diz sim a si mesma, o que Jonas faz é em última instância, comprovar o argumento lógico, porque tudo o que se diz é – existe –, logo, viver é melhor do que não viver, do mesmo modo que o ser vale mais que não-ser.[273] Em outros termos, objetivamente, o que se pode afirmar é: estar na existência – existir – vale mais do que a não existência. Em certa medida, esse valor estaria assegurado pelo próprio vir-a-ser de tudo o que existe[274]; não obstante, é preciso ressaltar que o valor da vida não reside apenas em um princípio de autoconservação, e isso porque:

---

[269]RT, p. 62.
[270]RT, p. 62.
[271]RICOEUR, Paul. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. In: **Lectures 2:** la contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992, p. 304-319. p. 318. [Tradução em português: Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas. **Leituras 2:** a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996, p.229-244], p. 243.
[272]MMC, p. 173; MECa, p. 211; MECb, p. 244; MECc, p. 25.
[273]Em *Das Prinzip Verantwortung* se pode conferir o seguinte trecho: "a simples atribuição de valor ao que existe, não importa o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não valor" (PVb, p.100; PR, p. 102; IR, p, 48).
[274]Também em *Das Prinzip Verantwortung* se pode ler: "a possibilidade de valor como tal, ela própria um valor, reclama existência e responde à questão de por que deve existir algo que possua tal possibilidade" (PVb, p.100; PR, p. 102; IR, p, 49). Mais adiante, ainda em *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas igualmente sugere que "Fundamentar no Ser "ser" ou o "valor" significa franquear a pretensa distância que existe entre o Ser e o dever. De acordo com sua própria definição, esse bem ou valor, quando existe por si mesmo e não graças a desejo,

> o próprio padrão da sobrevivência é insuficiente para se avaliar a vida. Se o que importasse fosse unicamente a duração, a vida nem sequer deveria haver começado. Ela é essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade, e em nenhuma de suas formas possíveis é tão segura de sua duração quanto o pode ser um corpo inorgânico. A questão aqui não é a duração como tal, mas sim a "duração de quê?" (PL, 1994, p. 193).[275]

Em última análise, isso significa que a vida é um e valor e como tal, deve ser conservada. Em *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas deixa claro a relação entre fins valores. O fim, diz o filósofo: "tem seu domicílio na natureza, (...) ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim, exatamente a própria vida".[276] Ora, sendo o fim a própria vida, logo, ela é a autoafirmação do ser como valor. Em outros temos, o fim é mesmo um valor – a vida, que busca constantemente se autoafirmar como bem e valor em si, deve, por isso mesmo, ser preservada. Como bem observou Nathalie Frongneux, o termo valor aparece na filosofia de Jonas para "designar os fins na natureza, uma vez que ela é subjetividade (primeiramente sem sujeito) e valores aderidos por ele mesmo um fim no ser. Mas desta característica reflexiva da vida cuja existência é seu próprio fim, um fim em si, torna ele mesmo um valor".[277] Também em *Das Prinzip Verantwortung*, o filósofo confirma a perspectiva da vida como valor ao se colocar contrário ao julgamento moral, frente a algumas situações concretas. Vejamos os exemplos que o próprio filósofo aponta:

> O sacrifício da própria vida para salvar outros, pela pátria ou por uma causa da humanidade é uma opção para o Ser, não para o não-ser. Também o suicídio premeditado visando a preservar sua própria dignidade humana diante de uma humilhação extrema (como o suicídio estóico, que sempre é também uma ação "pública") ocorre em última análise em função da sobrevivência da dignidade humana como tal. O que vale para ambos os casos é que "a vida não é o bem supremo" (PVb, 2003, p. 97).[278]

Em última instância, a passagem acima deixa suficientemente claro que, em primeiro lugar, a humanidade é mesmo o '*telos*' do ser e, sendo essa a sua qualidade maior, logo é a um só tempo o seu mais elevado bem. É nesse sentido que, ao considerar o ser como um todo, Jonas dá a ele um acento qualitativo do valor inerente a esse ser. O imperativo categórico "que haja homens no futuro"[279] confirma exatamente isso. É justamente por esse motivo que Hottois pôde

---

necessidade ou escolha, é algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização. " (PVb, p. 153; PR, p. 149; IR, p. 79).

[275]Também em: POL, p. 106; PVa, p. 130.

[276]PVb, p.142; IR, p. 74; PR, p. 139.

[277]VM, p. 308.

[278]Também em: PR, p.100; IR, p. 49-50.

[279]PVb, p. 91-92; PR, p. 94; IR, p. 43.

observar que em Jonas "a fenomenologia da natureza em evolução nos coloca face à humanidade como diante do fim e do valor superior da natureza, porque na humanidade se desenvolve e culmina esta vontade finalizadora de sentido e valor prefigurado, obscuramente, no vivente elementar".[280] E quem também teve a mesma percepção foi Strachan Donnelley, em seu ensaio de 2002, no qual propõe uma articulação entre responsabilidade natural, filosofia, biologia e ética, a partir de Hans Jonas e Ernst Mayr: especificamente, escreve o intérprete americano, "a responsabilidade moral, em potencialidade e atualidade, cujo abrigo é o seres humanos e está no ser homem, é para Jonas o supremo bem-em-si".[281]

Como o próprio título já indica, correndo o risco de ser rebarbativo, a nossa tese tem uma vertente antropológica, daí a nossa preocupação em iniciar nosso percurso argumentativo desde a biologia filosófica e tendo a ética como desague ou arremate. Ao fim e ao cabo, ao propugnar uma tal biologia como base da antropologia, nosso intento não foi outro senão mostrar como Jonas pensa o fenômeno da vida no seu todo e não apenas o homem, cuja condição, para pensá-lo, só pode ser a partir de sua reinserção na natureza, superando, então, o abismo entre homem e natureza que o dualismo, especialmente o cartesianismo e suas variantes pós-dualistas: materialismo e idealismo, se encarregaram de criar. Para o arremate desta seção, explicitemos em suas linhas conclusivas a seguinte questão: por que nessa discussão sobre o neo-finalismo de Jonas o homem já entra em cena? Já indicamos que a análise sobre a antropologia filosófica do filósofo ou a maneira como ele pensa o homem propriamente dito será destacada mais adiante. No entanto, como indicamos no item 2.4, a função ética é entre outros, um dos aspectos que dá título a essa seção. Se a ética está no encalço do neo-finalismo, então, é necessário considerar que o homem é parte fundamental nas várias camadas do Ser como acima indicamos. E, dentre as várias camadas do Ser, o homem ocupa uma posição qualitativamente privilegiada, por mais de uma razão, embora o entendimento de Jonas seja o de que toda forma de vida é um fim em si mesmo.

Posto isso, há que se considerar, então, que a teleologia é, sim, um dos atributos da vida, desde as formas mais elementares às mais complexas. E assim deve ser entendida, porque a renovação da teleologia em Jonas não restringe-se apenas ao homem como fim em si mesmo, e nem só, como Lopes bem percebeu, é algo da ordem de "um universo psicofísico no qual seu vir-a-ser se encontra dotado de um finalismo intrínseco – o que, inclusive, auxilia na desmontagem da interdição de Hume, já que permite demonstrar a relação entre fins, bens, ser,

[280]ACN, p. 27.
[281]DONNELLEY, Strachan. Natural responsabilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas. **The Hastings Center Report**, v. 32, n. 4, p. 36-43, Jl/Ag 2002, p. 41.

e valor".[282] Nesse caso, tendo então um papel ético, a teleologia erige ao mesmo tempo um bem-em-si, que em última análise, se manifesta como um todo com o *telos,* do Ser, e esse Ser a que nos referimos trata-se do homem mesmo. Mas aqui vale notar que o homem, nesse caso, refere-se ao *eidos* humano, cujo *telos,* que ocorre no interior do seu próprio ser, o torna supremo do ponto de vista do valor. Isso explica por que o homem entra em cena no contexto do neo-finalismo de Jonas, pois, ao ser considerado um Ser superior, o ser humano deve evitar que o "homem toque o homem" com o seu poder tecnológico, como sugeriu Hottois. Para tanto, o homem precisa assegurar com a sua responsabilidade que outras formas de vida, justamente por ser parte do mundo vivo e já se impor como valor moral, também tenha a possibilidade de realizar a sua finalidade. E isso porque, como observa Lawrence Vogel em seu ensaio de 1995, "o valor moral da vida só se estabelece com o fenômeno da obrigação, e a obrigação exige a evolução de um ser capaz de responsabilidade moral".[283] Logo, como frisou Vogel, se compreendemos o valor da vida ou, em outros termos, a vida mesma como valor, então, é necessário compreender que o sentido do valor só se completa em sua vinculação necessária àquele que o reconhece como tal – o homem. Eis a função ética do neo-finalismo: instituir o homem ou a humanidade como valor axial e bem maior ou supremo. Com isso, chegamos ao final desta seção e, de certa maneira, ela já pavimenta o caminho para o nosso próximo tópico, cuja tarefa, em resumo, será mostrar como Jonas pensa o problema da animalidade. Para tanto, a sensação, a percepção e a mobilidade servirão de mote para a sua formulação e o equacionamento de sua solução.

2.5 Percepção, sensação e motilidade

As três categorias que dão título a esta seção são inerentes ao reino animal. O que pretendemos é destacar de que modo Jonas as pensa, tendo como referência a animalidade, embora a filosofia animal não seja um interesse central para o nosso estudo, algo que exigiria outro tipo de análise, fugindo, então, do escopo que definimos como objetivo para a presente seção. Ainda assim, vale dizer que as categorias às quais nos referimos estão, sim, vinculadas à filosofia animal. De certa maneira, já tivemos a oportunidade de mencionar a trinca "sensação,

[282]RT, p. 65.
[283]VOGEL, Lawrence. Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding?. **The Hastings Center Report**, v. 25, n. 7, special issue, 1995, p. 30-39. Lawrence Vogel é professor de Filosofia no *Connecticut College* nos Estados Unidos. Expresso aqui o meu agradecimento ao professor Lawrence que respondeu à nossa solicitação nos enviando gentilmente a versão em PDF desse ensaio.

percepção e mobilidade animal" na penúltima seção deste capítulo, ao analisarmos os graus de liberdade. Portanto, revisitaremos esses aspectos neste tópico, mas com outro propósito, porque o que de fato interessa-nos agora é fazer a travessia da biologia filosófica para a questão antropológica, cuja análise iniciaremos no último tópico deste capítulo. Nele destacaremos algumas características antropológicas: a ferramenta, imagem e túmulo – a transanimalidade no homem. Isso o faremos a partir do ensaio de Jonas de 1985, *Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen*. Agora vamos concentrar nossa atenção naquilo que se impõe como objetivo central desta seção: a motilidade, percepção e sensação animal.

Diferentemente do que pensava Heidegger, que coloca a animalidade em um nível inferior ou, simplesmente, a ignora, seja pelo que considera uma pobreza de mundo ou, mesmo, uma ausência de mundo, Derrida por sua parte, reforça a dignidade da existência animal. Se Heidegger dá dignidade apenas ao *Dasein* humano, em clara oposição ao filósofo da Floresta Negra Derrida sugere que "o animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que estou atrás dele. E, pois, que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim".[284] E esse antes, se olharmos com os óculos do filosofo francês, trata-se de um antes que não passa, logo, o animal não pode ser esquecido, pois ele é também um *Dasein* diante de mim, da mesma forma que eu o sou diante dele. Assim sendo, escreve Derrida, "a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar sem dúvida, mas, também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode me olhar. Ele tem seu ponto de vista sobre mim".[285] Além de realçar a dignidade da existência animal e confrontar o seu esquecimento, sobretudo aquele que Heidegger deixou transparecer, essa observação derridiana frisa também a questão do olhar animal que, por si só, já é um extenso capítulo da filosofia animal. Mas, de modo específico, não destacaremos essa questão em nossa tese, embora, em boa medida, seja possível identificar alguma relação do olhar animal com a percepção. Talvez o olhar seja já um presságio da percepção ou vice-versa e, nesse caso, estando correta essa nossa hipótese, então, é possível que ela reforce a tese da intencionalidade presente em todas as formas de vida, assim como pensa Jonas.

Há uma intencionalidade no olhar animal, uma evidência disso é que, quando o animal nos olha, ele procura o nosso olhar e espera algo de nós. A observação de Jonas em seu ensaio

[284]DERRIDA, Jacques. **L'animal que donc je suis**. Paris: Éditions Galilée, 2006, p. 28. [Edição brasileira]. DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 28.
[285]*Ibid,* p. 28.

de 1969, *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*[286], comprova isso. Nele o filósofo usa como exemplo o olhar de uma gata, como se segue:

> A gata olha nos meus olhos, ela procura o meu olhar, ela quer algo de mim. Ninguém a ensinou que são essas partes do meu corpo com as quais eu a reparo, e na qual a minha observação ou não observação se tornam visíveis para ela. Ela "sabe": ela pode encontrar um acesso a mim desse modo. E eu, também, não preciso de informação, da fisiologia e da neurologia para sentir aqui um olhar penetrante sobre mim e ler um apelo nisso; a intuição fisionômica está em ação. Olhamos um para o outro, e alguma coisa se passa entre nós, algo sem o qual não poderia existir uma maior compreensão, embora longe de ultrapassar essa esfera elementar (JONAS, 1974, p. 246).[287]

De certa maneira, se pode dizer que há aí uma alteridade, que me olha porque primeiro me percebe; portanto, deixá-la no esquecimento seria negar a dignidade mesma de sua existência. E se assim procedermos, em certa medida, negaríamos também algo de nós mesmos presente no animal, com quem compartilhamos a existência e aspectos em comum, como é o caso da interioridade. Afirmar isso não significa assumir um antropomorfismo em um sentido mais radical, mesmo porque, se recordarmos a nova ontologia da vida que Jonas busca desenvolver em sua biologia filosófica, nela se pode ver que a condição para pensar o homem é, justamente, a partir de sua relação com o todo do ser. Por isso, Jonas reinsere o homem na natureza, porque é a partir dela que o ser humano deve ser pensado e não separado dela, como queria o dualismo moderno.

Nesse sentido, há uma convergência entre a filosofia da natureza de Jonas e a antropologia de Helmuth Plessner, pois, para esse último, a forma de vida humana está "em um

---

[286]Este ensaio foi originalmente escrito e publicado pela primeira vez em alemão *Wandel und Bestand.* Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen. [*Mudança e permanência:* sobre a possibilidade de compreensibilidade do histórico]. Esse texto é uma versão condensada que serviu de base para o discurso de Jonas na abertura do Quinto Congresso Internacional de Estudos Clássicos em setembro de 1969, em Bonn. Como já indicamos, o texto completo em alemão, foi publicado em *Durchbliche*: Martin Heidegger zum 80 Geburtstag [Perspectivas: 80º aniversário de Martin Heidegger], posteriormente, foi publicado como *Wandel und Bestand. (wissenschaft und Gegesnwart*, Geitswissenschftliche Reihe, Heft 46), ambos por V. Klostermann: Frankfurt am Main, 1970. A primeira versão em inglês foi publicada em *Social Research*, 38 (outono de 1971). A segunda versão também em inglês foi publicada como *Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History.* In: **Philosophical Essays:** From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974, p. 237-260, dando título ao ensaio 12 da edição em inglês dos *Philosophical Essays*. Em francês o texto foi publicado como *Changement et permanence.* Le fondement d'une compréhensibilité de l'historique. In: **Évolution et liberté**. Traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Payot & Rivages (Bibliothèque Rivages), 2005, p. 83-128. A versão em espanhol foi publicada com o título. Cambio *y permanência.* Sobre la razón de la comprensibilidad de la historia. In: **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Tradución: Angela Ackermann. Herder editora, 2ª ed. Barcelona, 2012, p. 61-94. Versão em português, foi publicada com o título: *Mudança e permanência:* sobre a possibilidade de compreensão da história. In: **Ensaios filosóficos:** do credo antigo ao homem tecnológico**,** trad. Wendell Lopes. São Paulo, Paulus, 2017, p. 371-406.

[287]Outras versões: Changement et permanence. Le fondement d'une compréhensibilité de l'historique. In: **ELb** p. 101. Cambio y permanência. Sobre la razón de la comprensibilidad de la historia. In: **PSD**, p. 74-75; Mudança e permanência: sobre a possibilidade de compreensão da história. In: **EF**, p. 384.

mar de seres e coisas" e integra o mesmo conjunto "de todas as coisas deste mundo".[288] Ao defender essa ideia do ser humano integrado ao todo do ser, Plessner deixa clara sua oposição à Heidegger. "Não podemos aceitar o princípio básico de Heidegger", segundo o qual, escreve Plessner, "a investigação do ser humano deveria ser precedida necessariamente de uma analítica existencial do ser humano".[289] Em sua avaliação, Heidegger ficou preso à tradição já velha do subjetivismo, ao assumir que apenas "aquele que coloca a questão filosófica é o próximo existencial de si mesmo e por isso se coloca no horizonte do indagado".[290] Em última análise, é preciso dizer que, ao contrário de Derrida, Heidegger não aceitava que o animal está aí antes de mim, já que, pelas mãos do filósofo alemão, o *Dasein* do animal está à margem – no esquecimento. Tanto Derrida, quanto Plessner consideram a dignidade da existência animal, de modo a elevá-la também à condição de um *Dasein*, não apenas como existente, mas também como vivente e, nesses termos, ambos mostram um certo alinhamento com o que pensa Jonas, para quem os animais são também corpos viventes, com os quais nós humanos compartilhamos a existência.

Portanto, Jonas não apenas considera a existência animal, como também defende a sua liberdade em diferentes graus. Quanto ao ser humano, embora ocupe o topo da escala da liberdade por ter o maior grau, ele não pode se distanciar das outras formas de vida. Ao contrário, sua superioridade se evidencia a partir de sua capacidade de se deixar aproximar de outras formas de vida. Nesse caso, não é a distância que torna o homem superior ao animal, mas a proximidade que se mostra em forma de responsabilidade pelas outras formas de vida, tanto a vegetal quanto a animal. Plessner dizia que "o ser humano não é nem o mais próximo nem o mais distante de si mesmo".[291] Em nossa avaliação, essa frase de Plessner indica, de certo modo, que o ser humano está justamente no meio do caminho no que se refere à proximidade, isto é, nem mais próximo de si mesmo, nem menos próximo do animal. Dito de outro modo, o homem se aproxima de si mesmo, mas também se deixa aproximar do animal e, do mesmo modo, permite que o animal dele se aproxime. Numa outra vertente interpretativa, José Luis Villacañas faz a seguinte observação: pode-se dizer, sinaliza o intérprete espanhol, "que o estar próximo e próximo de outros seres e distante de si, e ao mesmo tempo não ser o mais distante de si mesmo e por isso também o mais distante de outros seres, é o que Plessner define como

[288]PLESSNER, Helmuth. **Die Stufen des Organischen und der Mensch***:* Eine Einleitung in die Philosophische Anthropologie. [*Os Estágios do Orgânico e do Homem:* Uma introdução à Antropologia Filosófica] Berlin: Walter de Gruyter, 1975, p. 12. Na sequência usaremos as iniciais SOM.
[289]SOM, p. 12.
[290]SOM, p. 12.
[291]SOM, p. 12.

excentricidade".[292] A excentricidade[293], definida por Plessner, é o "terreno e o meio da filosofia, uma tal que, por certo, não estaria exposta ao esquecimento que Derrida recordava"[294], tal como destacamos acima. Embora essa digressão tenha sido um tanto ampla, a julgamos necessária, pois, ela nos ajuda a afirmar dignidade da existência animal, considerando as posições, tanto de Derrida, quanto de Plessner, as quais superam a visão heideggeriana segundo a qual, o Dasein do animal está à margem, isto é, no esquecimento.

Feitas essas considerações em torno à animalidade, como é o caso do olhar e da existência mesma do animal, destacaremos agora os três aspectos da vida animal acima indicados: sensação, percepção e mobilidade. Como já apontamos, essas três características distinguem a vida animal da vida vegetal. O ambiente da planta é caracterizado pela contiguidade do organismo com o ambiente que, para a planta, é o seu arredor circundante no qual ela está integrada. O ambiente do animal é constituído de corpos à distância e sendo assim, diferente da planta, o animal jamais pode estar proporcionalmente integrado a seu ambiente como a planta sempre está. A sensação possibilita ao animal ter uma 'distância' temporal em relação ao seu objeto, mas como a sensação é marcada pela invisibilidade ou interioridade, logo, não há nela nenhum elemento externo que indique sua presença. Isso a torna dispensável pelo credo científico moderno desde Descartes, na esteira de sua célebre teoria do animal-máquina, até a sua perpetuação com a teoria cibernética.[295]

Das três mediações animais indicadas acima, a percepção, senciência e a motilidade, como Wendell Lopes sugeriu, "respondem pela abertura transcendental de um novo espaço,

---

[292]BERLANGA, José Luis Villacañas. Animal/humano: Plessner, Blumenberg, Derrida. In: **Filosofia animal***:* humano, animal, animalidade. Jelson Oliveira, organizador. Curitiba: PUCPRess, 2019, p. 242-243.

[293]Mais adiante retomaremos a lei da excentricidade, mais precisamente no terceiro capítulo, quando faremos uma referência à filosofia antropológica de Plessner, buscando identificar algum ponto de contato entre ele e Jonas.

[294]*Ibid*., p. 243.

[295]Na seção anterior, ao analisarmos o neo-finalismo de Jonas e seus aspectos: ontológico, subjetivo e ético, já tivemos a oportunidade de destacar, em linhas gerais, a posição do filósofo em relação à cibernética, mostrando como essa última entende o animal e o mundo orgânico em geral. Escreve Jonas: "O modelo cibernético reduz a natureza animal aos dois fatores da percepção e do movimento, enquanto na realidade ela é composta pela tríade constituída por percepção, movimento e sentimento. Mais fundamental do que as outras duas capacidades, o sentimento, que estabelece a ligação mútua entre as duas, é a tradução animal do impulso básico que já se encontra em ação no plano pré-animal indiferenciado da constante realização do metabolismo, um mecanismo de reacoplamento pode funcionar ou ficar parado; em um e outro estado a máquina existe. O organismo tem que permanecer em marcha, porque, em sua precariedade, isso constitui para ele a própria existência; ameaçado pelo aniquilamento, a ele importa que exista. Para o instinto da autoconservação não existe nenhuma analogia na máquina, unicamente, como antítese da autoconservação, a entropia final da morte". (PL, p. 219; POL, p. 126; PVa, p. 149). Em relação ao neo-finalismo de Jonas, "vale dizer que o que está em questão aqui é o que o filósofo indicou como a diferença entre o servir a um fim, próprio da máquina, e o ter um fim, próprio da vida animal." Nesse caso, o simples esforço é já suficiente para se atribuir à atividade animal uma característica superior ao servomecanismo, com isso pode ser lido e compreendido em termos de dados subjetivos. Além de *The Phenomenon of life*, mais tarde, na seção III do terceiro capítulo de *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas oferece igualmente uma análise contundente no tocante ao "encadeamento subjetivo entre meio e fim no agir humano" e a "divisão mecânica objetiva do encadeamento no agir animal". (PVb, p. 118-129; PR, 119-128; IR, p. 58-65).

enquanto a emoção é a expressão de uma temporalidade de tipo também novo, que não o tempo físico".[296] Interessa-nos aqui identificar qual é a relação entre essas três categorias. Naturalmente, cada uma delas visa a um fim, mas esse fim não é distinto. O que essas três mediações buscam é justamente formar um único princípio comum, que não é outra coisa senão a manutenção da existência animal. A locomoção animal, por exemplo evidencia isso, pois ela ocorre como fuga ou perseguição. Ao contrário da planta que integra o ambiente – o solo –, de onde extrai os nutrientes necessários à sua sobrevivência, o animal se vale do movimento, seja para perseguir sua presa ou fugir de seu predador, como já mencionamos.

Pode-se ver que na locomoção animal também estão atreladas as outras duas mediações: percepção e sensação. Vejamos concretamente: antes de mais nada, se o animal persegue sua presa é porque primeiro ele a percebe. O mesmo se pode dizer em relação à fuga. A fuga é igualmente precedida da percepção. Vê-se que aqui duas mediações se encontram, mas se pode incluir uma terceira: a sensação, medo e desejo. Jonas Indica isso em seu ensaio de 1953, *To move and Feel: on the animal soul*, que dá título ao capítulo 4 de *The phenomenon of life*:[297]

> A locomoção, no animal, se volta para um objeto ou dele se afasta, quer dizer, ou é perseguição ou é fuga. Uma perseguição mais prolongada, onde o animal contende suas forças motoras com as da presa que busca alcançar, evidencia não apenas capacidades motoras e sensoriais desenvolvidas, mas também pronunciadas forças de sentimento. Dificilmente estaremos errados se assumirmos que o número de estágios intermediários através dos quais o propósito pode estender-se é uma medida do desenvolvimento emocional. O simples intervalo entre partida e sucesso, representado por esta sequência, tem que ser coberto por uma constante intenção emocional. Por isso a ocorrência da mobilidade direcionada através de longas distâncias (como apresentam-na os vertebrados) sinaliza o início da vida emocional. O desejo encontra-se na raiz da caça, o medo na raiz da fuga. Quando sob o aguilhão da necessidade o desejo é o pressuposto básico da mobilidade, então o primeiro movimento é a perseguição (isto é, o dirigir-se para o objeto). Busca, portanto, desejo, é também o que mais se aproxima do impulso pré-animalesco de todo ser vivo, isto é, o anseio básico da vida de prolongar-se através do exercício de seu processo metabólico. Mas embora o desejar expresso seja a tradução deste impulso fundamental da vida para a linguagem das condições animais, não obstante, essas condições diferem efetivamente das condições vegetativas, e o que torna a diferença visível é a mobilidade: ela consiste em introduzir uma *distância* entre o impulso e a satisfação, isto é, na possibilidade de um objetivo distante. A percepção à distância é necessária para que este objetivo seja percebido: isto envolve o desenvolvimento dos sentidos; a locomoção controlada é necessária para alcançá-lo: isto envolve o desenvolvimento da mobilidade. Mas para sentir *como* meta aquilo que é percebido, e manter viva sua condição de meta de tal modo que o movimento se prolongue através da necessária quantidade de esforço e de tempo, para isto é necessário o desejo - e isto envolve a evolução do sentimento. Realização que ainda não está ao alcance é condição essencial do desejo, e este por sua vez torna possível a protelada realização. Assim o

[296]LOPES, Wendell E. S. Animal. In: **Vocabulário Hans Jonas**. Org. Jelson Oliveira e Eric Pommier. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019, p. 39.

[297]Na edição brasileira, como já indicamos, este ensaio dá título ao capítulo 6 do *Princípio Vida*, (Movimento e sensação: sobre a alma animal. p. 122-123). Na edição alemã de *Das Prinzip Leben*, este ensaio também dá título ao capítulo 6 (*Bewegung und Gefühl*: Über die Tierseele. p. 179-194).

> desejo representa o aspecto temporal da mesma situação, cujo aspecto espacial é a percepção. Nestes dois aspectos a distância se apresenta e é superada: a percepção oferece o objeto como "não aqui, e sim mais além"; o desejo oferece a meta como "ainda não, mas podendo ser alcançada": orientada pela percepção e impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o *além* em *aqui* e o *ainda não* em *agora*. Não fosse a tensão da distância e a dilação por ela forçada, não existiria razão para o desejo nem para a emoção em si (PL, 1994, p. 186).[298]

Nesse longo fragmento que extraímos de *The Phenomenon of Life*, Jonas deixa transparecer os vários aspectos das três mediações animais e entre eles o imbricamento entre essas mediações. Evidentemente, há uma relação de dependência entre elas, de modo que a possibilidade de afirmação de uma está necessariamente condicionada à da outra. É o que vínhamos dizendo, por exemplo, em relação à perseguição e à fuga. Aqui está em jogo a motilidade. Tanto a perseguição quanto a fuga, ambas são precedidas pela percepção e pelos sentimentos de desejo ou de medo. A percepção e o sentimento despertado por ela levam, portanto, ao movimento. No caso da perseguição, é correto afirmar que nela reúnem percepção e desejo. Quando o animal persegue uma presa, ele é movido pelo desejo de saciar a fome, mas essa persecução não ocorre sem que, antes, o animal perceba a presença de sua presa, seja próxima ou distante. E aqui há outros aspectos correlacionados à mediação animal: o tempo e a distância. Claro, todo movimento se dá no tempo e no espaço, mas tempo, aqui é mesmo pensado em termos de "cálculo" para medir a velocidade e a distância entre predador e presa. Essas duas últimas categorias têm relação com o espaço e o tempo, já que, a depender da distância, o predador poderá calcular e valer-se da velocidade e habilidades motoras em seu movimento de perseguição à presa ou de fuga de seu predador de forma imediata. Isso define o que Jonas chama de caráter mediato da existência animal, porque, de acordo com ele, tal caráter, além do mais, é instável e ambivalente:

> se encontra na raiz de mobilidade, percepção e sentimento. Ele produz o indivíduo isolado que se defronta com o mundo. Mundo este ao mesmo tempo convidativo e ameaçador. Ele contém as coisas de que o animal necessita, e este tem que pôr-se a caminho e procurá-las. E contém também os objetos do medo, e o animal, como pode fugir, tem que fugir. Neste mundo o animal não é uma parte inserida e estável. A sobrevivência passa a ser uma questão de comportamento em determinadas ações, em vez de estar garantida por um funcionamento orgânico bem adaptado. Esta maneira precária e exposta de ser obriga à vigilância e ao esforço, ao passo que a planta pode dormitar. Respondendo ao atrativo da presa, de que a percepção lhe deu notícia, a vigilância transforma-se na tensão da caça e no gozo da satisfação: mas conhece também o incômodo da fome, o flagelo do medo, o esforço angustiado da fuga. Mesmo a perseguição pode terminar na decepção do fracasso. Em suma: o caráter indireto da existência animal disponibiliza em sua vigilância as possibilidades gêmeas do prazer e da dor, ambas casadas com o esforço. A capacidade de ambas nasce como uma mesma coisa na evolução, e a sujeição ao sofrimento não é uma falha que tire um

[298]Também em: POL, p. 101-102; PVa, p. 125-126.

> pouco da capacidade de gozar, mas sim o seu complemento necessário. Por isso o sofrimento inato à existência animal não é primariamente o da dor (que é acompanhamento ocasional), mas sim o da falta e do medo, isto é, um aspecto do desejo da natureza como tal. O desejo é a forma assumida pelo interesse elementar de toda vida em si mesma sob as condições da mediatez animal, onde ela se emancipa da necessidade de ficar imersa em uma função orgânica cega, assumindo uma função própria: sua função são as emoções. O ser animal é essencialmente um ser apaixonado (PL, 1994, p. 191).[299]

Embora as três mediações animais: percepção, sensação e movimento, definam a existência animal, possibilitando através desses graus de liberdade a abertura ao mundo, ao mesmo tempo, vale ressaltar que em boa medida elas já expressam também a instabilidade da vida animal no mundo. Isso porque, se de um lado o mundo para o animal do qual ele faz parte é convidativo, de outro este mundo é também ameaçador, já que a necessidade de ter de sair em busca da caça e mesmo o medo de se tornar presa para outro, torna a existência animal intranquila, ameaçada e vulnerável. Embora no sentimento animal esteja incluído o prazer, nesse sentimento está incluído também a dor, que resulta justamente da intranquilidade própria da animalidade. Como Jonas indica na passagem que citamos acima, o animal se mantém em permanente vigilância, e isso pela necessidade de ter que conviver entre a tensão da caça ou mesmo de ser a caça e no gozo da satisfação. Entretanto, conhece e convive ao mesmo tempo com "o incômodo da fome, o flagelo do medo, o esforço angustiado da fuga e até mesmo a perseguição da caça pode resultar na decepção do fracasso". Nesse caso, se há alguma vantagem da vida animal em relação à vida da planta, essa vantagem passa a ser duvidosa. A observação de Jonas em *To move and Feel: on the animal soul* comprova isso. Escreve o filósofo:

> Medidas pela escala da mera segurança biológica, as vantagens da vida animal em relação à vida das plantas são duvidosas e, queiramos ou não, adquiridas a um alto preço. A capacidade de sair à procura de alimento corresponde apenas à necessidade que sua variedade de metabolismo impõe ao animal, e de que a planta está livre. A existência que se locomove é cheia de intranquilidade e de medo: nada disto a vida da planta conhece. Mas por mais duvidosas que sejam as vantagens da mobilidade em um balanço dos meros valores da sobrevivência, o próprio padrão da sobrevivência é insuficiente para se avaliar a vida. (...) Ela é essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade. (...) Estes "meios" de sobrevivência, como percepção e sentimento, nunca devem ser julgados simplesmente como meios, mas sim como qualidade da própria vida a ser conservada, e por isso também como aspectos do fim da conservação. É este um dos paradoxos da vida, que ela emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios partes do fim. O animal dotado de sensação busca manter-se como ser que sente, não apenas como ser que metaboliza – e assim por diante (PL, 1994, p. 192).[300]

[299]Também em: POL, p. 105-106; PVa, p. 129-130.
[300]Também em: POL, p. 106; PVa, p. 130-131.

Independentemente das diferenças ou vantagens da vida animal em relação à vida da planta, a existência de todas as formas de vida é sempre marcada pelo: perecível, frágil e vulnerável. Essas características são marcas da vida em geral. A intranquilidade e o medo marcam a vida animal. Embora o mesmo não ocorra com a planta, ela também é marcada pela vulnerabilidade, ao se expor às ações do clima por exemplo. Vários aspectos tornam incerta a continuidade da existência das formas de vida, tanto a vegetal, quanto a animal. A última pode valer-se da percepção, sensação e movimento para se livrar da morte, mas ao mesmo tempo essas três mediações tornam a existência animal ainda mais ameaçada, ao se lançar na aventura de buscar assegurar a existência frente à certeza da mortalidade. Por isso, em boa medida, viver é mesmo uma constante tentativa de desafiar a mortalidade. Nisso justifica-se a tentativa de Jonas de provar que todo vivente vive uma luta incessante para se manter em vida. O metabolismo constitui uma parte significativa dessa luta, na qual já está contido o risco do não ser, pois viver é estar em risco e, constantemente, carregar o fardo da ameaça do não ser, a morte.

Na seção dedicada à discussão sobre os graus de liberdade, indicamos que todo grau de liberdade implica risco e frisamos também que quanto maior a primeira, maior também será o segundo. Então, já que o animal detém um grau de liberdade maior, consequentemente, ele estará sempre sujeito também a um maior risco. A percepção, sensação e movimento são justamente as mediações que conferem ao animal maior liberdade, mas o caráter mediato dessas mediações dá a medida do que é a existência animal. Nesse caso, a observação de Jonas em seu ensaio de 1983/84, *Evolution and Freendom: on the continuity among life-forms*, em boa medida comprova isso ao indicar que "o tipo de moeda determina o valor do risco".[301] Portanto, se a percepção, a sensação e o movimento dão ao animal um maior grau de liberdade, o que naturalmente resulta em um maior risco,[302] então isso significa, também, uma maior vulnerabilidade. De onde se segue que a vulnerabilidade é, de fato, uma característica própria da animalidade.

Por ora já basta o que destacamos sobre as três mediações animais: a percepção, a sensação e o movimento. Sumariando os resultados de nossas investidas, ao abordarmos as

[301]ELa, p. 57; ELb, p. 40; EF, p. 74. En.

[302]Vale aqui uma observação terminológica sobre a palavra risco, que é a forma como vertemos aqui. Primeiro, ressalte-se que não tivemos acesso ao original alemão, e, portanto, não reunimos as condições para indicar o termo originalmente empregado por Jonas. Na versão inglesa aparece a palavra *venture* = aventura, já na francesa o termo escolhido foi *audace* = audácia. Na edição em espanhol foi traduzido como *riesgo*, o equivalente português de risco. Embora as diferentes traduções não alterem tanto o sentido, optamos por *risco*, já consagrado e por nos parecer mais adequado.

mediações animais, ressaltamos o que com elas pretendíamos, qual seja, pavimentar o caminho para fazermos a travessia para a próxima seção, a qual será dedicada a promover, de fato, a virada da filosofia do organismo para a filosofia antropológica, visando mostrar o que é especificamente humano sem criar cisão entre o homem e a natureza. Se para Jonas a percepção, a sensação e o movimento são marcas da animalidade da qual também o ser humano é portador, o homem é dotado de racionalidade, mas o que efetivamente distingue o animal não humano do ser humano, em primeira instância, é capacidade de produzir a imagem ou o desenho, que, por sua vez, supera inclusive a linguagem. Ademais, o ser humano também é capaz de fabricar e usar ferramenta e exercitar a memória através do túmulo, ao enterrar os seus semelhantes.

Essas distinções não indicam, porém, uma ruptura com o animal; ao contrário, somos portadores da animalidade e tal é a nossa condição, partilhada com outros viventes da natureza, de seres animados. É isto que indica o subtítulo do ensaio de Jonas de 1985/86, *Werkzeug, Bild und Grab*: Vom Transanimalischen im Menschen[303] (Ferramenta, Imagem e Tumba: A Transanimalidade no Ser Humano). Pôde-se ver que o que buscamos explicitar nas linhas acima foi preparar o caminho para as partes subsequentes, cujo arremate se dará na próxima seção. Portanto, agora é hora de seguir o caminho visando mostrar a partir das categorias antropológicas: ferramenta, imagem e túmulo, o que é especificamente humano, sem negar a animalidade. Essa análise interessa ao nosso estudo, porque ela dará a senha do que será desenvolvido nos próximos passos, cuja atenção estará voltada à questão antropológica e à biotecnologia. Para tanto, é preciso olhar de perto de que modo Jonas analisa os três artefatos humanos que já sinalizamos acima, buscando fazer o elo do que desenvolvemos até agora, com o que desenvolveremos nos capítulos três e quatro. Trata-se do último tópico do segundo capítulo e cujo exame faremos agora.

[303]Este ensaio foi publicado pela primeira vez em: **Werkzeug, Bild und Grab:** Vom Transanimalischen im Menschen, na revista *Scheidewege*, v. 15 (1985/86), p. 47-58, e posteriormente reimpresso em: **Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen**, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992, p. 34-49. Foi traduzido para o inglês por Hunter Hildegarde Hannum como **Tool, Image, and Grave: On What Is Beyond the Animal in Man**, incluído em **Mortality and Morality***:* A Search for Good After Auschwitz, editado por Lawrence Vogel, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 75-98. A tradução em francês foi intitulada **Outil, Image et Tombeau: Du Transanimal dans l'Humain**, publicada em *Évolution et Liberté*, traduzido por Sabine Cornille e Philippe Ivernel, Paris: Payot & Rivages (Bibliothèque Rivages), 2005, p. 59-82. A versão espanhola foi traduzida como **Herramienta, Imagen y Tumba: Lo Transanimal en el Ser Humano**, incluída em *Pensar Dios y Otros Ensayos*, traduzido por Angela Ackermann, Barcelona: Herder, 1998, p. 43-60.

2.6 Ferramenta, imagem e túmulo: a transanimalidade no homem

Na seção anterior, estivemos às voltas com as três mediações animais: percepção, sensação e movimento, buscando, entre outros aspectos, mostrar que essas mediações determinam o modo como a existência animal deve ser compreendida, possibilitando através desses graus de liberdade a abertura ao mundo, mas, ao mesmo tempo, daí resultando também a instabilidade da vida animal. Como demostramos, a razão para isso é bem simples, pois a linha na qual o animal busca se equilibrar é sempre trêmula. De um lado, para ele o mundo é convidativo, lugar de satisfação; de outro lado, neste mesmo mundo ele experimenta a ameaça à sua existência. Em outros termos, o mesmo mundo convidativo e acolhedor é também estranho e ameaçador, já que a necessidade de ter de sair em busca da caça, e mesmo o medo de se tornar presa para outro, tornam a existência animal intranquila, ameaçada e vulnerável. Embora no sentimento animal esteja incluído o prazer, neste sentimento está incluída também a dor, que resulta justamente da intranquilidade própria da animalidade, cuja existência está sempre por um fio, mesmo para os grandes predadores.

Ora, se na última seção nos ocupamos com os graus de liberdade nos quais se estruturam a vida animal, nesta o que buscaremos é adentrar à questão antropológica, tendo como via de acesso os três artefatos humanos: a ferramenta, o desenho/imagem e o túmulo, em cuja consideração veremos algo que nos é próprio, como *homo faber* e ainda *homo pictor* e *homo sapiens*, e ao mesmo tempo a atestação da transanimalidade no ser humano. Esses traços especificamente humanos nos dão agora a possibilidade de fazer a conexão com um outro tópico da filosofia de Jonas que interessa ao nosso estudo, como já ressaltado: a questão antropológica. É a partir da análise das categorias ferramenta, imagem e túmulo que ensejaremos compreender de que modo Jonas pensa o homem no processo evolutivo da vida, visando deixar claro que ao mesmo tempo em que os artefatos humanos estabelecem a ligação entre homem e animal, eles também mostram o que é especificamente humano, isto é, sua diferenciação. Em outras palavras o homem se liga ao animal, mas dele se diferencia. É isto que Hans Jonas define como "o transanimal no ser humano", com o *trans* designando, em sua etimologia, algo que vai além e ao mesmo que permanece entre, a meio caminho, *in between*, como dizem os anglófonos.

Portanto, é a partir de agora que a discussão sobre o ser humano começa, efetivamente, a entrar em jogo no presente estudo, facilitada por aquilo que seriam seus prolegômenos. E como mostramos no percurso até aqui, que ocupou os capítulos 1 e 2, a tese de Jonas é a de que o homem não pode mais ser pensado como um ser metafisicamente isolado e, sim, a partir de

sua reconciliação com a natureza, isto é, a partir da biologia filosófica – o que, em outras palavras, significa ter de pensá-lo a partir do todo do ser. Por isso, para Jonas, é necessária a superação do dualismo homem-natureza, que foi sempre uma questão de fundo em toda a sua trajetória filosófica, desde os estudos sobre a gnose até *Das Prinzip Verantwortng*, assim como em outros escritos em seu entorno. Como Jonas é um filósofo monista, a exemplo de Espinosa e Plotino, o monismo é, sim, uma via de superação desse dualismo e, neste caso, além de Descartes e do cartesianismo, é preciso uma vez mais considerar a teoria darwinista, isto é, o testemunho monista da evolução. Mas, antes de desenvolver o tópico, é preciso fazer uma observação considerando o que o filósofo escreveu em *Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen:*

> O fato de que os homens têm muito em comum com os animais e que, inclusive, fisicamente pertencem ao reino animal, não é algo que se impôs ao pensamento primeiramente através da teoria darwiniana da descendência, mas já era algo familiar tanto para Aristóteles como para Lineu e, além disso, é evidente desde a anatomia humana. De acordo com ela o homem é um animal vertebrado, sanguíneo, um mamífero placentário, e as comparações morfológicas mais aproximativas o colocam – *com ou sem a teoria da descendência* [grifos nossos] – dentro ou próximos de uma família específica dos animais, os primatas (TIG, 1996, p. 75).[304]

Como se pode notar, à diferença do que muitos intérpretes sugerem, a teoria evolucionista não é totalmente endossada por Jonas: é o que deixa claro o trecho grifado acima, que termina por ampliar o escopo da história natural, incluindo os nomes de Lineu e Aristóteles, e por diminuir o papel de Darwin e relativizar o alcance e a novidade da teoria evolucionista darwiniana. Contudo, em seu ensaio de 1994, Carlo Foppa sugere que "Jonas utiliza a teoria da evolução [...] para edificar sua ontologia que é uma ontologia monista"[305] e, ao avaliar tal uso, ele o critica, pois, no entendimento de Foppa, a tentativa de Jonas é tomar uma hipótese científica, no caso a teoria evolucionista, como fundamento para os seus argumentos filosóficos. Numa outra perspectiva, evidenciando que as coisas não são assim tão simples, Gilbert Hottois, entretanto, atesta ser apenas "retoricamente a aproximação de Jonas à noção de evolução".[306] Por seu turno, a declaração de Donnelley é ainda mais explícita, neste sentido, ao se referir à filosofia jonasiana como "não-darwinista".[307] Ora, uma vez indicada a posição desses intérpretes, juntamente com o nosso alinhamento com o último, Donnelley, aqui precisamos

[304]Também em: OIT. p. 59; HIT. p. 43 [O grifo é nosso].
[305]FOPPA, Carlo. L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques. **Laval théologique et philosophique**, v. 50, n. 3, 1994, p. 575-593. Na sequência, usaremos as iniciais APJTE.
[306]ACN, p. 30.
[307]DONNELLEY, 2002, p. 39.

frisar a aproximação de Jonas com as ciências. De acordo com a nossa compreensão, parece claro que Jonas se aproxima das ciências apenas com o intuito de nelas buscar elementos capazes de impulsionar a reflexão filosófica, embora tanto as ciências, quanto a filosofia tenham é, claro, cada uma sua própria linguagem e método. Sendo assim, o que devemos dizer é que essa aproximação não pode ser nem meramente retórica como sugeriu Hottois, nem totalmente darwinista ou evolucionista.

O próprio Jonas confirma isso ao indicar que a teoria darwinista da *descendência,* de certo modo, impôs um choque cultural. A doutrina evolucionista e o darwinismo visam a ampliação das fronteiras ontológicas para além do espectro materialista. Entre as pretensões do darwinismo estão a superação do abismo entre o homem e a natureza, instalado pelo "dogma judaico da criação, pela metafisica racional grega e pelo transcendentalismo cristão".[308] Evidentemente, diante dessas estruturas tradicionais e históricas, o efeito do darwinismo, não poderia ser outro e, como bem frisou Jelson Oliveira, em seu ensaio de, 2010, A transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade, esse celebrado fato científico moderno, foi mesmo um "schock, contra a unilateralidade interpretativa que vingou no ocidente na maior parte de sua história. Reconhecendo a legitimidade das reações provocadas pela tese darwinista, Jonas também chama a atenção, (...) para o fato de que a sua verdade também esconde outras possibilidades de interpretação".[309] O fato de Jonas não endossar por completo a teoria de Darwin, em boa medida, evidencia isso.

Ele reconhece a legitimidade dessa teoria, mas a sua pretensão de se colocar como verdade e, mais ainda, como "a" verdade e a única verdadeira, segundo o filósofo, encobre outras interpretações possíveis. Além disso, em um sentido estritamente filosófico, essa teoria gerou um impacto, pois, como o próprio Jonas confirma em *Werkzeug, Bild und Grab*, "com essa explicação imanente de nossas origens de acordo com regras puramente biológicas, que não exigiam a intervenção de um novo princípio, a última morada terrena de todos os que anteriormente acreditavam na transcendência foi aniquilada pelo monismo onipotente de uma natureza sem sentido e mecânica".[310] Nota-se aqui o risco ao qual o extremo oposto do idealismo – o materialismo – está sujeito. Logo, a teoria evolucionista seria mesmo identificada como materialista e é por isso que Jonas não a endossa totalmente, deixando sempre transparecer alguma reserva em relação a ela, porque, em sua avaliação, o darwinismo

[308]TIG. p. 76-77; OIT. p. 62; HIT. p. 45.
[309]OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade. **Dissertatio**, Pelotas: UFPel, v. 32, 2010, p. 77- 97. Na sequência usaremos as iniciais TH.
[310]TIG. p. 76; OIT. p. 60; HIT. p. 44.

"*contradiz* a imagem tradicional do ser humano até suas raízes mais profundas".[311] Essa declaração, com toda sua contundência e tudo o que ela implica, nos redireciona para o ponto que mais nos interessa nesta seção, qual seja: fazer a travessia para a questão antropológica. Isso não quer dizer que essas considerações sobre as ressalvas que o filósofo faz em relação à teoria evolucionista representem aqui um desvio de rota do objeto central do presente estudo. A menção a essa teoria é necessária, porque com ela é possível entender a razão pela qual Jonas não a endossa totalmente, ao invocar contra o homem das savanas ou das cavernas e os macacos antropoides, o homem das culturas ou das civilizações, o *homo faber* dos engenheiros e o *animal rationale* dos filósofos, pontos aos quais voltaremos na sequência.

Feitas essas observações, o que precisamos agora é seguir o desenvolvimento do percurso desta seção, explicitando o que para ela definimos como objetivos principais, a saber, apresentar uma análise dos artefatos humanos, que selecionamos a partir do ensaio de Jonas: *Werkzeug, Bild und Grab* (Ferramenta, imagem e túmulo) tendo como objetivo mostrar de que modo a transanimalidade se manifesta no ser humano. Dizíamos acima que o que o ser humano tem em comum com os animais, e mesmo a sua pertença física ao reino animal, não se trata de uma descoberta de Darwin ou de algo próprio da teoria da evolução: já Aristóteles e Lineu haviam feito essa constatação. Logo, o fato do ser humano ser próximo ou pertencer à família dos animais independe da teoria da descendência. Em suma, é isso, mas, com ou sem a descendência, essa teoria, segundo o que Jonas sugeriu em *Werkzeug, Bild und Grab*:

> Nunca impediu ao mesmo tempo de distinguir o ser humano de qualquer mera existência animal, quer dizer, perceber nele algo transanimal e ver nele sua essência própria. Nesta distinção se pode deixar aberta a questão de se o próprio do ser humano – a diferença específica de sua definição – é uma só propriedade ou são várias; e entre várias se pode elevar, por sua vez, uma ou outra ao nível de decisiva. Uma definição famosa a partir de uma destas propriedades é a aristotélica que caracteriza o ser humano como "animal que possui linguagem (o entendimento) "; *zóon lógon éjon*, ou na versão latina: *homo, animal rationale (homem, animal racional)*. A Bíblia deu ênfase à capacidade de distinguir entre o bem e o mal, na qual se veria o sentido principal da fórmula da "imago Dei". Esta capacidade pressupõe o uso de linguagem e entendimento, mas não coincide completamente com eles. De todos os modos, em virtude dessa transcendência da animalidade, com a qual todavia segue vinculado, se concebeu ao ser humano como cidadão de dois mundos, como ser intermediário entre animal e anjo, etc., em suma, como um ser que sobressai a toda natureza, também a animada e como sobrenatural *em parte* (TIG, 1996, p. 75).[312]

A existência animal é marcada pela aventura entre o ser e o não ser. Isto caracteriza toda a animalidade. Já que o homem compartilha esse e outros traços da animalidade, então ele

[311]TIG. p. 76; OIT. p. 61; HIT. p. 44 (O grifo é nosso).
[312]Também em: OIT. p. 59-60; HIT. p. 43-44.

também participa dessa aventura. Nela, entretanto, ele ocupa um lugar de destaque, pois embora carregue inúmeras fragilidades, ao mesmo tempo, o homem reúne grandes habilidades que o torna capaz de buscar o êxito existencial. Mas, da mesma maneira, ele mantém uma vida própria, a qual marca ou significa sua "existência transanimal"[313], como o próprio Jonas sugere, e é ela – não importando que espécie de particularidade se lhe determina – que o estabelece como animal sempre ligado ao mundo de uma maneira diferente. O homem permanece como cidadão do mundo, mas como ser que se destaca em relação a toda natureza, de certa maneira, como uma parte supranatural.

A transanimalidade nos obrigaria, então, a considerar o homem como animal entre os demais. Isso significa que o homem é igual aos outros animais? Não, porque ao mesmo tempo em que ele se coloca como um entre os outros, ele é também distinto deles com sua especificidade ou essência própria. Seu prefixo *trans* já o aponta como ser em *trânsito*. Isso é confirmado por Jelson Oliveira, em seu supracitado ensaio de 2010, no qual o intérprete brasileiro sublinha que o transanimal indica a um só tempo "seu movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura. Um *através* que é um *para-trás*, mas também um *para-além*. Algo que evoca uma transnatureza, evocada também como supranatureza, já que essa supranatureza do humano se efetiva pela sua maior capacidade de obter êxito na luta da vida".[314]

Ao considerarmos a supranatureza do humano, em alguma medida precisaríamos considerar também a possibilidade de cisão entre o homem e o animal? Não, essa hipótese deve ser desconsiderada, porque essa supranatureza não dá abertura para a possibilidade de distanciamento nem entre o humano e o animal e, menos ainda, entre o humano e a natureza. Já tivemos a oportunidade de mencionar mais de uma vez, acima, o *ensaio Philosophical aspects of darwinismo*, de 1951. Nele, ao analisar os aspectos ou as consequências filosóficas da teoria de Darwin, Jonas avalia as "vantagens e desvantagens do dualismo para a ciência natural",[315] visando explicitar de que modo a ciência moderna se assenta no lado da matéria em oposição ao espiritual. Ao se referir à doutrina cartesiana, Jonas frisa que essa era justamente a condição imposta pelo modelo matemático da época, empregado como critério da ciência moderna.

A consequência disso, como já mencionamos, é a destituição da *res extensa* de tudo o que as características ontológicas não matemáticas não podem apossar. Com isso, caso

[313]TIG. p. 76; OIT. p. 61; HIT. p. 44.
[314]TH, p. 90.
[315]PL. p. 95; POL. p. 54; PVa, p. 64.

houvesse alguma característica não desejada no âmbito real, essas deveriam ser eliminadas. O dualismo cartesiano atribui ao sujeito pensante o princípio da consciência como algo que lhe é próprio ou exclusivo, o que, ao ser considerado, a torna distinta da realidade física, e isso leva à separação radical entre essas duas esferas, tal que, vencidas as resistências iniciais, a separação ontológica de ambas teve boa recepção por parte da ciência da época. No entanto, o resultado dessa cisão é o total abandono da dimensão espiritual, como um arremate do dualismo de Descartes, ao abrir caminho para o materialismo monista, como em *La Mettrie* ao colocar o homem-máquina no lugar do animal-máquina. A opção de toda ciência natural é a de excluir dos organismos vivos tudo que esteja além da matéria, opção alimentada pelo dualismo cartesiano que acaba levando de volta ao monismo não integral, vale dizer, unívoco e redutor, diferente daquele proposto por Jonas. No caso do dualismo cartesiano, apenas o homem seria a exceção, pois, pelas mãos de Descartes, os animais são apenas autômatos e são definidos somente pelas leis da matéria, sendo assim, são desprovidos de interioridade ou o aspecto espiritual. Ora, esse não é e não poderá ser o caso de Jonas.

Diferentemente, no caso de Descartes, já que o homem é o único que se salva, ele próprio busca projetar nos animais, vale dizer, equivocadamente, o que se passa em si mesmo, em seu interior, ou aquilo que ele sente em si próprio, como algo equivalente a si mesmo. Afastadas essas ideias equivocadas e reservando a consciência apenas ao homem, Descartes define os animais apenas como corpo. Aos olhos de Jonas, evidentemente, isso é um problema, e ele se aprofunda ainda mais, uma vez que, no entendimento do filósofo francês, como o corpo orgânico é desprovido do espírito, logo, não haveria qualquer impedimento para que nele se realizem as pesquisas da ciência natural monista. Que fique claro: simplesmente, quem sente é a alma ou o espírito, não o corpo como pura extensão, então, se isso é verdade, estamos livres para experimentações e dissecações *in vivo*. Encontrando o caminho totalmente aberto, a ciência estaria, assim, desobrigada do dever de ter que se ocupar com os fenômenos que estariam no âmbito do espírito, nem mesmo a psicologia empírica, menos ainda a fisiologia, ficando tal esfera reservada à metafísica. Dessa maneira, o espírito seria, finalmente, expurgado do mundo e isto significa dizer que o mundo estaria, finalmente, purificado do espírito. Fica claro, então, que essa compreensão se estabeleceu com o dualismo cartesiano e toda ciência moderna, mesmo as vertentes filosoficamente alinhadas ao monismo materialista, que são, em boa medida, herdeiras do cartesianismo. Como vimos, o homem nesse modelo – o modelo estritamente cartesiano, bem entendido, com seu dualismo ontológico – seria “o possuidor

único de qualquer interioridade ou "alma"[316] e, nesse caso, o ser humano seria o administrador único e usuário da criação, o que reforça a pretensão antropocêntrica que caracteriza toda a era moderna. Daí resulta a ideia controversa de que a efetivação da vida, como mostra o caso dos animais em sua grande diversidade, cujos corpos se definem como pura extensão, não depende da alma e da interioridade.

Do cartesianismo resulta o movimento evolucionista e, se de um lado, com Descartes, o homem passa a ocupar a centralidade no reino da vida, de onde nasce o antropocentrismo, ao passo que, de outro lado, com a teoria evolucionista, o homem é destituído do lugar especial que antes ocupara, vale mais uma vez frisar: Jonas não endossa totalmente a teoria evolucionista da descendência. No entanto, ele reconhece que o evolucionismo "minou a construção de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica seria capaz de fazê-lo".[317] Se a origem animal do homem, em parte, rejeitava a dignidade metafísica do ser humano, a sugestão de Jonas é a de que, de certo modo, esse empreendimento – o de Darwin – terminou por restituir ao "reino universal da vida um pouco de sua dignidade".[318] E isso graças ao parentesco comprovado por Darwin entre animais e homens, cujas interioridades se manifestam em estágios distintos.[319] É nesse sentido que Jonas afirma que, o "reino da "alma"[320] com seus atributos do sentir, tender, sofrer e gozar, voltava, graças ao princípio da gradação constante a estender-se, a partir do ser humano, a todo o reino da vida (...), passou através do evolucionismo ser um complemento lógico à genealogia científica da vida".[321] Dizíamos acima, que Jonas busca extrair tanto da teoria evolucionista, quanto das ciências, as bases fundantes de uma ideia capaz de superar não só o dualismo, como também a variante pós dualista que exerceu influência em toda a ciência moderna, ao destituir do corpo orgânico a interioridade. A exceção é o homem, no entanto, o filósofo questiona: "onde poderá ser colocado o início da interioridade a não ser no início da vida? (...). Se a interioridade é coextensiva com a vida, então, uma interpretação puramente mecânica da vida, ou seja, uma interpretação em conceitos de mera exterioridade, não pode ser suficiente".[322] Posto isso, Jonas deixa clara sua posição, qual seja, o espírito é coextensivo à vida como um todo; portanto, é preciso que a ciência retifique o seu

[316]PL. p. 103-104; POL. p. 60; PVa. p. 70.
[317]PL. p. 100; POL. p. 57; PVa. p. 67.
[318]PL. p. 100; POL. p. 57; PVa. p. 67.
[319]Vale frisar aqui que, no caso do ser humano, o grau de interioridade se faz notar, inegavelmente, com mais avanços, isto é, em graus mais elevados. Sobre isso tratamos na seção 2.3, sobre os graus de liberdade das formas de vida.
[320]Na edição alemã de *Das Prinzip Leben*, Jonas faz questão de colocar entre aspas a palavra *Seele* (alma). A nossa suposição é de que ele assim o faz para distinguir da noção de alma, seja a de Aristóteles, seja a de Descartes.
[321]PL. p. 100; POL. p. 57; PVa. p. 68.
[322]PL. p. 101; POL. p. 58; PVa. p. 68.

modelo mecanicista, visto que, para a sua compreensão da vida, ele estaria defasado. Numa palavra, a teoria evolucionista supera, então, as deficiências que o modelo materialista acaba impondo e, com isso, a ciência passa a ser conduzida sob aspectos filosóficos, porém, em bases diferentes do mecanicismo tradicional. Mas, ainda assim, deixa encobertas outras interpretações possíveis.

Sendo assim, com a ideia do animal-máquina em fim de linha, a sinalização de Jonas é de que chegou a hora da antropologia filosófica entrar em cena. O ponto de partida é este: reunir, a partir do conceito de *transanimalidade* do homem, os efeitos decorrentes da interpretação do ser humano. Como o próprio filósofo indica, "para encontrar a justa medida entre as unilateralidades, chegou o tempo para a tarefa da antropologia filosófica de voltar a refletir sobre o essencialmente transanimal no ser humano, mas sem negar a sua animalidade".[323] Em certo sentido, o darwinismo exprime mesmo uma concepção de homem que impõe agora a necessidade de sua redescoberta ou redefinição, e isso significa ter que considerar o seu desenvolvimento *superior* dentro da existência animal. Ora, bem pesadas as coisas, em que isso importa, considerando os desdobramentos da filosofia de Jonas, cujo desfecho se deu na terceira fase de sua trajetória filosófica? Em boa medida, a redescoberta do humano, como estamos tentando esclarecer, é decisiva, pois a efetivação do conceito de responsabilidade, que mais tarde viria a ser estruturado, só é possível se, dentro do conjunto da existência animal, o desenvolvimento do homem seja, de fato, considerado superior. Mas em que medida o homem se torna agente da responsabilidade? Para responder a essa pergunta, aqui é preciso considerar que o homem como parte do processo de evolução da vida, escreve Jonas, se "sobrepõe ao caráter imediato de toda existência orgânica constituindo-se sobre aquele uma condição mediata ainda mais intensificada do mundo e da autocompreensão humana".[324] Eis o que define o homem como agente da responsabilidade,[325] isto é, sua capacidade de autocompreensão. Essa capacidade se manifesta através da técnica, da arte e da metafísica e essas três categorias antropológicas resultam da ação de três figuras emblemáticas no conjunto da antropologia filosófica: *homo faber*, *homo pictor* e o *homo sapiens*, justamente assim dispostas nessa sequência evolutiva e correlacionada. Então, parece mais razoável indicar essa correlação do seguinte modo: do *homo faber* ao *homo pictor* e dele ao *homo sapiens*.

[323]TIG. p. 77; OIT. p. 62-63; HIT. p. 46.
[324]TIG. p. 77; OIT. p. 63; HIT. p. 46.
[325]Sobre o conceito de responsabilidade, falaremos mais adiante na medida em que avancemos para outros aspectos da antropologia filosófica de Jonas.

Em 1992, pouco antes da morte de Jonas, em 5 de fevereiro de 1993, veio à lume a obra *Philosophishe Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.* Trata-se de uma coletânea de textos que resultaram especialmente de conferências do filósofo entre as décadas de 1980 e início de 90. Na primeira parte dos textos ali reunidos, o esforço do filósofo se concentrou em apontar qual é o lugar e, mesmo, a novidade que o homem deixa transparecer no curso evolutivo da vida. Para tanto, ele se apoia em três características especificamente humanas, às quais já nos referimos, mas, ainda não as explicamos, como se pôde notar. São elas: *Werkzeug, Bild und Grab* (Ferramenta, imagem e tumba).[326] A partir da nossa própria avaliação, o que nos parece claro é que Jonas seleciona esses objetos ou artefatos produzidos pelos seres humanos porque, certamente, eles fazem alusão a evidências reais que teriam surgido antes das culturas históricas. Elas "são elementos que não permitem qualquer dúvida quanto à sua origem humana e que, ao mesmo tempo, manifestam coisas distintas e decisivas do ser humano".[327] Dito de outro modo, esses três artefatos, além de dar azo a um olhar atento acerca de sua origem humana, servem também para demarcar as diferenças do ser humano. Assim, de certa maneira, elas deram a Jonas a senha que possibilitou analisá-las do ponto de vista filosófico-antropológico, porque como o próprio filósofo sugere, esses objetos, "em seu conjunto proporcionam a interpretação de algo assim como as coordenadas básicas da antropologia filosófica".[328] Então, interessa-nos aqui analisar a compreensão do homem a partir da análise que Jonas oferece desses três artefatos humanos: *Werkzeug, Bild und Grab*.

A ferramenta é o primeiro artefato que o filósofo elege para a sua análise. Certamente, ela é "o mais antigo dos três tipos que, todavia, está mais próxima à finalidade vital animal".[329] De um lado, em certo sentido ela é humana; de outro lado, ela "em si mesma não tem a ver com o ser humano, porque não surge de uma função orgânica e não está submetida a nenhuma programação biológica".[330] A ferramenta é marcada pela artificialidade, o que naturalmente a

---

[326]TIG, p. 75; OIT, p. 59; HIT, p. 43. Em boa medida, as ideias presentes no ensaio **Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen** (Ferramenta, imagem e túmulo: o transanimal no ser humano) já aparecem também no ensaio "Homo pictor und die differentia des Meschen", publicado originalmente em *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, v. 15 (1961), p. 161-176. Esse texto foi posteriormente incluído na edição definitiva em **Zwischen Nichts und Ewigkeit** (1963) e em **Organismus und Freiheit** (1973). A versão inglesa foi publicada em *Social Research*, v. 29 (1962), p. 201-220, com a edição definitiva incluída em **The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology** (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001, p. 157-182. Ele também consta em **Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie**, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994, p. 265-301. Na edição brasileira intitulada **O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica**, traduzida por Carlos Almeida Pereira, Petrópolis: Editora Vozes, 2004b, esse ensaio dá título ao capítulo 9, "Homo pictor: a liberdade da imagem", p. 181-205.
[327]TIG. p. 78; OIT. p. 64; HIT. p. 47.
[328]*Ibidem.*
[329]*Ibidem.*
[330]TIG. p. 78; OIT. p. 65; HIT. p. 47-48.

distingue do orgânico, e isso porque nela há um elemento *eidético*, o que significa dizer que se trata mesmo de um artefato, cuja produção "pressupõe a força eidética da imaginação e o controle eidético da mão e da mobilidade voluntária em geral".[331] Em outras palavras, trata-se de um resultado concreto da imaginação humana que se torna evidente na transmutação da matéria, ao se converter em artefato. Portanto, nela reside a confirmação da capacidade imaginativa do ser humano e, ademais, evidencia sua liberdade imaginativa e criativa ao criar ferramentas. Estando intimamente conectada ao aspecto utilitário, a ferramenta exprime, do mesmo modo, as "transições difusas entre realizações animais e humanas",[332] estando a função técnica longe de ser uma exclusividade humana, como mostram os exemplos do castor e do joão-de-barro.

Diferentemente da ferramenta, a indicação de Jonas é a de que "o mesmo não ocorre com a produção de imagens, que desde o primeiro momento e ainda em suas realizações mais primitivas e simples revela uma característica diferente não gradual, mas plena em relação ao animal".[333] Nesse caso, a diferença entre o animal e o homem se mostra de maneira ainda mais nítida e essa diferença que aqui se faz notar é marcada justamente por uma ruptura e não algo que se deu gradativamente. Dessa maneira, a observação de Jonas envolvendo as três figuras antropológicas: *homo faber, homo pictor* e o *homo sapiens* é bem oportuna. Escreve o filósofo: "partindo da evidência intuitiva, o *homo pictor*, o produtor de imagens, nos ensina que o *homo faber*, o mero produtor e usuário de ferramentas, por si mesmo ainda não é plenamente o *homo sapiens*".[334]

Mais tarde, Jonas retoma os desdobramentos dessa afirmação em *Das Prinzip Verantwortung*. A retomada nessa obra célebre deu-se pela via da ética. Para tanto, o filósofo empenhou-se em fundar as bases de um *tractatus technologico-ethicus,*[335] como forma de confrontar a apropriação do *homo sapiens* pelo *homo faber,* concernente à descrição jonasiana do poder desregulado que a técnica moderna representa em nossos tempos, na forma como ela exerce o total domínio sobre a natureza, modificando-a à sua maneira. De acordo com Jonas, "o triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo

[331]TIG. p. 79; OIT. p. 66; HIT. p. 48.
[332]*Ibidem.*
[333]TIG. p. 79; OIT. p. 66; HIT. p. 48-49.
[334]TIG. p. 79; OIT. p. 66-67; HIT. p. 49.
[335]PVb, p. 09; PR, 23. Aqui vale uma ressalva. Por alguma razão que desconhecemos, essa mesma indicação não aparece na versão em inglês de *Das Prinzip Verantwortung*. Vale ainda frisar que a tradução do original alemão para o inglês foi posteriormente feita pelo próprio Hans Jonas, em 1984. Com essa sinalização, Jonas deixa claro qual é o objeto dessa, que viria ser sua obra mais célebre e de maior notoriedade, qual seja, ensaiar uma nova ética para além do antropocentrismo, capaz de apontar novas diretrizes para o agir humano na civilização tecnológica.

na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil".[336] Essa constatação descreve algumas das inversões de nossa atual civilização, cuja principal é esta, ou seja, o saber contemplativo e reflexivo cedeu lugar ao saber meramente (fabricador) e operacional. Pela via da técnica, o homem tem em mãos um poder, isso é claro. Mas, dado o estágio que esse poder atingiu na civilização tecnológica, se pode, com certeza negar, que a ação do *homo faber* seja orientada pelo *homo sapiens*. Há claramente um predomínio do fazer sobre o saber, mas isso não indica uma evolução do ponto de vista humano e civilizacional. Ao contrário, pela via da técnica, o que nos parece é que o homem esquece de seu poder e até de si mesmo, transferindo-o para a própria técnica, como se ela fosse autônoma e seu imenso poder pairasse sobre nossas cabeças. Quer isso dizer que o ser humano regressou negativamente ao tempo em que a única capacidade de que dispunha era a de fabricar ferramentas, a qual, entre os artefatos humanos, como os aparelhos eletrônicos e as máquinas cibernéticas, é a que mais se aproxima da finalidade biológica, mas, em nosso cenário atual, essa proximidade converteu-se em distância. Alimentada e aprimorada pela ciência e a técnica, em sua grande maioria consistindo em projeções e modelagens de órgãos humanos (vide a pá mecânica = projeção da mão), a ferramenta é hoje uma ameaça a tudo que é da ordem biológica, e isto tanto no tocante às armas de guerra, com fins, portanto, bélicos, quanto aos engenhos da inteligência artificial, com fins pacíficos. Embora a fabricação e o uso de ferramentas não nos distinguem totalmente dos demais seres, a sua criação e uso cada vez mais aprimorado que delas fazemos, nos leva ao distanciamento das demais formas de vida, o que indica um evidente retrocesso, ao invés de avanço, no que diz respeito à relação homem - natureza. Por isso mesmo, as questões de ordem biológica tornam-se um capítulo da ética e Jonas comprova isso em *Werkzeug, Bild und Grab*, ao constatar que a nossa civilização:

> põe na atualidade maior ênfase no que se anuncia na ferramenta: a técnica e a ciência natural que está a seu serviço. O que se achava mais próximo à finalidade biológica e sua dinâmica de seleção, o que apareceu primeiro como tributo à dependência da natureza e que se opunha a esta como ajuda, isto é o que hoje se sobressai com seus nunca suspeitados êxitos que se vão superando sempre de novo e que dominam toda a nossa existência, destacando entre tudo o mais que nos distingue "de todos os seres que conhecemos" (TIG, 1996, p. 86).[337]

Como dizíamos, a questão biológica passa, então, a ser pensada em termos éticos, e isso porque o homem moderno reduz por completo suas capacidades: criativas, celebrativas, contemplativas e, até mesmo, sua transanimalidade a um outro horizonte de "sentido" e, no

[336]PVb, p. 31; PR, 43; IR, p. 09.
[337]Também em: OIT. p. 82; HIT. p. 60.

entanto, mais reduzido – o da técnica que cria as ferramentas. Frente a essa redução, a reação de Jonas, em certa medida, é de lamento, pois, com o esvaziamento de sentido (humano) imposto pela técnica, nossa atual civilização põe em descrédito tanto a arte quanto a metafísica. Se, de um lado, o espírito moderno com o triunfo da técnica torna evidente um certo esvaziamento do homem, de outro lado, a partir da nossa análise de seus escritos, nos parece claro que, ao destacar os artefatos humanos em *Werkzeug, Bild und Grab,* o filósofo não apenas realça a diferença antropológica, mas também a valorização da figura humana, o que, como vimos, não quer dizer olhar lateralmente outras formas de vida. Em outras palavras, se a técnica põe em descrédito a arte e a metafísica, logo, também, o homem, ao destacar os artefatos humanos, podemos dizer que, em certo sentido, Jonas resgata e acentua a capacidade inventiva do homem. A observação do filósofo, em seu ensaio *Werkzeug, Bild und Grab*, comprova isso, ao dizer: "quando encontramos desenhos em pedra em qualquer parte, ainda que seja em outro planeta, nos convencemos de que só podem ter sido realizados por seres humanos".[338] As pinturas rupestres representam a prova definitiva de que só o homem poderia realizá-las, simplesmente pela sua "inutilidade biológica".[339] Já os artefatos e as ferramentas, por sua vez, como sugeriu Jelson Oliveira, "têm algum uso prático e, portanto, ainda conectam o homem ao animal, [ao passo que] a representação pictórica não realiza senão uma vocação de outros fins que não os biológicos. Esta é sua novidade".[340] Tendo em vista o que objetivamos com esta seção, endossamos por completo a percepção do intérprete brasileiro.

Os desenhos ou imagens devem ser entendidos como representação; logo, não se trata de repetição de uma mesma imagem. Trata-se de um modo simbólico de representar, isto é, uma sutileza, uma aparência duplicada, possibilitando assim uma "economia da omissão e da simplificação, mas também da exageração, deformação e estilização".[341] Dito isso, tais representações significam um sinal, cuja interpretação só é possível pelo homem, já que ele é o único que reúne as capacidades necessárias para levar a cabo esse ato mental, abarcando "generalizações, abreviaturas e jogo de aparências que mostram como a imagem está desprendida do objeto que ela representa. Sua 'leitura' implica a capacidade de uma recordação que ultrapassa a mera memória animal e aproxima-se da suposição e, logo, da criação".[342] Nesse caso, a capacidade de criar define o homem. É justamente porque cria que o homem pode ser considerado como tal. Eis a expressão de sua liberdade no sentido mais completo, consistindo,

[338]TIG. p. 79; OIT. p. 67; HIT. p. 49.
[339]*Ibidem.*
[340]TH, p. 94.
[341]TIG. p. 80; OIT. p. 68; HIT. p. 50.
[342]TH, p. 94.

então, diz Jonas, em um "feito transanimal exclusivamente humano. Refiro-me ao controle eidético da mobilidade, ou seja, da atividade muscular não regida por esquemas fixos de estímulo e criação, mas por uma forma livremente escolhida, interiormente imaginada e intencionalmente projetada".[343] Essa é a descrição do *homo pictor,* ou seja, aquele capaz de interiormente projetar e exteriorizar por meio da representação pictórica. Tal capacidade se conecta a outro traço humano: a produção da linguagem, e assim é entendido, porque o homem é quem dá nomes aos seres e só o faz porque tem a capacidade de linguagem. Dar nomes às criaturas, segundo Jonas, é "um ato plenamente humano".[344] Ora, já que dar nomes é uma forma de criação, então, produção de imagens ou desenhos é similar, pois, a capacidade de criar uma imagem exige ao mesmo tempo a capacidade de nomeá-la, o que requer o poder de linguagem. Com isso, a partir do que explicitamos, é possível perceber, aqui, o encontro entre *Homo pictor* e *Homo sapiens*. Mais adiante retomaremos essa questão, considerando o que Jonas escreveu em seu ensaio de 1961, Homo pictor und die differentia des Mnschem, que dá título ao capítulo sete de *The Phenomenon of Life*.

Vê-se, pois, que nos ocupamos acima com a ferramenta e a imagem, artefatos esses que expressam a evolução e a transanimalidade do homem. Agora, antes de finalizarmos essas considerações iniciais sobre a antropologia filosófica de Jonas, às quais dedicamos esta seção, precisamos nos ocupar com um terceiro e último artefato humano que, a exemplo dos dois primeiros, também é uma expressão da transanimalidade do homem – o túmulo. Sobre ele, Jonas diz o seguinte: "se admitirmos que o biologicamente supérfluo ou inclusive inútil for uma prova do transanimal, então a tumba supera inclusive a imagem, já que esta ao menos pode servir de comunicação, instrução e inclusive invenção".[345] E, logo na sequência, Jonas indica porque a tumba é um artefato que mostra a diferença antropológica: justamente, segundo ele, "o fato empírico de que nenhum animal enterra seus mortos ou segue prestando-lhes atenção nos diz que o túmulo é exclusivamente humano".[346] Até onde se sabe, embora alguns mamíferos façam um ritual semelhante ao velório, apenas a espécie humana enterra os seus mortos[347]. Evidentemente, como frisa Jonas na passagem a seguir, o túmulo é mesmo a memória dos mortos e é a ela que se presta culto, "ao recordar os mortos perpetuado no culto das tumbas e outras formas visíveis [como algo] especificamente humano em um sentido que vai além dos

[343]TIG. p. 82; OIT. p. 73; HIT. p. 54.
[344]TIG. p. 82; OIT. p. 74; HIT. p. 54.
[345]TIG. p. 83; OIT. p. 76; HIT. p. 55.
[346]TIG. p. 83; OIT. p. 76; HIT. p. 55.
[347]Ver, por exemplo: https://super.abril.com.br/coluna/oraculo/algum-outro-animal-enterra-os-mortos. Acesso, 20/02/2024.

exemplos anteriores, já que está em relação com crenças"[348], configurando uma situação única que faz com que o homem projete-se para além de sua finitude e do meramente empírico, isto é, ao passar do que é visível ao invisível e do sensível ao suprassensível.

Entre todos os seres, o homem, aponta Jonas, "é o único animal que sabe que tem que morrer, e ao pensar sobre o depois e o além, também pensa sobre o aqui e o agora, quer dizer pensa sobre si mesmo".[349] Essa característica central do homem, entretanto, ocorre não a partir da experiência coletiva ou com pares, embora ela seja compartilhada e compartilhável, mas a partir de si mesmo e de sua experiência pessoal, ao colocar o factum da morte vivenciada em seu entorno no horizonte de sua própria existência, quando um dia ela chegar ao fim. Em outras palavras: o que torna isso possível é a constatação que o homem faz, ao tomar consciência de sua própria morte, antevista como certa e atestada na memória daqueles que se foram e que a tumba expressa. É nesse sentido que Jonas afirma: "dos túmulos se levanta a metafísica".[350] No entanto, a descoberta que o homem faz em si mesmo, de sua mortalidade, não se trata de resposta às questões que ele levanta sobre si mesmo; ela não é outra coisa senão a expressão de dúvidas e interpretações que, entre outras coisas, vêm a lume a partir da necessidade de manter um vínculo constante com os antepassados, conservando-os de alguma forma vivos e no meio de nós. Jonas indica que, por meio da capacidade de "reflexão, que nunca termina, culmina o princípio de mediação com o qual a vida começou e cujo aumento se pode seguir através de toda evolução orgânica".[351] Considerando essa evolução, quando o homem de fato aparece? Respondendo com as palavras de Jonas, "aparece quando, depois de pintar um búfalo (animal) e inclusive o seu caçador, se afasta da pintura para captar a imagem não 'pintável' de si mesmo".[352] Ao se mostrar capaz de distinguir entre a imagem pintada do animal e a imagem forjada de si mesmo, como representação mental, o homem manifesta com isso a sua capacidade reflexiva e isso representa um passo fundamental no processo evolutivo do ser humano, qual seja: a passagem do *homo pictor* para o *homo sapiens*, tornando a ciência, a filosofia e a metafísica possíveis.

Ora, a partir disso, o homem se estabelece no mundo definitivamente como um eu – sujeito e indivíduo, não metafisicamente isolado, é claro. Contudo, se de uma parte, o eu humano se afirma no mundo, de outra, como Jelson de Oliveira bem frisou, é também com isso "que se efetivam seus maiores perigos, muitas vezes revelados em forma de desespero radical,

[348]TIG. p. 83; OIT. p. 76; HIT. p. 56.
[349]TIG. p. 83; OIT. p. 76; HIT. p. 55.
[350]TIG. p. 84; OIT. p. 77; HIT. p. 56.
[351]TIG. p. 84; OIT. p. 77; HIT. p. 57.
[352]TIG. p. 84; OIT. p. 78; HIT. p. 57.

cujo resultado pode ser o suicídio".[353] Ao se dar conta dessa situação extrema, o homem logo percebe, diz Jonas, recorrendo à máxima agostiniana, segundo a qual "*Quaestio mihi factus sum*" (Tornei-me um problema para mim mesmo). A religião, a ética e a metafísica são tentativas nunca acabadas de assumir esta pergunta no horizonte de uma interpretação da totalidade do ser e da busca de uma resposta".[354] Eis a causa do perigo. A técnica tem sua origem na ferramenta; a natureza da arte é a imagem; já a metafísica nasce do túmulo, ao nos colocarmos frente à experiência da vida e da morte, perguntando pelo sentido do mundo e da existência. O que esse processo deixa transparecer? A sequência evolutiva a que nos referimos aqui mostra o entendimento de Jonas sobre o percurso evolutivo da vida. Nele, o desenvolvimento das capacidades e possibilidades é mesmo um processo contínuo. Como ele nos diz, esses três artefatos fundamentais "respondem e superam de uma maneira unicamente humana o que tanto para o ser humano como para o animal está dado sem mais: a ferramenta supera a necessidade física por meio da invenção, a imagem supera a percepção sensorial por meio da representação e imaginação, a tumba supera a morte por meio da fé e da veneração" [355]

A partir do que tentamos mostrar no percurso desta seção, considerando os três artefatos analisados por Jonas, podemos considerar que o nosso filósofo parte inicialmente de uma visão antropológica *tripartida* ou como um tripé. Não se trata, porém, de dividir o humano em três dimensões, mas de pensar três características humanas representadas por meio da ferramenta, da imagem e do túmulo. Através deles, o animal-homem se depara com sua *transanimalidade*, quer isso dizer que por meio desses artefatos ele responde, de forma propriamente humana, à sua condição partilhada com os demais animais, tornando evidente, a partir disso, a diferença antropológica. Através da ferramenta, da imagem e do túmulo, a relação transanimal com o mundo é assegurada pelo homem e, a partir desses artefatos, ele estabelece também sua diferença em relação aos demais animais.

A transanimalidade significa a reconexão do homem na evolução da vida. Como vimos, ele reúne características próprias e usufrui de um grau de liberdade maior, o que ao mesmo tempo implica maior risco, tanto para a destruição da vida não humana, quanto para a destruição de sua própria vida. Isso, naturalmente, impõe ao homem a maior das tarefas – a responsabilidade. Como destacamos, a ferramenta, a imagem e a tumba caracterizam o ser humano, vinculam o homem ao animal e o distinguem dele a um só tempo. É somente a partir

---

[353]TH, p. 95.
[354]TIG. p. 84; OIT. p. 79; HIT. p. 58. Aqui, vale uma ressalva. Na seção 2.3. Sobre os Graus de liberdade já citamos essa máxima, dentro do contexto do que ali explicitamos, mas a extraímos do próprio Santo Agostinho cf. AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** Tradução de M. L. Jardim Amarante. 15ª ed. São Paulo: Paulus, 2002, X, 33.
[355]TIG. p. 85; OIT. p. 80; HIT. p. 58-59.

desse processo evolutivo que o homem se desperta para a verdadeira compreensão de si mesmo, e dos demais seres, bem como acerca das suas ações e mesmo do efeito delas sobre as outras formas de vida. Essa dimensão do eu-reflexivo de si assume um lugar de destaque na filosofia de Jonas, porque ela serve de base para a fundação ética da responsabilidade do homem, que se mostrou necessária em nossos tempos, já que a técnica moderna, cuja origem está nas ferramentas criadas pelo *homo faber*, resultou no esquecimento tanto da arte quanto da metafísica. Em outros termos, o *homo faber* triunfou sobre o *homo pictor* e o *homo sapiens*. Se a arte e a metafísica, ou seja, a dimensão reflexiva do ser humano é abandonada, então apenas a técnica se torna o destino do homem e, com isso, ele coloca a si mesmo em risco, assim como os demais seres, expondo a sua precariedade e vulnerabilidade a um único poder – o da técnica.

Com esta seção buscamos pavimentar o caminho de modo a fazer a travessia para o terceiro e quarto capítulo do nosso estudo, nos quais concentraremos a atenção em dois aspectos inerentes à vida: a vulnerabilidade e a plasticidade, com especial destaque ao ser humano e para cada um desses aspectos, dedicaremos um capítulo. Como veremos, a vulnerabilidade será objeto do terceiro e a plasticidade dará título ao nosso quarto capítulo. Por isso mesmo, iniciaremos o próximo passo do nosso estudo, embora de maneira muito breve, pelos principais representantes da antropologia filosófica de linhagem alemã, com os quais Jonas, por um lado, não estabeleceu uma interlocução direta, mas, por outro, em alguma medida, deles se aproxima em algum aspecto. Aqui veremos filósofos consagrados como: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, e Ernst Cassirer.

Esses filósofos buscaram, cada um à sua maneira, definir a posição especial do ser humano na natureza. Claro, vale ressaltar que o nosso objetivo não é explicitar a antropologia filosófica desses filósofos, focalizando-os individualmente ou comparando-os, mas, sim, fazer-lhes menção, tomando Jonas como crivo, visando mostrar em quais aspectos eles se distanciam ou se aproximam do filósofo, ainda que não haja interlocução direta, mas cuja recepção está em jogo. Voltando ao ponto, o objetivo daqui em diante é pensar as duas marcas incontornáveis da condição humana, na esteira da mortalidade e da finitude, a saber: a *vulnerabilidade* [*Verletzlichkeit*], no terceiro capítulo, pois, desde sempre, temos de lidar com o "fardo" de nossa própria fragilidade, do momento em que nascemos até a nossa morte. E, no mesmo passo, como contraparte, no quarto capítulo, como indicamos destacaremos a *plasticidade* [*Plastizität*], como seres mutantes, culturais e históricos que somos, não podendo ser contidos ou encerrados

numa ordem de essências fixas ou constantes, levando Jonas a dizer que "o 'homem' é a mais plástica das criaturas".[356] Isso nos leva ao nosso próximo capítulo.

[356]PVb, p. 297; PR, 272; IR, p. 169.

PARTE II - CONTINGÊNCIA DO SER, ABERTURA E FRAGILIDADE: A VIDA DIANTE DO ILIMITADO PODER DA TÉCNICA

CAPÍTULO 3: VULNERABILIDADE COMO MARCA DA VIDA: ANIMALIDADE E HUMANIDADE

3.1 A tradição filosófica alemã: Scheler, Plesner, Gehlen e Cassirer

Na última seção do capítulo anterior, indicamos o que com ela pretendíamos, tendo concluído os prolegômenos, digamos assim, com o objetivo de pavimentar o caminho e fazer a travessia para esta segunda parte do presente estudo, a qual abrigará o terceiro e o quarto capítulos da tese, ao dar o remate na dialética das ideias. No terceiro capítulo, analisaremos a vulnerabilidade como um aspecto inerente à vida. No quarto capítulo, já na seção de abertura, mostraremos que os avanços da técnica levam à vulnerabilidade da imagem do homem. Uma vez feita essa constatação, destacaremos que "o homem como a mais plástica das criaturas", é capaz de adaptar o meio e é igualmente quem melhor se adapta ao cenário tecnológico contemporâneo, sendo ele próprio objeto das investidas do seu poder ilimitado de fazer e modificar coisas e, por isso mesmo, coloca em risco a autenticidade humana. Como Jonas pensa, tanto a vulnerabilidade, quanto a plasticidade são marcas da vida, e o ser humano como um contínuo biológico é, portanto, parte da vulnerabilidade que busca superá-la, pois, possui a capacidade de se adaptar à técnica e ser moldado por ela – a plasticidade.

Finalizamos o segundo capítulo, indicando o que viria pela frente no terceiro, e como veremos, consistirá em destacar alguns aspectos da antropologia filosófica de Jonas, que tanto neste, quanto no quarto capítulo, a apresentaremos emparelhada com a técnica e a biotecnologia. Mas, antes de seguir o nosso caminho, é preciso abrir um parêntese para cumprir o que prometemos no capítulo anterior, isto é, fazer uma referência à tradição filosófica alemã na qual Jonas está inserido, realçando especificamente a antropologia filosófica, cujos principais representantes são: Scheler, Plessner, Gehlen, e por último, Ernest Cassirer que, embora não tenha o mesmo protagonismo dos demais, também ofereceu contribuições valiosas sobre o homem em sua universalidade, à diferença das ciências particulares, e como compreendê-lo com a ajuda do ferramental da filosofia. Todos eles tentaram, cada um à sua maneira, definir a posição especial do ser humano na natureza e a sua diferença em relação aos animais. Por isso, interessa-nos, principalmente, na menção que faremos a esses filósofos, identificar semelhanças e ou diferenças entre eles e Jonas, no modo como esse último entendeu

o animal e o homem. E, por via de consequência, ao fazer essas expansões e comparações, me proporcionando os meios e os fundamentos que me autorize a falar tanto da originalidade quanto da singularidade do pensamento e da obra de Jonas. Após fazermos essa incursão na tradição filosófica alemã, voltaremos a atenção para antropologia filosófica jonasiana, que vale dizer, será apresentada tanto neste terceiro, quanto no quarto, não uma antropologia pura, ela mesma, como provavelmente seja a expectativa do leitor, mas em boa medida, emparelhada com a técnica, a biotecnologia e a ética, uma vez que nesses três elementos humanos, estão embutidos traços antropológicos. Essa foi uma opção que fizemos de maneira calculada, porque embora a antropologia filosófica esteja contida no pensamento de Jonas, seja como extensão ou seção da biologia filosófica, ela não aparece de maneira sistematizada e pura, assim como em outros pensadores, mas espalhada em vários ensaios ao longo da trajetória filosófica do filósofo, e em boa medida, no encalço da técnica e da biotecnologia.

Feita essa ressalva, em certo sentido, ir aos textos de Jonas e buscar por uma antropologia filosófica não foi uma tarefa simples, pela mesma razão que acima apontamos. Ela existe, mas de maneira espalhada, sem a sistematização. Nesse caso, nossa tentativa e maneira de apresentá-la, como veremos, será tal como ela aparece em seu percurso filosófico, isto é, posterior à biologia filosófica, mostrando em que sentido o homem se diferencia do animal e, ao considerar seu caminho em diferentes campos da biotecnologia, visando destacar suas implicações antropológicas e éticas. Jonas não chegou a elaborar tratados de antropologia filosófica, como o fizeram Scheler, Plessner, Gehler e Cassirer, embora isso não diminua a originalidade e o mérito da filosofia do discípulo rebelde de Husserl e Heidegger. Ademais, as duas categorias antropológicas as quais veremos, a vulnerabilidade e a plasticidade, em Jonas, só podem ser destacadas, se antes considerarmos as ações da biotecnologia, que se de um lado, é uma forma de superação ou resposta à vulnerabilidade humana, de outro, a técnica e a biotecnologia são também causadoras da vulnerabilidade, por tomarem o ser humano como objeto, não como sujeito. Entretanto, como já indicamos, antes de nos ocuparmos detidamente com essas questões, faremos aqui uma referência a alguns dos representantes da antropologia filosófica contemporânea, pertencentes à tradição filosófica alemã.

Em seu clássico *Die Stllung des Menschen im Kosmos* (*A posição do Homem no Cosmos)*, vindo a lume em 1928, Max Scheler, primeiro, descreve o animal para só depois trazer o ser humano para o centro da sua discussão. O animal, diz Scheler, "não tem nenhum "objeto": ele vive *ekstatimente* em meio ao seu mundo, um mundo que, enquanto estrutura, ele carrega por toda parte para onde vai, exatamente como um caramujo carrega a sua casa – ele

não consegue transformar este meio ambiente em objeto".[357] O que isso deixa transparecer então? O que parece evidente nessa descrição do animal é que, ao contrário do ser humano, o animal não empreende transformação, e assim, não consegue se distanciar do meio ambiente e do mundo da mesma forma que o ser humano é capaz e assim o faz. Escreve Scheler: "o animal se atém por demais essencialmente à realidade e na [imediaticidade da] realidade vital correspondente a seus estados orgânicos [trata de se assenhorar dos meios que a natureza oferece] para apreendê-la a cada vez 'objetivamente'".[358] Ao contrário do homem, o animal não é capaz de realizar o ato espiritual. O ato espiritual proporciona ao homem a consciência ou autoconsciência de si, assegurando-lhe a distância necessária para tratar das coisas como objeto (do latim *obectum* = lançado adiante, à frente), se de um lado, o animal, ao contrário das plantas, tem algum tipo de consciência, por outro lado, como Leibniz já frisou, não possui a si mesmo, e nesse caso ele não detém o poder sobre si mesmo, logo, não é consciente de si mesmo. Em outros termos, isso quer dizer que o animal não tem autoconsciência e, portanto, não consegue alcançar a si mesmo. Já o homem, uma vez que é pessoa, assim definida por Scheler, "consegue alçar [voo] por sobre si mesmo – enquanto ser vivo –, e, a partir de um centro como que para além do mundo espaço-temporal, incluindo aí ele mesmo, tornar tudo objeto de seu conhecimento. Desta feita, o homem como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo".[359] Aqui, vale dizer, Scheler realça o homem em sua singularidade, no sentido de que é ele o único que detém a capacidade da autoconsciência e por se tratar de um ser espiritual por excelência.

Contudo, do ponto de vista biológico, não é possível definir uma posição peculiar do homem na natureza. Caso seja considerada tal posição, ela só poderia mesmo resultar da evolução e, neste caso, a diferença entre o homem e os seres vivos "pré-humanos" seria de natureza meramente gradual. De um lado, ele idealiza um modelo de graus do orgânico, sendo que nesse modelo cada forma de vida – a planta, o animal e o homem – apresenta peculiaridades específicas, o que, em outras palavras, quer dizer gradações próprias de cada forma de vida. De outro lado, como pensa Scheler, os aspectos cognitivos, psíquicos e corporais não se distinguem substancialmente; logo, não é possível conceder ao homem uma posição peculiar na natureza com base nesses aspectos. Nas palavras do próprio Scheler, "no tocante ao seu objeto, o animal e o homem formam um *continuum* rigoroso, e uma separação do homem e animal fundada em

[357]PHC, p. 38.
[358]*Ibidem.*
[359]PHC, p. 44-45.

meras qualidades da natureza é apenas um corte arbitrário efetuado pela nossa razão".[360] Isso confirma, então, que as categorias biológicas não bastam para posicionar o homem em um grau acima dos demais seres vivos e a razão desse estado de coisas é bem simples, segundo o filósofo, qual seja, os humanos e os outros seres estariam adaptados ao seu meio.

Posto isso, à diferença do que pretende um vasto segmento da tradição filosófica, é preciso dizer que o homem não se desprende de sua animalidade ao contrário, ele sempre foi e sempre será um animal. Nisso se pode ver um ponto de contato entre Scheler e Jonas, cuja posição é, como mostramos, a de que os traços especificamente humanos que realçam a diferença antropológica entre o homem e o animal não apagam a animalidade nele presente. Já em Scheler a diferença antropológica reside no espírito, na cultura, na religião e na abertura ao mundo como categorias próprias do homem, e essas categorias, para ele, são centrais na agenda de sua antropologia filosófica, sobretudo, ao realçar o conceito de pessoa espiritual e moral. Reconhecendo este estado de coisas, estamos nos encaminhando para o fechamento desse parêntese sobre essa menção a Scheler, ao dar vazão aos direitos de uma antropologia naturalista ou naturalizada; antes, porém, é preciso dedicar mais algumas linhas, ao tópico, uma vez concedido que há algo mais, segundo ele, um *plus* que nos leva de algum modo ao homem interior de Sócrates, concentrando a atenção, principalmente, no que toca à noção de pessoa tal como é definida na filosofia scheleriana.

Visto pelas lentes de Scheler, a ideia de pessoa humana prescinde estritamente de um idealismo racionalista sendo, portanto, compreendida como um ser vivente que orbita pelas várias camadas constitutivas do ser, enraizado e terrenal com os pés fincados na realidade ou materialidade do mundo, adicionando várias características em seu ser. Isso inicia já nos níveis psíquicos da sensibilidade afetiva, passando pelo instintivo, a memória associativa, a inteligência prática até alçar o estágio especificamente humano, a saber, o aspecto espiritual, se tornando assim, um centro espiritual ativo cuja percepção identifica o mundo com sua estrutura simbólica. Como portador do espírito, com o seu modo de atuar e perceber, a pessoa se torna capaz de identificar o mundo e, nele, os seus valores, dentre eles ela própria é um valor, mas não no sentido comum, trata-se de um valor absoluto e irredutível, pois, como pensa Scheler, a pessoa está além de seus atos. A pessoa humana traz a dimensão espiritual como marca que efetivamente o define. É ser de transcendência, é espírito ligado à vida, é centro indeterminado de determinação, com possibilidade de aprendizado, de mudança de atitudes, de

[360]SCHELER, Max. Zur idee des Menschen (1915). In: Id. **Schriften Antropologie**. Ed. M. Arnold. Stuttgart. 1994, (nota 6), p. 58.

arrependimento e de conversão, isso porque, com a pessoa vem junto a imprevisibilidade, a constância e inconstância.

Em resumo, como atesta o filósofo, a pessoa é mesmo o espírito ligado intimamente à vida. Logo, é ser de transcendência, que compartilha elementos de todo o cosmos, mas, ao mesmo tempo, tem e mantém em toda a sua extensão uma dignidade peculiar, mas não quer isso dizer uma posição peculiar na natureza, porque, uma vez que o homem assim como os demais seres é considerado um ser natural, então, qualitativamente, ele não se distingue do mundo animal. A diferença, digamos, se dá na medida em que o homem é pensado como homo duplex, um ser ao mesmo tempo natural e espiritual e, nesse caso, em sua estrutura interna, como *persona*, ao se enxertar na e acrescentar à natureza, digamos assim, desenvolvendo-se e ganhando autonomia, até que se efetua uma ruptura entre espírito e vida, pessoa e organismo.

Essencialmente, o que distingue o homem dos animais, são dois aspectos aos quais estão evidentemente vinculados à ideia de espírito. Em primeiro lugar, a capacidade de abertura ao mundo e, em segundo lugar, a capacidade de hierarquizar os valores como forma de fundamentação da vida moral. Nesse sentido, a diferença entre Scheler e Jonas salta aos olhos, pois enquanto o primeiro defende o espírito como sendo uma faculdade do ser humano – pessoa – Jonas por sua parte, sugere que o espírito é inerente a todos os organismos vivos. O espírito é comum a todo vivente, dos mais simples aos mais complexos. Essa diferença marca então a novidade entre os dois filósofos e nela se faz notar também a originalidade da filosofia de Jonas, embora ela se aproxime em alguns aspectos do pensamento de Scheler. Considerando o que visualizamos para este capítulo ao recolher aqui aspectos da filosofia antropológica de Scheler para dialogar com Jonas, o que apresentamos já nos basta. Com isso, fechamos esse parêntese dedicado ao compatriota de Jonas, buscando possíveis pontos de contato entre ambos, para a partir disso formular o problema que propomos discutir em nossa tese – a biologia como fundamento da antropologia que se vê desafiada nos atuais tempos, nos quais a biotecnologia caminha a passos largos em direção ao domínio técnico da vida em geral, inclusive, o ser humano. Desse modo, a biotecnologia impõe automaticamente a necessidade de uma reponsabilidade em suas aplicações.

A responsabilidade é uma categoria ontológica – antropológica, por pertencer exclusivamente ao ser humano. Tal categoria é um dos aspectos da filosofia antropológica de Jonas e, segundo o filósofo, é um princípio ético por excelência. Ora, como categoria ético-antropológica, a responsabilidade é em Jonas, uma resposta aos desafios da técnica, sobretudo, em seu estágio mais elevado – a biotecnologia, cujo objetivo tem sido nas últimas décadas, o

de transformar o próprio homem em objeto de suas operações. Nesse caso, a técnica é elevada para um outro campo, a saber, o da ética e nisso se dá, então o imbricamento entre: ferramenta, obra do *homo faber* que dá vazão à técnica, que por sua vez transforma o homem em objeto tecnológico e, por isso mesmo, a ética precisa ser invocada. Posto isso, a antropologia jonasiana tal como avaliamos, se encontra neste tripé: técnica, antropologia e ética. Logo, o resultado é mesmo uma antropologia emparelhada com outras categorias antropológicas. Portanto, como já indicamos, a antropologia filosófica de Jonas que é objeto deste terceiro e do quarto capítulo, terá destaque, mas, insistimos, não apresentaremos aqui uma antropologia pura, ela mesma, mas emparelhada com a técnica, a biotecnologia e a ética.

A ética, vale dizer, está no encalço da antropologia, pois, a dimensão reflexiva do ser humano, portanto, a metafísica, nasce desde o túmulo como Jonas frisou em seu ensaio de 1985, *Werkzeug, Bild und Grab.* Como mostramos no segundo capítulo desta tese, o túmulo é o principal artefato que marca a diferença entre humano e os animais. Trata-se de uma característica especificamente humana. Daí resulta a capacidade de reflexão como característica central do ser humano, e mais ainda, a descoberta do eu reflexivo de si, (sujeito). Isso dá azo à ideia de responsabilidade, porque neste processo reflexivo o homem se dá conta de que ele pode se tornar um perigo para si mesmo e para os demais seres vivos, com sua forma de interferir no mundo a (técnica). Isto, sem dúvida, abre o horizonte da responsabilidade, pois, quando nos tornamos um problema para nós mesmos, a responsabilidade (ética), precisa ser invocada. Isso deixa transparecer o imbricamento entre ética e antropologia, pois, a primeira um resultado da capacidade reflexiva que leva à descoberta do eu (sujeito), como vimos, com suas potencialidades: domínio do corpo, a linguagem, o pensamento, a memória, a arte/imagem, a cultura e a técnica como traços antropológicos.

Apesar da ética não ser um tópico central na agenda da nossa tese, seu liame com a antropologia e os desafios impostos pela biotecnologia, a tornam incontornável. Não quer isso dizer que dedicaremos a ela um capítulo especial, todas as menções à ética serão sempre na esteira da antropologia emparelhada com a técnica e a biotecnologia. Retomaremos essas questões mais adiante. Antes, porém, precisamos buscar realizar o que planejamos para essas primeiras páginas que dão abertura a este terceiro capítulo, qual seja, invocar alguns dos principais representantes da antropologia filosófica contemporânea, na expectativa de que eles joguem luzes no caminho da nossa elaboração, dando as chaves para a formulação do nosso problema.

Como fizemos antes com respeito a Scheler, buscando identificar pontos de contatos entre ele e Jonas no que se refere à questão antropológica, o mesmo método será adotado com os demais representantes da antropologia filosófica alemã. Com este propósito, a questão antropológica à frente, o próximo a ser destacado é Helmuth Plessner, cuja posição indica que da constituição peculiar do homem derivam três princípios antropológicos, a saber: a imediaticidade mediada, estando ao lado dela, também posicionadas, a artificialidade natural e a localização utópica.[361] A especificidade da existência humana advém da posicionalidade excêntrica do homem. Essa característica, de acordo com o filósofo, quer dizer que o homem pode e necessita enquanto uma totalidade relacionar-se reflexivamente consigo mesmo e nesta relação, ele precisa posicionar-se com relação a si mesmo. De onde se segue que, o homem não vive, age e reage somente como animal, cujo ponto de partida é o seu próprio centro, para o qual tudo se refere. Ao contrário dos demais seres vivos, o homem ao nascer não lhe é dada a realização específica da sua existência na natureza, razão pela qual, Plessner define o homem como "metade pela sua natureza".[362] A fim de poder viver a sua vida, o homem se vê então obrigado a criar cultura. Com isso, o homem torna evidente a sua carência de complementação, sendo esta, portanto, sua forma especial de existência[363]. Como acima mostramos, Scheler sugere com a espiritualidade do ser humano também a abertura total ao mundo, já Plessner ressalta o (*Zwittercharakter*), isto é, o caráter híbrido da natureza humana. Diferentemente do que ocorrem em Scheler, pela ótica de Plessner, o espírito não consiste em um princípio de oposição à vida; ao contrário, ele efetiva-se com o mundo ou, em outros termos, ele se realiza no (*Mitwelt*) co-mundo como mundo que supõe o nós, o que significa naturalmente, comunidade de pessoas. Posto isso, o aspecto espiritual do homem assenta, então, na forma do (nós) do próprio eu e a isto o filósofo chama de *Mitwelt* co-mundo. Na contramão da suposição de Scheler e também de Gehlen, Plessner sugere, entretanto, que é apenas através do mundo que o homem desenvolve uma consciência de si. Contra essa suposição de seus dois compatriotas, de uma abertura essencial diante do mundo e de uma não sujeição do homem, Plessner adverte "que no homem a vinculação ao mundo circundante e a abertura diante do mundo colidem e só valem na relação de uma imbricação recíproca que não pode ser conciliada, na relação de uma possibilidade que é sugerida pela sua natureza animal e não animal".[364] Por

[361]Sobre as leis antropológicas fundamentais, cf. SOM, Cap. 7, seções 3 a 5.
[362]SOM, p. 321.
[363]*Ibidem.*
[364]PLESSNER, Helmuth. *Über das Velt – Umweltvehältnis des Menschen* (1950). In: id, **Gesammelte Schriften**, vol. 8 – Conditio humana, Frankfurt, 1983, p. 80.

essa razão, no homem o filósofo não reconhece uma linha divisória clara entre a adaptação natural e artificial.

Plessner considera que a lei da localização utópica abre, para o homem, caminhos para a cultura. Ele produz um mundo artificial que perpassa os âmbitos da "ação, pensamento e sonho"[365], como o próprio filósofo mostrou em *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Isso significa que enquanto ser natural – corpo vivo, portanto, o homem só pode estar em sintonia consigo mesmo na medida em que cria artificialmente o mundo – a cultura. Mas, a criação da cultura não determina a posição peculiar do homem. Desse modo, Plessner interpreta a excentricidade da vida humana como localização utópica, isto é, o ser humano não está em nenhum lugar fixado. Ela, sublinha o filósofo:

> impele ao homem ao cultivo de si, desperta necessidades que só podem ser satisfeitas por um sistema de objetos artificiais e lhe imprime simultaneamente a marca da transitoriedade. Os seres humanos atingem a qualquer tempo o que querem. E à medida que o atingem, o ser humano invisível neles já os transcendeu. A realidade da história universal testemunha o desenvolvimento constitutivo do ser humano (SOM, 1975, p. 341).

Posto isso, a lei da localização utópica caracteriza, então, a transcendência das auto interpretações, tais como elas se evidenciam nas atividades geradoras da cultura. Elas estão intimamente ligadas ao modo de existência do homem com a qual se ocupam as várias tendências antropológicas, que buscam compreender os diversos aspectos que caracterizam a cultura humana: arte, conhecimento, símbolos, linguagem, entre outros.

A filosofia antropológica de Plessner define o ser humano como um ser linguístico. Mas, entre todos os conhecimentos oferecidos pela biologia para decifrar a comunicação dos animais, nenhum deles explica a linguagem humana que, de acordo com o filósofo, não é um sistema de comunicação comum. Bem antes de Plessner, o geógrafo e naturalista alemão Alexander von Humbold, sugeriu que a linguagem serve apenas à espécie humana, sendo então irredutível à comunicação animal. O motivo de Humbold levantar essa tese reside, segundo ele, no fato de a espécie humana ter algo a dizer, e, somente quem é capaz de pensar pode ter algo a dizer. Logo, o homem fala porque pensa. Portanto, estão intimamente ligados: linguagem e *logos*, inteligibilidade e pensamento. É por isso que a linguagem não é compreendida a partir da biologia, porque ela é uma característica apenas do ser humano, ponto este considerado crucial pelo filósofo ao seguir seus passos.

[365]Cf. SOM, p. 316.

Em sua elaboração filosófica, Plessner não busca fazer uma simples lista de descobertas científicas sobre o problema da linguagem ou a diferença fisiológica ou anatômica entre o homem e os animais. Ele, entretanto, considera as realizações dos grandes biólogos. Ora, é preciso recordar que a filosofia de Plessner tem origem na pesquisa científica e isso, em certo sentido, justifica sua aparente recepção ao trabalho dos biólogos. Ele os leva em consideração, visando destacar, de maneira mais sintética, as características que dão ao homem a oportunidade de se distinguir do mundo físico e nele se afirmar como um ser espiritual e reflexivo ao mesmo tempo. O mesmo não se pode dizer em relação aos animais não humanos, falta a eles a reflexividade. A esse respeito, em seu recente ensaio de 2020, Raúl Vázquez Luna ofereceu uma análise comparativa bastante elucidativa entre o ser humano e o animal, seguindo de perto o próprio Plessner. Escreve o intérprete espanhol:

> A vida animal não humana é uma vida na qual a reflexão não apareceu. E, por essa razão, o animal não se distancia de si mesmo. Isso significa que ele não sabe sobre si mesmo, sobre seu modo de ser, sobre o que pode ou o que tem. Plessner ilustra isso com a pesquisa primatológica de sua época. Ele relata as descobertas sobre a aquisição da linguagem em primatas e humanos e o surgimento da inteligibilidade. Ele observa particularmente o fato de que somente os humanos balbuciam, ou seja, brincam com as experiências de ouvir e pronunciar sons que descobrem ser seus, que pronunciam. Um chimpanzé é incapaz de saber que os sons que emitiu são seus e de brincar com eles de várias maneiras, apropriando-se e descartando os sons que ele não apenas ouve, mas sabe que emite. Assim, em tais experiências, o ser humano experimenta que tem uma garganta e o que pode fazer com ela. Da mesma forma, nas experiências de uso do corpo como instrumento, o ser humano descobre o que pode fazer com as mãos, as pernas, a cabeça e assim por diante. Ele então toma posse de si mesmo por meio de atividades reflexiva (SHSV, 2020, p. 147-148).[366]

As atividades reflexivas estão intimamente ligadas à linguagem, que segundo Plessner, não tem relação com as funções biológicas do animal. Este realiza as funções biológicas com vistas ao cumprimento de seu ciclo natural: nascer crescer e se reproduzir, mas falta-lhe a capacidade de abstração, que é uma característica própria do ser humano. A vida animal está restrita ao ciclo biológico, e, nesse caso, toda ação animal visa essa finalidade e, entre essas ações, a linguagem não está incluída. Já o ser humano tem a capacidade de abstração e como bem frisou Raúl Vázquez,

> É com essa faculdade que surge a inteligibilidade nos seres humanos. Portanto, a linguagem, longe de ter uma função meramente biológica, para a qual o repertório de vozes animais seria suficiente, tem uma função relacionada ao intelecto e à intelecção, à capacidade de compreender e de formar e forjar ideias. As palavras expressam objetividades, entidades e ideias abstratas. Uma verbalização corresponde diretamente a uma objetivação. E, por se referirem a ideias, constantes e estáveis, as verbalizações permitem uma estabilidade que não existe nos sons e nas posturas comunicativas dos

[366]Na sequência, usaremos as iniciais SHSV para: LUNA, Raúl Vázquez. 'El ser humano como ser vivo' de Helmuth Plessner. Traducción con introducción y notas. In: **Contrastes:** Revista Internacional de Filosofía, vol. XX Nº1 (2020), p. 139-165.

> animais. As palavras são, portanto, independentes da situação em que o falante se encontra. Elas podem ser usadas com o mesmo significado em outro contexto, em outra situação. Elas desfrutam da universalidade e da constância que atribuímos aos objetos do pensamento. Assim, as palavras, verbalizações humanas, emancipam o ser humano da situação concreta, do ambiente. As palavras são gerais e não são adaptadas a um ambiente, como os sons ou os movimentos expressivos de um animal (SHSV, 2020, p. 148).

Sinal e símbolo são distintos, isso é evidente. Se, de um lado, os animais são capazes de captar os sinais, de outro, são incapazes de captar símbolos e o que esses significam. Há situações claras nas quais os animais captam os sinais: situações de perigo, acasalamento, comunicar agressividade em potencial e outros. Mas um símbolo, no entanto, diferente do sinal, serve a outro propósito e tem outro significado que o animal não é capaz de captar. Uma palavra, por exemplo, expressa significado diferente do que sua articulação fonética expressa. Já um símbolo se refere a algo além de si mesmo, porque ele expressa significações e, sendo assim, o significado extrapola o objeto em si, justamente porque o símbolo não é apenas um mero objeto. Como mostramos, a linguagem humana segundo Plessner, não pode ser equiparada a nenhum tipo de comunicação animal. Embora os animais sejam capazes de se comunicar, eles são incapazes de falar. O filósofo é contundente nesse aspecto, a tal ponto de chegar a endossar a tese humboldtiana segundo a qual, em razão da sua posição peculiar, os animais não podem falar porque nada tem a dizer uns aos outros e nem para si mesmo. Eles carecem da capacidade de reflexão, e, por consequência disso, também da "distância do que são, de como vivem, do que têm e assim por diante, por isso, não podem experimentar algo como insatisfação com seu modo de ser ou viver. Eles não têm nada a dizer, porque não são capazes de encontrar formas alternativas de viver ou se comportar".[367]

Mas, se de uma parte os animais carecem de reflexão, de outra, ela é para o ser humano uma categoria central. Esta faculdade é a chave mestra que permite, não apenas o homem se distanciar do mundo em que vive, de si próprio, e mesmo de seu modo de ser e viver. Isso o permite também conhecer e saber mais sobre si mesmo, suas capacidades, quem de fato ele é, o que ele tem e o que ele pode. Por isso mesmo, em relação aos outros animais, o ser humano é um ser cujo grau de interioridade é sempre mais elevado. Se, para Plessner, a interioridade, a linguagem e os símbolos são as principais diferenças entre o ser humano e os demais seres, Jonas, por sua vez, entende que a capacidade de pintar imagem, sobretudo, forjar a imagem de si mesmo, é uma das principais diferenças antropológica. Este artefato só ficaria devendo apenas ao túmulo, de onde nasce a metafísica, a partir da capacidade humana de pensar sobre

[367]SHSV, p. 148.

si mesmo e o mundo para além da morte. Jonas estaria de acordo com Plessner no que diz respeito ao símbolo. Este é, sim, uma característica propriamente humana, pois, como já demostramos, a imagem não tem qualquer finalidade biológica. Mas, no que se refere à interioridade, há claramente, uma divergência entre ambos. A sugestão de Jonas é a de que a interioridade e o espírito são comuns à toda forma de vida, das mais simples às mais complexas. Com isso, o ser humano enxerga os animais não humanos a partir daquilo que se encontra em si mesmo. Logo, o homem entende que o animal é também capaz de sentir o que o ele sente, já que o animal também possui interioridade. Plessner não a restringe apenas ao ser humano. No entanto, ele sugere que no homem ela é mais rica ou mais elevada do que nos animais. Jonas identifica a interioridade em todos os organismos vivos, mas ele não a classifica em degraus, como o faz em relação à liberdade que, como vimos, é compreendida numa escala ascendente, isto é, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples. Contudo, se considerarmos que a liberdade do orgânico só é possível se antes considerarmos a interioridade e o espírito como marcas da vida em geral, então não nos parece um equívoco a compreensão desses dois aspectos da vida também em graus.

Além de Scheler e Plessner, outro importante representante da antropologia filosófica contemporânea, que precisamos recordar neste capítulo, trata-se de Arnold Gehlen. Este, por sua vez, sugere que o ser humano precisa conduzir a sua vida "não por diversão ou pelo luxo de refletir"[368], mas pela necessidade mesmo de se manter na existência. Ele frisa ainda que se a natureza expôs um ser como esse "a todos os perigos de perturbações e erros que consistem nesse "ser não determinado", na necessidade de determinar a própria existência e de dispor de si, então precisou existir um motivo mais sério".[369] Em comparação com os outros animais, o homem é um ser carente e suas carências, segundo Gehlen, se manifestam já no corpo humano, que é por natureza dotado de instintos. Posto isso, o homem se vê forçado então a repensar as carências da sua própria existência, buscando oportunidades de superá-la através de sua própria ação. Por isso mesmo, o homem é por sua natureza um ser cultural, pois, no sentido rigoroso do termo, na ótica gehleriana, o homem não existe ou não se sustenta naturalmente. Isso significa que sua existência está condicionada à criação de cultura.

Se o homem é vulnerável e carente tal como Gehlen sustenta, logo se conclui que ele não possui os mesmos instintos de sobrevivência que possui os outros animais. A única possibilidade de compensar esta carência de instintos, visando a sua sobrevivência, é criar

[368]GEHLEN, Arnold. Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. In: **Gesamtausgabe**, v. 3. Edição de Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993. p. 12. Na Sequência usaremos as iniciais DM.
[369]DM, p. 12

ferramentas e artefatos para seu uso futuro. Em suma, o que o homem produz torna-se para si mesmo meios para, além de buscar a sobrevivência, também manter viva a ideia de homem, que Gehlen interpreta como ser carente. Esse é o ponto de partida da antropologia gehleniana que estamos frisando aqui, embora de forma breve. Ao contrário de Gehlen, Herder, indica que, como a nenhum outro animal o ser humano no dia em que nasce, está nu, condenado ao choro e ao grito. Como assinala Herder, o homem quando,

> colocado entre animais, ele é o mais desprotegido dos filhos da natureza. Nu e desprotegido, fraco e necessitado, tímido e desarmado e, cúmulo de sua miséria, destituído de tudo o que pudesse lhe guiar a vida. Nascido com uma sensibilidade tão dispersa e enfraquecida, com capacidades tão indefinidas e adormecidas, com instintos tão repartidos e imprecisos, abertamente exposto a mil necessidades e destinado a um círculo de atividades vastíssimo (Herder, 1772, p. 46).

Diferente de Herder, Gehlen caracteriza o ser humano de maneira recorrente, emprestando de Nietzsche, o conceito de animal não determinado, porque ele não é "fixado". Aponta o filósofo, "o ser humano é o animal ainda não determinado, ele não é de nenhum modo "fixado".[370] Logo, continua Gehlen, "ele é um ser que encontra em si uma tarefa – e justamente por isso ele precisa interpretar a si mesmo" [para buscar meios de sobreviver]. Já que possui disposições e dons para existir, o homem se volta para si mesmo, como nenhum outro animal o faz".[371] Assim, o homem não apenas vive, além viver, ele *conduz* sua própria vida, porque ao contrário do animal que vive para o presente, o homem vive destinado ao futuro e não se limita ao presente.

Como demonstramos, Scheler e Plessner, valorizam em termos positivos a posição peculiar do homem na natureza. Vimos, portanto, que se trata de uma posição contrária ao que Gehlen aponta já de saída em sua obra mais celebrada de 1940, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. A análise que ele oferece nesta fase de sua filosofia deixa claro que, em comparação com outros animais, o homem se sai mal e o motivo, na verdade, é bem simples, qual seja: o ser humano foi tratado de forma madrasta pela natureza, e justamente, porque trata-se de um ser, cujas carências como vimos, são reveladas pelo próprio corpo e o remédio para essas carências vem da cultura e da técnica. A técnica, assim como todos artefatos criados pelo homem, não visa apenas a substituição das carências humanas, mas também a superação da sua vulnerabilidade, os déficits e lacunas humanas. Ora, visto dessa maneira, desde um ponto de vista antropológico, a visão da técnica que Gehlen nos apresenta é positiva assim como os

[370]DM, p. 12.
[371]DM, p. 12.

gregos ao associarem a *poiésis* – a *techne*, que é em outros termos, a evidência do prodígio e a sagacidade humana. Logo, a técnica é sinônimo de inteligência e astúcia do homem, tal como aparece em Esopo, na fábula "*O corvo e o jarro*":

> O corvo se aproximou, morto de sede, de um jarro de água. Ao introduzir-lhe o bico, descobriu que não podia alcançar o ansiado líquido por mais que se esforçasse. É que o jarro não estava completamente cheio. Ocorreu-lhe então de inclinar o recipiente, tentou uma e outra vez – e, nada. Foi então que teve uma ideia que o salvou, depois de avistar umas pedrinhas espalhadas nas proximidades. Pegou uma pedrinha pelo bico e a deixou cair no fundo do jarro; pegou depois outra e a deixou cair do mesmo jeito; pegou outra e a mesma coisa... Até que, enfim!, viu a água subir. Então, encheu o fundo com outras tantas pedrinhas e, assim, pôde matar a sede e salvar a sua vida (DOMINGUES, 2014, p. 330).[372]

A técnica não tem sentido em si mesma; seu sentido só pode ser mesmo antropológico, pois, é o homem que a cria e a ela dá projeções, finalidade, expectativas, funções e valor. Seu sentido está, então, condicionado ao seu para quê definido pelo próprio homem que a fábrica. Em sua antropologia filosófica, Gehlen indica que os sentidos da técnica são definidos em três ordens: substituição, descarga e superação de órgãos. Se para Esopo, a técnica é uma maneira ardilosa e sagaz de suprir e compensar os déficits humanos, como em alguma medida se pôde ver na fábula *O corvo e a jarra,* Gehlen também patrocina a mesma visão. O ser humano cria a técnica seja para substituir ou superar órgãos. Ivan Domingues destacou isso ao analisar a antropologia filosófica de Gehlen, em seu ensaio de 2014, *Três visões da técnica*. Escreve Ivan:

> Estes são os casos do calçado que fabricamos e que nos falta por nascermos sem casco, bem como das armas que nos socorrem por nascermos sem garras. Mas há uma diferença: contrariamente às pedrinhas adicionadas na água, que por lá ficam depois que o corvo vai embora, os artefatos técnicos passam a integrar o mundo humano, chegando até mesmo a fazer parte do nosso corpo, como no caso das próteses, e, assim, restabelecem o equilíbrio com a natureza (TVT, 2014, p. 331).

Se os artefatos técnicos passam integrar o mundo humano e até o próprio corpo humano como Ivan sugere, então, via de regra, isso é mesmo a confirmação da antropotecnologia batizada por Sloterdijk, sobre a qual falaremos mais adiante. Em certo sentido, compreender a técnica como substituição ou superação de órgãos, é sim a ratificação da antropotécnica, com a qual Gehlen concordaria ao apresentar uma visão não apenas instrumental da técnica. Escreve Gehlen:

---

[372]Aqui vale uma ressalva, não extraímos essa fábula diretamente da obra de Esopo. Nos apoiamos na versão livremente adaptada e citada por DOMINGUES, Ivan. Três visões da técnica. In: **Labirintos da filosofia:** Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giocoia Jr. (Orgs) André Luis Muniz Garcia, Angioni. Editora PHI, São Paulo: Campinas, 2014, p. 330. A partir de agora, usaremos as iniciais TVT para esta referência.

> Aos testemunhos mais antigos de elaboração humana pertencem as armas – que, como órgãos, [nos] faltam; e também aqui deveria ser incluído o fogo, se sua utilidade fosse proporcionar calor. Seria o princípio de substituição de órgãos, junto ao qual aparecem adiante a descarga [descarte] e a superação de órgãos. A pedra lançada com a mão alivia o punho que a golpeia e ao mesmo a tempo a supera quanto ao efeito; o carro e a cavalgadura nos eximem de andar e superam com vantagens seu alcance. No caso da besta de carga, torna-se visível o princípio da descarga [desoneração]. O avião, por sua vez, substitui as asas de que carecemos e supera com vantagens todo esforço orgânico de voo. Alguns desses exemplos sugerem que há uma técnica do orgânico: a domesticação, sobretudo a criação de animais, é uma verdadeira técnica que dá bons resultados só depois de muitos experimentos (GEHLEN, 1993, p. 114).[373]

De saída, como se pôde ver, a visão positiva de Gehlen sobre a técnica não é sem razão. O modo de definir sentido, finalidade, funções e o para quê da técnica é irrefutável e sobre esse ponto vista, a técnica não está mesmo restrita apenas à visão instrumental. Como sugeriu o filósofo e bem destacado por Ivan Domingues, "são outras funções que definem a atividade técnica, igualmente funções envolvendo meios e fins, mas antes de tudo funções orgânicas e sistêmicas: funções de substituição, de descarga (desoneração) e superação de órgãos".[374] De fato, é preciso reconhecer a sagacidade humana ao criar a técnica como um poder, bem como o poder de usá-la.

Mas o que talvez não se previa era que, posteriormente, a técnica e o homem se tornaria uma fusão *literal* em um sentido que talvez nunca antes foi imaginável, tal como assistimos atualmente, a ponto até mesmo de tornar o homem obsoleto, de modo a levá-lo a sentir o que Günther Anders chamou em sua obra magna de 1956, *The Outdatedness of Human Beings*, de "vergonha prometeica".[375] Eis o dilema que resulta da relação: homem – natureza e técnica. Se

---

[373]Também em: TVT, p. 331.

[374]TVT, p. 331.

[375]Sobre a vergonha prometeica, replico aqui em nota, com alguns complementos nosso, parte da análise oferecida por Lilian Godoy em seu ensaio de 2012, *Anders e o homem obsoleto*. Escreve a intérprete brasileira: "Frente aos avanços das novas biotecnologias, Anders adverte em sua obra de 1956, *A obsolescência do homem*, a necessidade de buscarmos um novo modo de existência. Com os avanços e progresso acelerado da técnica, o ser humano, se vê agora confrontado com suas próprias criações, sente-se diminuído, inadequado, defasado em função de sua corporeidade "demasiadamente humana" e, por esse motivo, busca assimilar das mais diferentes formas essas novas tecnologias na esfera de seu próprio corpo, na tentativa de superar sua insuportável deficiência, por muito tempo considerada intrínseca à sua própria condição. Diante do tamanho do progresso técnico que ele mesmo construiu, a pergunta que o prometeu de hoje faz a si mesmo é: "quem sou eu doravante?". Anders define a vergonha prometeica como uma espécie de "vergonha que se apossa do homem diante da humilhante qualidade das coisas que ele próprio fabricou" ANDERS, Günther. **"Sur honte prométhéenne". L'Obsolescen de l'homme.** Paris Ivrea, 2002 [1956], p. 37. A vergonha prometeica, a quê Anders se refere, foi efetivamente constatada em uma visita que o autor fez em companhia de um amigo a uma exposição técnica. urante a visita, Anders observou com curiosidade a reação de seu amigo diante das máquinas expostas. Segundo o autor, a atitude do amigo o surpreendeu a ponto de capturar mais sua atenção do que os próprios artefatos. Frente ao funcionamento de uma das máquinas mais complexas ali apresentadas, "baixou os olhos e emudeceu" (ANDERS, Günther. **"Sur honte prométhéenne". L'Obsolescence de l'homme**. Paris: Ivrea, 2002 [1956], p. 38). O espanto de Anders aumentou ao notar que "ele escondeu suas mãos atrás das costas, como se tivesse vergonha de ter introduzido seus instrumentos, toscos, grosseiros e obsoletos, numa alta sociedade composta por aparelhos funcionando com total precisão e refinamento" (ANDERS, Günther. **"Sur honte prométhéenne". L'Obsolescence de l'homme**. Paris:

de um lado, o homem é tratado de forma madrasta pela natureza, em virtude de suas carências, como sugeriu Gehlen, de outro lado, ao criar a técnica e a cultura visando justamente a neutralização e a superação dessas carências, o homem pode, como advertiu Anders, criar artefatos que ele próprio é incapaz de administrar. Posto isso, ao criar a cultura como possibilidade de superação de sua própria natureza, o homem pode até, em certo sentido criar um mundo inacessível a si mesmo e isso, certamente, causará ainda mais vergonha ao *Prometeu* de hoje, impondo neste sentido, a necessidade de repensar o seu modo de existência na era das máquinas.

Em termos introdutórios, essa menção à antropologia filosófica de Gehlen já basta. A revisitaremos mais adiante, antes, porém, é preciso dizer que sua concepção do ser humano, como ele mesmo admite, é contrária a quase todas as concepções conhecidas. Embora ele admita ser precisamente biológica, o que nos parece é que em última análise, sua concepção de homem se distancia de sua própria condição biológica, ao considerar que, em função das carências do ser humano, a natureza o tratou como uma madrasta. Logo, ao buscar substituir suas carências com a criação da cultura e da técnica, o homem parece negar sua natureza biológica.

Ora, visto dessa perspectiva, a concepção antropológica gehleriana, é totalmente contrária a que propõe Jonas, cuja posição é a de que o homem deve ser reinserido na natureza e para tanto, necessariamente, é preciso considerar a sua natureza biológica. O homem é sim, um ser vulnerável e frágil, assim como todas as formas de vida, e, sim, ele busca por meio da técnica superar sua vulnerabilidade que o marca como vivente, mas em Jonas a criação da técnica não significa a superação de sua natureza biológica como Gehlen deixa transparecer. Ao indicar a criação da técnica como forma de superação da natureza, o que Gehlen sugere, em alguma medida, é o movimento de saída da natureza e se o ser humano precisa superar a natureza madrasta para garantir a sua vida, em certo sentido dela ele se distancia. Certamente, Jonas conheceu e leu a antropologia filosófica de Gehlen e, ao nosso ver, ele não se opõe ao seu compatriota no que diz respeito à criação da técnica. O homem precisa criar a técnica como meio para superar a sua vulnerabilidade, no entanto, tal feito humano não significa uma

---

Ivrea, 2002 [1956], p. 38). Esse episódio é analisado por Lilian Simone Godoy no capítulo "Anders e o homem obsoleto", incluído em *Natureza Humana em Movimento: Ensaios de Antropologia Filosófica*, organizado por Anor Sganzerla, Antonio José Romera Valverde e Ericson Falabretti. Na obra, Godoy reflete sobre esse momento de vergonha prometeica relatado por Anders, ressaltando o impacto simbólico da relação entre o homem e a máquina moderna (GODOY, Lilian. In: SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson. (orgs.). **Natureza Humana em Movimento: Ensaios de Antropologia Filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 302-304).

superação ou distanciamento da natureza. Pode-se dizer que, ao criar a técnica, o homem se diferencia das outras formas de vida, mas a elas ele permanece ligado. O problema é que no estágio atual da técnica – a biotecnologia –, ela se volta contra o seu próprio criador e, nesse sentido, a própria técnica se torna causadora da vulnerabilidade. Isso, Gehlen parece não ter percebido ao apontar a técnica como saída ou superação da natureza, como ao substituir os nossos órgãos naturais por artefatos mais poderosos, como as pás mecânicas das retroescavadeiras e os motores dos automóveis e dos aviões (exemplos nossos).

Antes de finalizarmos esta seção, precisamos fazer menção a outro representante, também contemporâneo, da antropologia filosófica alemã, Ernest Cassirer, cuja concepção antropológica indica que a atividade humana intimamente vinculada às suas bases vitais só é possível desprender delas lentamente. Uma evidência disso é a contraposição entre a visão teórica e a práxis, o que, segundo Cassirer, se mostra de maneira clara, sobretudo, no âmbito da técnica. Num primeiro momento, ela é aparentemente uma operação que se limita apenas à utilidade; no entanto, não pode ser redutível à utilidade, porque, entre as diversas formas simbólicas, a técnica consiste em uma das formas a partir da qual tem início a "autoliberação do espírito"[376]. A técnica – o instrumento – é o que possibilita o ser humano fazer de maneira indireta uma referência ao objeto. Como bem percebeu Tobias Endres, em seu ensaio recente de 2021, *A crítica de Ernst Cassirer à antropologia moderna e a determinação do ser humano como "animal symbolicum"*, "O ser humano considera o objeto de desejo num meio em rompimento, pois o instrumento, no sentido rigoroso, só surge onde o ser humano se tornou capaz de captar um *possível* objeto de forma planejada".[377] Essa capacidade de captar de maneira planejada um determinado objeto evidencia, então, a capacidade humana de tomar consciência de um instrumento e este aspecto particularmente marcante do ser humano o difere dos demais animais.

Se em certo sentido os animais também podem ser caracterizados pelo uso de instrumento, o ser humano não apenas o usa, como também toma consciência dele. Nesse caso, o uso não se limita apenas ao âmbito da práxis, mas também simbólica e mitologicamente. Logo, essa consciência não é apenas usada, mas é igualmente entendida como uma força espiritual; portanto, trata-se de uma visão prática e teórica a um só tempo. A isso o biólogo e

[376]CASSIRER, Ernst. Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie. In**: Nachgelassene Manuskripte und Texte**. Band 6. Herausgegeben von Gerald Hartung und Herbert Kopp-Oberstebrink. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. p. 40.
[377]ENDRES, Tobias. A crítica de Ernst Cassirer à antropologia moderna e a determinação do ser humano como "animal symbolicum". In: **Kant e-Prints**, Campinas, série 2, v. 16, n. 2, p. 411-429, maio-ago. Usaremos as inciais CECAM.

filósofo estoniano Jakob von Uexküll chama de ajustamento dos círculos de função.[378] Segundo ele, "[o] o esquema ciclo de função, mostra como sujeito e objeto se ajustam reciprocamente e constitui um todo que obedece a um plano".[379] No reino animal, percepção e ação se ajustam no agir humano e, com isso, o ser humano em certo sentido é banido do plano da existência orgânica, "pois ele não mais arranja os objetos de seu mundo somente de acordo com o que eles produzem para ele, mas também de acordo com o que eles *significam* para ele".[380]

A expressão *homo capax est formae* (*Homem capaz de produzir forma*) é, como pensa Cassirer, a que melhor define o ser humano. Ao definir o homem como um ser "capaz de forma"[381], o filósofo aponta, então, para a dimensão simbólica do ser humano, cujo poder imaginativo, reflexivo e criativo, o torna capaz de criar formas simbólicas. Não por acaso, em boa medida, Cassirer, dedicou uma parte expressiva de sua obra para esclarecer a sua compreensão de homem, assim como as suas formas simbólicas, e, este percurso o levou a concluir que, o homem é por excelência, um animal simbólico. Esta capacidade simbólica do ser humano se revela na história do próprio homem, ao buscar soluções para as suas próprias inquietações. Por isso mesmo, Cassirer "compreende por antropologia filosófica o conjunto das respostas que o ser humano deu a si mesmo no curso de seu desenvolvimento à questão de seu próprio ser e essência. Assim, qualquer exposição de antropologia só pode ser feita em retrospectiva histórica: Seu conteúdo não pode ser desvinculado de seu devir histórico".[382]

---

[378]Sobre os ciclos de função, Uexküll desenvolve amplamente em sua obra *A Stroll through the Worlds of Animals and Men*, na qual o autor explicita a teoria do Umwelt (mundo próprio).

[379]UEXKÜLL, Jakob von. **Dos animais e dos homens.** Lisboa: Edições Livros do Brasil, 1934, p. 25.

[380]CECAM, p. 419-420.

[381]Sobre a expressão *homo capax est formae*, subscrevo aqui a nota explicativa de Tobias Andres em seu ensaio supracitado de 2021. Escreve o intérprete "Literalmente, lê-se assim no *Nachlass*: A definição mais simples e mais pregnante que uma 'antropologia' filosoficamente orientada seria capaz de dar ao ser humano seria, portanto, talvez a determinação que ele é 'capaz de forma'. '*Capaso formae'*: assim, modificando um termo escolástico, poderíamos descrevê-lo de forma sucinta e acurada" (idem). "Capaso formae" pode ser um erro de transcrição na edição do *Nachlass* que até o momento não foi percebido pela Cassirer-Forschung. Seria preciso verificar mais uma vez nos arquivos de Yale. O contexto da antropologia e a referência de Cassirer a uma variação de um termo escolástico me levam a suspeitar que Cassirer está aludindo aqui à doutrina cristã de uma "capacidade de [conhecer] Deus" (*Capax Dei*). Cf. sobre isso Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I.II, 113, 10 c: "[...] naturaliter anima est gratiae capax: eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit". ("[...] naturalmente a alma é suscetível à graça: pois pelo próprio fato de ter sido criada à imagem de Deus, é suscetível a Deus pela graça, como diz Agostinho") Cf. ainda Agostinho de Hipona: De Trinitate XIV, 8: PL 42, 1044: "[...] eam [mens] etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago ejus est quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest[...]" ("[...] embora o espírito seja rejeitado e deformado após a perda da participação em Deus, ele permanece, no entanto, a imagem de Deus. Por este mesmo fato, ele é a imagem de Deus, na medida em que é receptivo a Ele e pode participar dEle"). Há outra passagem do *Nachlass* em que aparece a capacidade de forma, dessa vez como "*capere formae*" Cassirer: ECN 17, p. 97". Cf. CECAM, p. 420. Na filosofia contemporânea a expressão "Homem capaz" é revisada por Paul Ricoeur, que a emparelha com o "Homme faillible" em sua importante obra em dois tomos *Philosophie de la volonté*.

[382]CASSIRER, Ernst: »Bernhard Groethuysen, Philosophische Anthropologie«. In**: Aufsätze und Kleine Schriften** (1932–1935) (doravante ECW 18), Hamburg, 2004, p. 458. Apud CECAM, p. 423.

Já que a antropologia precisa considerar a história, como demostrou o filósofo da Escola de Marburgo, logo é necessário também considerar as formas simbólicas que constituem a história, porque a filosofia antropológica só é possível à luz dos símbolos que estruturam a história, e, nesse caso, a sugestão de Cassirer é que, ela "é apenas uma visão comparativa, um estudo comparativo de todo o sistema de atividades humanas que pode nos mostrar o caminho. [...] O ponto de vista a partir do qual tentamos abordar nosso problema pode ser chamado de ponto de vista de uma Antropologia filosófica"[383]. Entretanto, embora em outros escritos o filósofo já tenha reconhecido a história como ponto de partida para pensar a antropologia e os símbolos, apenas em seu escrito mais tardio, *An essay on man – an introduction to a philosophie of human culture de 1944*, Cassirer define a história como uma forma simbólica. No sentido tradicional do termo, uma filosofia da história é uma teoria especulativa e construtiva, cujo mote é justamente o próprio processo histórico. Claro, a posição do filósofo alemão é a de que a antropologia filosófica não precisa se ocupar com a questão especulativa. Sua tarefa, na verdade, é outra. O que ela deseja é apontar o lugar que o conhecimento, a linguagem, a cultura, a arte e as formas simbólicas em geral ocupam na civilização humana. Essas prioridades da antropologia filosófica, vale dizer, não significam, entretanto, relativizar a importância da história.

A história precisa, sim, ser reconhecida pela filosofia, mas como uma forma simbólica, sobretudo se considerarmos a fórmula do *animal symbolicum* que o filósofo menciona em *An Essay on Man*. Em boa medida, é possível dizer que a capacidade humana de construir símbolos responde à pergunta: o que é o homem? Ora, o homem é um ser em constante busca de si mesmo, seja pela via da razão, seja por outras vias. Ao contrário da tradição grega, que o define como animal racional, Cassirer, entretanto, define o homem como *animal symbolicum*, cujo significado é mais amplo do que o ser de linguagem, com a linguagem verbal articulada aparecendo em primeiro plano. Escreve o filósofo:

> Os grandes pensadores que definiram o homem como *animal rationele* não eram empiristas, nem pretenderam jamais dar uma explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, estavam antes expressando um imperativo moral fundamental. A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas de vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos

[383]CASSIRER, Ernst. Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie. **Nachgelassene Manuskripte und Texte**, Band 6. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. p. 212. Apud CECAM, p. 424.

> designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização (CASSIRER, 2021, p. 49-50).[384]

Como ser simbólico, é possível dizer então, que o homem constrói e vive em uma realidade simbólica. Posto isso, se comparado aos outros animais, como sugeriu Cassirer, "o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova dimensão de realidade"[385] que ele mesmo construiu e continua a construir para si. Graças à sua capacidade de construir suas formas simbólicas, por ser ele mesmo um *animal* s*ymbolicum*, o ser humano deixa transparecer, então, a sua diferença antropológica, isto é, sua diferença principal em relação aos outros animais. Além disso, é justamente esta capacidade simbólica que abre caminhos para a construção da cultura humana e, consequentemente, da civilização. A afirmação de Cassirer em *An essay on man* confirma isso. Segundo ele, "é inegável que o pensamento e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana e que todo o progresso da cultura humana está baseado nessas condições".[386] Esse traço antropológico fundamental do ser humano realça, portanto, a diferença entre o homem e o animal. O animal, segundo Cassirer, "possui uma imaginação e uma inteligência práticas, enquanto apenas o homem desenvolveu uma nova forma: uma imaginação e uma inteligência simbólica".[387] A marca dessa inteligência simbólica não é a inflexibilidade e rigidez, ao contrário, a característica do símbolo humano é justamente a versatilidade, e não a uniformidade. Se não considerarmos o comportamento simbólico do ser humano, a vida do homem, aponta o filósofo, "seria como a dos prisioneiros da caverna do símile de Platão. A vida do homem ficaria confinada aos limites de suas capacidades biológicas e seus interesses práticos; não teria acesso ao "mundo ideal" que lhe é aberto em diferentes aspectos pela religião, pela arte, pela filosofia e pela ciência".[388]

A construção simbólica do ser humano não tem nenhuma finalidade biológica. Constatação essa que realça a diferença entre o homem e o animal. Essa fórmula do *animal symbolicum* empregada por Cassirer no âmbito da antropologia filosófica, é, de acordo com a nossa impressão, o principal ponto de contato entre o filósofo da Escola de Marburgo e Hans Jonas. Como demostramos, se a estrutura simbólica do homem não possui finalidade biológica,

---

[384]Na sequência usaremos as iniciais ESH para: CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás Rosa Bueno, 3ª edição: São Paulo, editora, WMF Martins Fontes, 2021. (Coleção Biblioteca do pensamento moderno). p. 49-50.
[385]ESH, p. 47-48.
[386]*Ibid.*, p. 51.
[387]*Ibid.*, p. 60.
[388]*Ibid.*, p. 72.

logo, necessariamente, ela visa a outros propósitos, qual seja: a cultura e a civilização humana. Nisso reside a diferença antropológica para Cassirer, posição essa que se assemelha à diferença antropológica definida por Jonas em seu ensaio de 1985, *Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen.* Como vimos, Jonas elege a ferramenta, a imagem e o túmulo para mostrar que esses artefatos são exclusivamente humanos, e, sobretudo, a imagem e o túmulo visam a fins não biológicos, da ordem da cultura, em suma, donde se segue que a principal diferença entre o homem e os outros animais reside exatamente nesses artefatos. Entretanto, é preciso dizer que a capacidade de criar artefatos, como explicitamos no segundo capítulo, não anula a transanimalidade no ser humano, levando Jonas a buscar um caminho diferente em sua antropologia filosófica.

Com isso, finalizamos essa primeira seção deste capítulo dedicada aos representantes da antropologia filosófica contemporânea vinculados à tradição filosófica alemã: Scheler, Plessner, Gehlen e Cassirer. Esses filósofos são todos do século XX e pertencem à mesma tradição filosófica de Jonas, embora não sejam seus interlocutores. Entretanto, o fato de todos eles serem alemães e do mesmo século, em via de regra, nos parece estranho Jonas não os ter citado. Claro, é preciso considerar que sua abordagem antropológica é diferente e a ausência de seus compatriotas em sua filosofia não a torna menos atraente e original, mas, ao nosso ver, tais filósofos deveriam ter sido mencionados e mesmo, citados por Jonas. A nossa impressão é a de que, certamente, o pupilo de Husserl e Heidegger leu e compreendeu bem a filosofia antropológica de seus compatriotas e, por isso, ele fez a opção por um caminho antropológico diferente. O que buscamos fazer nas linhas acima foi uma incursão a esses filósofos, visando identificar semelhanças e diferenças entre eles e Jonas. Agora, é hora de prosseguir com o desenvolvimento do presente capítulo, visando mostrar de que modo Jonas pensa o homem frente a vulnerabilidade como marca da vida e o homem como parte da vulnerabilidade como um ser frágil e dependente. A vulnerabilidade, como veremos, é uma marca da vida e, portanto, é uma categoria antropológica importante, mas em Jonas, a possibilidade de abordá-la está condicionada à técnica e a biotecnologia como fator causal da vulnerabilidade. Por isso mesmo, a perspectiva antropológica de Jonas que será destacada nas próximas seções, terá sua necessária conexão com a técnica e a biotecnologia.

3.2 A vulnerabilidade como marca da vida: precariedade e dependência

Como assinalado, nosso objetivo neste terceiro capítulo será destacar a vulnerabilidade como característica da vida. A essência de todos os organismos vivos - incluindo seres humanos - é marcada pela vulnerabilidade, dada sua condição precária e instável de liberdade necessitada em relação ao meio ambiente. A dinâmica da vida é multifacetada, marcada pela contingência dos processos e, em sua vasta extensão, não planejada. Tal constatação realça a vulnerabilidade das formas vivas, que se manifesta a partir do processo de evolução da vida.

A liberdade necessitada e, neste sentido, condicionada é, como mostramos, uma característica da vida que vai desde suas formas mais simples até as mais complexas – os seres humanos. No ser humano o grau de liberdade que nele se evidencia, comparado aos demais seres vivos, evidentemente, é superior. Isso o torna ainda mais vulnerável, sobretudo, no atual espírito moderno, no qual a tecnologia oferece a possibilidade de manipular a própria natureza humana. Nesse caso, como bem frisou Dominique Lecourt, "será preciso, assim, rever e reelaborar, a própria noção de "natureza humana", reintegrando nela"[389], a dimensão ontológica essencial. Visto dessa perspectiva, isso faz ruir à máxima de que a técnica e a biotecnologia visam à felicidade humana, mas ao intervir nas profundezas do ser ou no substrato primordial do ser humano, será mesmo verdade que se pode dizer que a ciência e a técnica têm como destino prover à felicidade humana? Tal como vemos, falar de destinação à maneira da técnica, não é, senão alimentar uma ilusão de domínio absoluto do humano que se deixa seduzir pelas promessas salvadoras e melhoradoras da biotecnologia, cuja finalidade é mesmo o domínio absoluto do mundo vivo.

Com a "vontade de ilimitado poder"[390] da técnica moderna, tornamos ainda mais exposta e evidente a vulnerabilidade da vida humana. Devemos aceitar e mesmo realizar este processo, embora estejamos cientes dos riscos? De acordo com Jonas, a atual civilização tecnológica impõe a nós questões urgentes que são da ordem do dia a saber: a engenharia genética, a eutanásia, o transplante de órgãos, o *human enhancement*, a reprodução assistida, a exploração de outros seres vivos e outros. Essas questões urgentes, podem tornar "frustrado o embasamento de nossas certezas e de nossas esperanças, eis que a técnica atualmente é tida como hostil à vida, e especialmente à vida humana, no próprio momento em que ela vem melhorar,

[389]LECOURT, Dominique. **Humano pós-humano:** a técnica e a vida. Trad. Luis Paulo Rouanet. Edições Loyola, São Paulo, 2005, p. 21. Usaremos as iniciais HP.
[390]Cf. TMEa, p. 23; TMEb, p. 34.

enriquecer, diversificar a nossa arte de dar a vida".[391] Como se mostra atualmente, a técnica é "uma potência mortífera, enquanto permite que cada um de nós espere ver adiada a sua morte e oferecidos os meios de aliviar os sofrimentos que a procedem".[392] Por isso mesmo, de acordo com Jonas, "precisamos agora descer das generalidades para questões particulares, e do formal ao conteudístico, e distinguir os diferentes tipos de tecnologia antropológica em função de seus fins e modos de execução"[393], pois, todas essas questões que assinalamos levam a questões éticas que precisam ser abordadas, justamente à luz da ideia de vulnerabilidade que caracteriza a vida em geral. Se por natureza, em si mesmo o mundo vivo já é vulnerável, tendo de se equilibrar entre inúmeras polaridades, por exemplo: liberdade e necessidade, vida e morte e ser e não-ser, com os avanços da técnica moderna e mais recentemente da biotecnologia, tornamos a nós mesmo e o mundo vivo em geral ainda mais expostos. Ao tomar a vida como objeto direto de suas operações, a biotecnologia encurta a distância entre ser e não-ser. Desse modo, o risco do não-ser[394] não é mais apenas uma ameaça, ele é real. Mas, antes de nos ocuparmos filosófica e eticamente com "a vontade de ilimitado poder da técnica", é necessário reconhecer a vulnerabilidade própria da vida em sua contingência e abertura, porque o mundo vivo é em si, diz Jonas:

> Vulnerável em sua distribuição de funções organizadas que só como um todo possuem eficiência. Sempre podendo ser atingida mortalmente em seu centro, em sua temporalidade podendo se encerrar a cada momento: é assim que na matéria a forma viva leva sua existência: peculiar, paradoxal, lábil, insegura, ameaçada, finita, profundamente irmanada com a morte. A ousadia desta existência, cheia de medo da

[391]HP, p. 33.
[392]*Ibidem.*
[393]TMEa, p. 170; TMEb, p. 179-180.
[394]Já na introdução de *The Phenomenon of Life*, ao ressaltar as várias polaridades sobre as quais a vida busca se afirmar, Jonas deixa suficientemente claro o porquê a vida é vulnerável. Escreve o filósofo: "De todas as polaridades mencionadas, a do ser e não-ser é a mais fundamental. A ela a identidade é arrancada em um esforço supremo e persistente por adiar o final, que, não obstante, já está predeterminado. Pois o não-ser tem a seu favor a universalidade ou igualdade de todas as coisas. A resistência que o organismo lhe oferece tem que terminar na submissão, em que o ser-ele-mesmo desaparece e jamais retorna como este ser único. O fato de a vida ser mortal constitui sua contradição básica, mas este fato é parte inseparável de sua essência, sem que seja possível sequer imaginar-se que seja possível suprimi-lo. A vida é mortal, não apesar de ser vida, mas precisamente porque é vida segundo sua mais primitiva constituição, pois a relação de forma e matéria em que ela se baseia é desta espécie revogável e inafiançável. Sua realidade, paradoxal e em constante contradição com a natureza mecânica, é no fundo uma crise continuada, cuja superação jamais é garantida, e que sempre é apenas a continuação da crise como tal. Entregue a si mesma e dependendo inteiramente de seu próprio rendimento, mas para tornar-se realidade dependendo de condições que não estão em seu poder e que lhe podem ser negadas. Dependente, por isso, do favor ou desfavor da realidade externa. Exposta ao mundo, contra o qual e também pelo qual ela precisa afirmar-se. Feita autônoma em relação à sua causalidade, e, no entanto, a ela submetida. Subtraída à identidade com a matéria, mas dela necessitada. Livre, mas dependente. Isolada, mas necessariamente em contato. Buscando o contato, o qual, no entanto, pode destruí-la. E, por outro lado, não menos ameaçada por sua falta. Em risco, portanto, de ambos os lados, pelo poder e pela fragilidade do mundo, e equilibrando-se no fio que separa um do outro. Sujeita a ser perturbada em seu processo, que não pode falhar" (Cf, PL, p. 20; POL, p. 5; PVa, p. 15-16).

> morte, põe em foco a ousadia original da liberdade que a substância assumiu ao tornar-se orgânica (PL, 1994, p. 20).[395]

Como Jonas indicou no trecho acima, a vida carrega em si o fardo da mortalidade por ser irmanada com ela. Sendo assim, além de uma característica da vida, a vulnerabilidade é uma condição, pois se considerarmos que a forma viva precisa se abrir ao mundo, o que implica ter de exercitar a liberdade necessitada com o meio ambiente, visando sua manutenção, então a existência da forma viva é mesmo uma existência em risco e ameaçada, portanto, vulnerável. Logo, o medo é irmanado com a vida, desde suas formas mais básicas até as superiores. O grau de evolução da vida dá a medida do medo.

A filosofia do organismo precisa se ocupar não só com a vulnerabilidade própria da vida, mas, sobretudo, com a vulnerabilidade que resulta do próprio processo evolutivo da vida. Nesse caso, as atenções voltam-se para o homem, porque, estando ele no topo da escala evolutiva, recai sobre os seus ombros a maior responsabilidade por tornar a natureza mais vulnerável. Isso porque, por meio de sua ação técnica, o ser humano, desvela e desnuda ainda mais a natureza, servilizando-a e instrumentalizando-a, cuja existência já é vulnerável desde a origem da vida. Com isso, embora a vulnerabilidade seja coextensiva à vida em geral, ao carregar a humanidade e o conjunto dos seres vivos o fardo da existência – cujo peso é a soma da precariedade, da fragilidade, do perecível e da dependência – é preciso dizer que, por ser a vulnerabilidade uma consequência também da ação técnica do homem, logo, em seus ombros deve recair a tarefa da autorreflexão sobre si e suas ações. Os impactos da ação técnica do homem causam graves alterações na natureza, colocando em risco todo vivente. Por isso mesmo, a vulnerabilidade da natureza está vinculada à responsabilidade, uma vez que, com o poder da técnica, o homem pode não apenas aumentar a vulnerabilidade da vida, mas também abreviá-la, inclusive a sua própria vida, já que ele é também portador da animalidade enquanto mortal e finito, como demonstramos no segundo capítulo. Em boa medida, isso significa dizer que o homem é o responsável pela entrada do não-ser no mundo, por meio da sua ação tecnológica, seja ao transformar as coisas, deixando-as de ser o que antes eram, seja ao instalar a obsolescência programada dos tecno-artefatos ou sob outro prisma, a radicalização da antropotécnica,[396] sobre a qual já nos referimos. Esse termo é batizado pelo filósofo alemão

---

[395]Também em: POL, p. 5; PVa, p. 16.

[396]Peter Sloterdijk usou termo antropotécnica pela primeira vez em sua conferência ministrada em um colóquio dedicado às filosofias de Heidegger e Lévinas, na Baviera, em julho de 1999, intitulada: *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (*Regras para o Parque Humano*: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo). Posteriormente, o texto foi publicado como

Peter Sloterdijk, para se referir à característica autoplástica do ser humano. Isso significa que o homem molda a si mesmo com a biotecnologia. Claro, em certo sentido, a característica autoplástica e a capacidade de se adaptar a realidades e cenários diferentes ou buscar meios de superar situações adversas, é um mérito humano, que inclusive, desenvolve habilidades técnicas, cria os tecno-artefatos e utiliza-os, como meio para superar a vulnerabilidade, confirmando então, a tese de uma antropotécnica proposta por Sloterdijk. É evidente que os tecno-artefatos são positivos em inúmeros aspectos, mas o que o homem não esperava, porque não se preparou para tal, é que a técnica se voltasse contra ele mesmo, tornando-se ameaça. Com isso, o ser é verdadeiramente confrontado com o não-ser: a morte.

A antropotécnica consiste na criação de seres humanos por outros seres humanos. Como bem avaliou Ortega y Gasset, "todas as atividades humanas que especialmente receberam ou merecem o nome de técnicas não são mais que especificações, concreções desse caráter geral de autofabricação própria a nosso viver".[397] Ao contrário do animal não humano que é atécnico, o ser humano é um ser técnico. Para se manter na existência, o animal se adapta ao meio, enquanto o homem adapta o próprio meio e até a si mesmo com sua ação técnica, no sentido da sua autoconstrução, porque como assinalou o médico urologista mexicano Federico Quezada, o "homem se autoconstrói, e o faz vinculado ao fazer técnico".[398] Ora, a capacidade humana de adaptar o meio, de buscar formas de superação da vulnerabilidade, não a exclui. Em razão da sua natureza animal, o homem sempre carregará o fardo da vulnerabilidade e da mortalidade, já que nesse farto está contido a sua finitude.

A vulnerabilidade pode ser identificada em várias vertentes da vida, a saber: a ecológica, biológica, ética, bioética e metafísica. Como a filosofia jonasiana visa a vulnerabilidade, em boa medida ela cobre todas essas áreas, visto que as três fases de sua trajetória filosófica têm como pano de fundo a vida, que é a ideia guia de todas essas vertentes. Não daremos amplo destaque a todas elas. A vulnerabilidade ética terá lugar neste capítulo, mas também no quarto, no qual analisaremos a plasticidade humana no encalço da técnica e da biotecnologia, uma vez que o homem que tem a capacidade de adaptar o meio, precisa agora se adaptar ao cenário técnico contemporâneo e ser moldado por ele, graças à sua característica autoplástica. Tal

livro: SLOTERDIJK, Peter. **Regeln für den Menschenpark: Ein** Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1999. A edição em português veio já no ano seguinte, SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano:** uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de almeida, São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

[397]ORTEGA Y GASSET, José. **Meditación de la técnica**. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977, p. 64.

[398]QUEZADA, Federico Ortiz. **Muerte, morir, inmortalidad.** Madrid: Taurus, 2007, p. 148.

adaptação é necessária, pois, o avanço da técnica em direção ao domínio técnico do mundo vivo não dá ao ser humano qualquer possibilidade de escolha.

Na terceira fase de sua filosofia, ao se ocupar com a filosofia da tecnologia, visando mostrar os impactos da técnica para a vida na terra, Jonas demonstrou que as questões éticas e bioéticas, tais como manipulação genética, eutanásia, transplante de órgãos, exploração de outros seres vivos, pode ser entendida graças à ideia de vulnerabilidade. Todas essas ações técnicas, além mostrar o homem como objeto tecnológico, expõe também a vulnerabilidade humana.

Em termos globais, nas últimas décadas, o debate em torno da ética ambiental, vem cada vez mais ocupando lugar de destaque em nossa realidade contemporânea. O impacto das ações técnica do homem na natureza é a motivação central desses debates. A crise ambiental global tem em sua raiz a técnica, cujo mal-uso resulta na degradação ambiental. Logo, se historicamente o homem não se mostrou educado para o uso correto de seu poder, então – é preciso reeducá-lo, visando a responsabilidade ambiental, para que ele – o homem – não continue colocando em risco a si mesmo, ao colocar em risco as condições de sua existência, a natureza. A vida caracteriza-se por sua fragilidade e vulnerabilidade, podendo essas características, tornar mais facilitada as investidas inescrupulosas do poder da técnica, tanto mais que seu poder cada vez maior e mais avassalador encontra pouca capacidade de resistência por parte da vida, exceto a humana que, paradoxalmente, encontra na própria técnica uma forma de superação de sua vulnerabilidade. O problema é que, ao buscar formas de superação de sua própria vulnerabilidade por meio da técnica, o homem torna vulnerável a natureza, e isso impõe a necessidade de pensar uma responsabilidade ecológica, justamente, a partir da vulnerabilidade que a ela causamos.

Como Jonas assinalou, em termos nietzschianos, a técnica alimenta "a vontade de ilimitado poder". Ora, a referência a Nietzsche já se conecta a um dos tópicos centrais da agenda da filosofia nietzschiana: o niilismo, que, segundo Jonas, trata-se de uma das características da técnica. Isto porque, alimentada pela utopia do progresso e "a vontade de ilimitado poder", a técnica estabelece, com isso, "o vácuo do relativismo de valores atual"[399]. Este vácuo é o da ética, mas não só, ele é também o da metafísica, porque ele questiona o valor do ser mesmo. Logo, a técnica impõe o niilismo ético-metafisico. Daí se entende porque a técnica é, sim, a raiz

[399]PVb, p. 7; PR, p. 21. Aqui vale uma observação. Por alguma razão que desconhecemos, a expressão vácuo ou propriamente, vácuo do relativismo de valores (*Vakuun des heutigen Wertrelativismus ist*), tal como aparece na edição alemã de *Das Prinzip Verantwortung*, foi retirada da edição em inglês de *The Imperative of Responsibility*. A expressão vácuo aparece no primeiro capítulo e dá título à seção *IX The Ethical Vacuum*. Cf. IR, p. 22. Vale mais uma vez lembrar que a versão em inglês foi traduzida pelo próprio Hans Jonas.

da vulnerabilidade ecológica e, mesmo, do "colapso" ambiental que vivemos nos atuais tempos. É em torno dessas questões incontornáveis e urgentes – as vulnerabilidades ecológica e biológica que a responsabilidade precisa ter lugar, visando conter os avanços da biotecnologia e os perigos da técnica *in extenso,* inclusive as tecnologias mecânicas ou materiais, tornando cada vez mais evidente a fragilidade e vulnerabilidade da vida. Se, de um lado, Jonas ganhou projeção global com o célebre *Das Prinzip Verantwortung*; de outro, foi com *The Phenomenon of Life*, e os vários ensaios e conferências que circulam em seu entorno, que o filósofo oferece uma nova interpretação dos fenômenos biológicos. Nessa nova interpretação, ele constata quão frágil e vulnerável é a vida explorada e degradada pela cultura técnica e científica que domina o pensamento moderno. *The Phenomenon of Life* recoloca a biologia e mesmo a vulnerabilidade biológica no centro da ontologia entendendo-a como parte da matéria – corpo vivo, ser orgânico, perecível e frágil. A esta fragilidade ecológica e biológica não podemos como seres conscientes e dotados de responsabilidade permanecermos indiferentes. Eis a relação entre vulnerabilidade e responsabilidade.

Em sua obra mais celebrada, *Das Prinzip Verantwortung*, já de saída Jonas adverte que com o progresso tecnológico a vulnerabilidade da natureza vem à tona. Ele confirma isso ao anunciar a tese de partida de sua obra. Conforme suas palavras:

> O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos. A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física. Concebida para a felicidade humana, a submissão da natureza, na sobremedida de seu sucesso, que agora se estende à própria natureza do homem, conduziu ao maior desafio já posto ao ser humano pela sua própria ação. Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude: nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder. Toda sabedoria acumulada até então sobre o justo comportamento esteve talhada para aquela experiência. Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do "bem" e do "mal", às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. O novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém (PVb, 2003, p. 7).[400]

[400]Também em: PR, p. 21. Tal como aparece nas edições em alemão e português, o prefácio da edição em inglês *The Imperative of Responsibility* é ligeiramente diferente e não faz qualquer referência a "*der endgültig entfesselte Prometheus*" (O prometeu definitivamente desacorrentado), que parece ecoar o aclamado livro de David S. Landes. *The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 2003). Outra diferença que se faz notar no prefácio da edição em inglês, em relação ao original alemão e à edição em português, é a referência ao holocausto atômico repentino que o progresso tecnológico poderá causar. Eis o trecho; "Not counting the insanity of a sudden, suicidal atomic holocaust, which sane fear can avoid with relative ease, it is the slow, long-term, cumulative – the

Se o progresso tecnológico expõe a vulnerabilidade da natureza, tanto a não humana, quanto a humana, tornando uma ameaça para ambas, então, como Jonas demonstrou em *Das Prinzip Verantwortung*, e em outros escritos em torno à filosofia da tecnologia, a forma de conter os avanços da técnica só pode advir da ética. Entretanto, o remédio não pode ser a ética da tradição. Com o grande poder tecnológico que dispomos, criamos para nós mesmos, problemas e demandas novas, para as quais a ética tradicional não está preparada. Feita essa constatação, o filósofo propõe a elaboração e um de novo imperativo ético, capaz de orientar as ações humanas frente aos problemas que criamos com a nossa ação técnica. Toda sabedoria acumulada com a experiência da ética tradicional, torna-se insuficiente para responder às consequências causadas pelos impactos da ação técnica do homem à natureza. E isso porque a experiência da ética da tradição era centrada apenas nas experiências inter-humanas. A natureza não-humana não era objeto da ação ética e conforme à nossa avaliação ao priorizar as relações humanas em detrimento da natureza não-humana, em certo sentido, a ética tradicional evidencia o que Jonas já havia consignado em seus estudos sobre o gnosticismo na Antiguidade tardia. Vale dizer, em sua obra seminal consagrada à religião gnóstica, cuja moralidade, segundo ele "é determinada pela hostilidade em relação ao mundo e pelo desprezo por todos os laços mundanos"[401], pois na cosmovisão gnóstica, assim como Deus, o homem é o estrangeiro no mundo. O estrangeiro diz Jonas, "é aquilo que vem de outro lugar e não pertence aqui".[402] Esse desprezo pelo mundo, revela já desde a Antiguidade, o dualismo homem/mundo (natureza). Como já demonstramos, o projeto de Jonas em *The Phenomenon of Life* consistiu em mostrar a incapacidade da ciência moderna em entender a vida. Indicamos que o espírito científico moderno dá continuidade e, mesmo, aprofunda a cosmologia *tardo-antiga*. Ao fazer tal constatação, Jonas busca superar o dualismo homem/natureza, promovendo a reconciliação do primeiro com a segunda e, para tanto, o filósofo reinsere o homem na natureza, sendo entendido como parte dela, e não mais dela separado como entendiam o gnosticismo e a ciência moderna.

---

peaceful and constructive use of worldwide technological power, a use in which all of us collaborate as captive benefi ciaries through rising production, consumption, and sheer population growth – that poses threats much harder to counter" (IR, p. ix). Mais adiante usaremos este mesmo trecho em português com a nossa própria tradução. Cf. JASPERS, Karl. **Die Atombombe und die Zukunft des Menschen**, München, Piper, 1958; Tradução inglesa: **The Future of Mankind**, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1961; ANDERS, Günther. **Die Antiquiertheit des Menschen**, vol. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München, Beck, 1956.

[401]JONAS, Hans. **A religião gnóstica**: A mensagem do Deus estrangeiro e os Primórdios da Cristandade. Trad. Ana Maria Pereirinha. Lisboa, Portugal: Universidade de Lisboa, 2019, p. 46. Outras referências a essa obra serão feitas com as iniciais RG.

[402]RG, p. 48.

Desse distanciamento entre o homem e a natureza resulta a visão de que a natureza está aí para ser explorada. Isso se confirma com a técnica e a cultura científica moderna, cuja compreensão é a de que a natureza pode e deve ser explorada sem qualquer regulação. A norma orientadora da ação restringe-se apenas às relações humanas, de como viver uns com os outros, logo a ética visava regular apenas a relação homem-outro. Isso, entretanto, além de deixar transparecer que a natureza não é objeto da ética, a distância entre o homem e a natureza mostra que, sem nenhuma norma reguladora, as naturezas humana e não-humana tornam-se ainda mais vulneráveis e suscetíveis às ameaças da técnica moderna. No prefácio da edição inglesa de *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas destaca as razões da ameaça da técnica. Entre as razões, além do holocausto tecnológico de grandes proporções, o filósofo destaca as seguintes circunstâncias e ameaças relativas ao uso pacífico dos tecnoartefatos, de aparência inocente e trivializados na experiência comum:

> Sem contar a insanidade de um holocausto atômico repentino e suicida, que o medo sadio pode evitar com relativa facilidade, é o uso lento, a longo prazo, cumulativo - o uso pacífico e construtivo do poder tecnológico mundial, um uso em que todos nós colaboramos como intermediários beneficiários cativos através do aumento da produção, do consumo e do puro crescimento da população - o que representa ameaças muito mais difíceis de combater (IR, 1984, p. ix. 3).[403]

Essa passagem elucida o grande poder da técnica, mostrando em que sentido esse poder pode converter-se em ameaça à vida. Ademais, no que concerne à tecnologia, se pode ver uma distinção entre o pensamento de Jonas e outros filósofos, tais como: Karl Jaspers e Günther Anders, entre outros que se ocuparam com a investigação sobre a ciência e suas implicações. Eles, ao contrário de Jonas, centram suas análises em eventos "excepcionais" relacionados ao emprego da tecnologia, caso, por exemplo, em termos hipotético, de um holocausto atómico.[404] Se de um lado, esses filósofos consideram apenas hipoteticamente os eventos da técnica, Jonas, por outro lado, acredita que o que é verdadeiramente ameaçador na tecnologia pós-Segunda Guerra Mundial é que as consequências das ações da técnica resultam exatamente de seu emprego "ordinário" e em larga escala. Ele resume a novidade e o quadro da nossa condição tecnológica atual da seguinte maneira: primeiro, a utilização massiva da tecnologia produz

[403]Como já indicamos acima, em função da ligeira diferença, porém significativa em certas passagens, do prefácio da edição inglesa de *Das Prinzip Verantwortung*, em relação ao original alemão, citamos aqui apenas o trecho em inglês, porque o mesmo não consta na versão alemã PVb nem portuguesa PR.

[404]Cf. JASPERS, Karl. **Die Atombombe und die Zukunft des Menschen**. München: Piper, 1958; Tradução em inglês: **The Future of Mankind**, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1961; ANDERS, Günther., **Die Antiquiertheit des Menschen,** vol. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München, Beck, 1956.

efeitos ou danos cumulativos e irreversíveis a toda a biosfera, isto é, à natureza em geral; segundo, com a técnica moderna, o ser humano torna-se um objeto direto da própria técnica. Jonas oferece exemplos que ilustram bem essa observação, a saber: o prolongamento da vida, o controle de comportamento e a manipulação genética; terceiro, a tecnologia tornou-se a "vocação" da humanidade, ou seja, de um lado, o seu emprego é inevitável, enquanto, de outro, de sua ação resultam problemas éticos incontornáveis em nossa atual civilização. E são incontornáveis justamente porque tais problemas impõem a urgência de buscarmos alternativas à vulnerabilidade da natureza. Como a vulnerabilidade está vinculada à ética, logo, a responsabilidade é uma alternativa possível, tanto para buscar reparar os danos causados pela técnica quanto para preveni-los. O diagnóstico de Jonas confirma que a técnica com:

> Sua criação cumulativa, isto é, o meio ambiente artificial em expansão, reforça, por um contínuo efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos: aquilo que já foi feito exige o emprego inventivo incessante daqueles mesmos poderes para manter-se e desenvolver-se, recompensando-o com um sucesso ainda maior - o que contribui para o aumento de suas ambições. Esse *feedback* positivo de necessidade funcional e recompensa - em cuja dinâmica o orgulho pelo desempenho não deve ser esquecido - alimenta a superioridade crescente de um dos lados da natureza humana sobre todos os outros, e inevitavelmente as custas deles. Não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso (PVb, 2003, p. 31).[405]

De acordo com o filósofo, a *techne* antiga já - era um instrumento graças a qual o ser humano exerceu domínio sobre a natureza, com "sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza"[406], visando alcançar a auto-afirmação, e a referência de Jonas ao coro da *Antígona* de Sófocles, confirma isso.[407] Existe, entretanto, uma diferença entre a *techne* antiga e a

[405]Também em: IR, p. 9; PR, p. 43.
[406]PVb, p. 18; IR, p. 2; PR, p. 31.
[407]Numerosas são as maravilhas da natureza, mas, de todas, a maior é o homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do Sul, ele avança e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor! E Gea, a suprema divindade, que a todas mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm fertilizando o solo, graças à força das alimárias! Os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes. Com seu engenho ele amansa, igualmente, o animal agreste que corre livre pelos montes, bem como o dócil cavalo, em cuja nuca ele assentará o jugo, e o infatigável touro das montanhas. E a língua, e o pensamento alado, e os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele ensinou a si mesmo! E também a abrigar-se das intempéries e dos rigores da natureza! Fecundo em recursos, previne-se sempre contra os imprevistos Só contra a morte ele é impotente, embora já tenha sido capaz de descobrir remédio para muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora. Dotado de inteligência e de talentos extraordinários, ora caminha em direção ao bem, ora ao mal... quando honra as leis da terra e a justiça divina ao qual jurou respeitar, ele pode alçar-se bem alto em sua cidade, mas excluído de sua cidade será ele, caso se deixe desencaminhar pelo Mal. Sófocles, **Antígona.** Trad. J. B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d. [N.T.]. Apud, PVb, p. 17; IR, p. 2; PR, p. 31. Esse coro da Antígona de Sófocles é bastante elucidativo para nos ajudar a visualizar a relação homem-natureza, na Antiguidade. Pôde-se ver que o objetivo da *techne* antiga era o domínio da natureza.

moderna, posto que essa última "transformou-se em um infinito impulso da espécie",[408] e o seu desenvolvimento evidencia uma ameaça real de degeneração da natureza. Isso deve-se, evidentemente, a "um excesso de poder para 'fazer' e, portanto, um excesso de ofertas para fazer",[409] em razão da incontrolável tendência da "autopropagação cumulativa da mudança tecnológica do mundo [que] ultrapassa incessantemente as condições de seus atos contribuintes e transcorre em meio a situações sem precedentes, diante das quais os ensinamentos da experiência são impotentes".[410] Trata-se de um poder colossal, com efeito, além de inaudito, e estas características da técnica dos nossos dias realçam a diferença fundamental entre a situação moderna atual e a tradicional. Essa última também já manifestava sua pretensão de domínio da natureza, como bem assinalou Jonas ao fazer referência ao coro da Antígona, como comentado.

Entretanto, é com a técnica moderna que a natureza é exposta a uma situação de maior vulnerabilidade, justamente quando acreditava que estava nos turbinando e nos blindando contra nossas fragilidades e os azares da loteria da vida. Embora a vulnerabilidade, precariedade e dependência sejam marcas indissociáveis da vida, como já indicamos, em termos nietzschianos, "a vontade de ilimitado poder" com a qual a técnica avança sobre a natureza, além de torná-la mais vulnerável, impõe também risco do não-ser e da nadificação. Isto significa que é pelas mãos do próprio homem, através de suas ações técnicas, que o não-ser pode entrar no mundo, destruindo e envenenando a natureza, padronizando as espécies e apagando a diversidade dos seres vivos, como no milho Bt e na soja RR, e por toda parte aumentando a entropia e o descarte, abreviando a vida ou a duração das coisas e levando à morte.

Com isso, as formas de vida mais vulneráveis são as primeiras, a sofrer os impactos da técnica. Uma evidência disso é, a perda da biodiversidade, pois a ação avassaladora da técnica, afeta ou extingue biomas inteiros resultando, portanto, na extinção de várias espécies, seja de formas de vida vegetal ou animal. Isso, evidentemente, traz consequências também para a vida humana, tanto na qualidade de vida, quanto à saúde que fica exposta aos riscos. É justamente

---

[408]PVb, p. 31; IR, p. 9; PR, p. 43.

[409]JONAS, Hans. *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*. Este ensaio foi reimpresso, com modificações menores, a partir do *Central Conference American Rabbis Journal*, v. 15, 1968, p. 27–39. Posteriormente, foi integrado e publicado em *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1974, p. 168–182(PE). O referido ensaio deu título ao capítulo 8 da edição inglesa dos *Philosophical Essays*. Em português o presente ensaio foi traduzido com o seguinte título: *Problemas contemporâneos da ética desde uma perspectiva judaica*, e dá título ao capítulo 8 dos *Ensaios filosóficos: do credo antigo ao homem tecnológico*, trad. Wendell Lopes. São Paulo, Paulus, 2017, (EF). Portanto, espelhou a edição inglesa. Entretanto, vale aqui uma ressalva, citamos apenas a versão em inglês, porque na versão em português o trecho citado não apresenta a mesma clareza da edição inglesa. Ele pode ser lido no último parágrafo da seção IX do ensaio de que ora falamos no original em inglês, mas o mesmo não é possível no texto em português. Para ficar claro, a nossa opção pela edição original em inglês não significa que houve falha na tradução em português feita por Wendell Lopes.

[410]IR, p. 7.

por estar atento a todos esses impactos da técnica moderna sobre a natureza, que Jonas trilha o seu caminho filosófico, visando à vulnerabilidade da vida, que pode ser vista como o outro aspecto ou um dos modos da finitude. Isto nos leva à próxima seção.

3.3 Técnica, vulnerabilidade e responsabilidade

A técnica torna a vida vulnerável, trazendo assim, o problema da vulnerabilidade para o centro da filosofia de Jonas, cujo objetivo visa apontar saídas. Por isso, o filósofo propõe a formulação do imperativo da responsabilidade. A responsabilidade é uma categoria ética-antropológica, pois, apenas o homem é capaz de colocá-la em prática, para evitar que sua ação técnica que vem sendo a causa da degradação da natureza não humana, evite que o homem modifique também a própria natureza humana com o avanço da biotecnologia e das antropotécnicas, as quais são compreendidas como "um conjunto de técnicas desenvolvidas para modificar e otimizar o comportamento humano".[411] Embora, a autoplastia seja uma capacidade humana desenvolvida nos últimos tempos, não se pode naturalizar e mesmo aceitar passivamente que o homem toque o homem em seu substrato primordial. Portanto, um novo imperativo ético é necessário porque de acordo com o autor de *Das Prinzip Verantwortung*, "a técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e consequências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las. (...) Isso impõe à ética, pela enormidade de suas forças, uma nova dimensão, nunca antes sonhada, de responsabilidade".[412] Nesse caso, a responsabilidade é tão necessária quanto urgente porque, diz Jonas:

> A crítica vulnerabilidade [*Verletzlichkeit*] da natureza provocada pela intervenção técnica do homem - uma vulnerabilidade que jamais fora pressentida antes de que ela se desse a conhecer pelos danos já produzidos. Essa descoberta, cujo choque levou ao conceito e ao surgimento da ciência do meio ambiente (ecologia), modifica inteiramente a representação que temos de nós mesmos como fator causal no complexo sistema das coisas. Por meio de seus efeitos, ela nos revela que a natureza da ação humana foi modificada *de facto*, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se aquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder (PVb, 2003, p. 26-27).[413]

No estágio da técnica, a "crítica vulnerabilidade da natureza" é, certamente, a prova mais cabal do seu progressivo poder e do modo pelo qual ela realiza sua intervenção na

[411]CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk**. Revista de Estudios Sociales**. Bogotá: Universidad de los Andes, n. 43, p. 63-73, 2012, p. 16.
[412]PVb, p. 26; IR, p. 6; PR, p. 39.
[413]Também em: IR, p. 6-7; PR, p. 39.

natureza. Já no período clássico, a *techne* se orientava pela vontade de domínio da natureza. Contudo, o credo antigo apoiava-se na ideia de que "as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado",[414] indicando assim, que as intervenções técnicas do homem não eram o bastante para provocar grandes mudanças na natureza. Se, de um lado, é necessário destacar com todas as ênfases a vulnerabilidade da natureza causada pela técnica moderna, de outro lado a crença básica foi exatamente o oposto. Escreve Jonas:

> *Unverletzlichkeit* [invulnerabilidade] do todo, cujas profundezas permanecem imperturbadas pela impertinência humana, ou seja, a *Unwandelbarkeit* [imutabilidade] essencial da natureza como ordem cósmica foi de fato o pano de fundo para todos os empreendimentos do homem mortal, incluindo suas ingerências naquela própria ordem. Sua vida desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras (PVb, 2003, p. 20).[415]

O avanço da técnica subverte o credo do período clássico na invulnerabilidade, imunidade e imutabilidade da natureza, provocando incontestáveis mudanças, imprimindo em sua atuação um dinamismo próprio. Esse dinamismo, dirá Jonas: "é a marca da modernidade; ele não é um acidente, mas de uma propriedade imanente desta época e, até nova ordem, o nosso destino".[416] Evidentemente, esta singularidade da nossa era moderna tem também um componente ético, pois considerando que a natureza é vulnerável à ação humana, como evitar que a ação técnica do homem seja demasiadamente, evasiva e nociva à vida? Afinal, por que o ser humano deve preservar a existência e a integridade da natureza? A responsabilidade ambiental deve ser considerada apenas porque o ser humano e os demais seres dependem da natureza, já que as consequências da destruição da biosfera são prejudiciais à vida em geral? O

[414]PVb, p. 19; IR, p. 3; PR, p. 32.
[415]Também em: IR, p. 3; PR, p. 33.
[416]PV, p. 216; IR, p.119; PR, p. 203. Entretanto, Jonas esclarece que "o dinamismo como tal não é parte da condição humana coletiva: a era do dinamismo é ela própria um fenômeno histórico, ou seja, também submetida, em princípio, à possibilidade histórica de dar lugar a um outro estado. Na forma atual, o dinamismo até agora um fenômeno singular, e tem muito a ver – e talvez tudo a ver no que tange ao seu crescimento exponencial – com a irrupção e a autopropulsão da técnica. Isso não significa que a história anterior tenha transcorrido de forma uniforme. Mas suas convulsões dramáticas e suas crises, como aquelas produzidas pelos grandes movimentos migratórios, nas quais, durante algum tempo, as coisas se sucediam de forma dinâmica, não são compráveis com o imanente dinamismo da nossa era, que se autopropaga. O impulso era antes de tudo externo, não interno. Uma vez ocorrida a migração e a conquista, logo tudo tendia à estabilização. Mudanças espetaculares e visíveis do modo de vida eram exceções. Na maioria das vezes, outras alterações constituíram apenas uma inversão do jogo, em que à calamidade para uns se opunha a sorte dos vencedores. As mudanças de longa duração, mesmo nas culturas estáticas, visíveis retrospectivamente em prazos longos, mas imperceptíveis pelos contemporâneos, não pertencem a esse contexto, no qual tratamos do alcance da visão no plano político-social, ou seja, do alcance de uma geração. O fato decisivo é este: pertencem, ao nosso dia a dia, a mudança e a consciência da mudança, a inovação que se produz e a que se espera que venha a surgir". (PVb, p. 403-404; IR, PP, 238-239; PR, p. 203).

fator motivador da preservação deve considerar unicamente a visão utilitarista, ou algum outro princípio geral, por exemplo, o ponto de vista deontológico, que determina que a preservação da natureza é algo de bom em si? Estes são os questionamentos éticos com os quais Jonas pretende se ocupar. E como se pode ver, em alguma medida eles cobrem tanto a visão utilitarista, quanto a deontológica. Entretanto, é preciso frisar que essas duas doutrinas não são suficientes para dá conta de todas as demandas que a necessidade de preservação da natureza nos impõe, a não ser que o significado estrito da vulnerabilidade da natureza que estamos tratando aqui, seja compreendido e explicado de perto, tanto em termos teóricos, práticos e motivacionais. Mas, independentemente do modo a ser compreendido e explicado o problema da vulnerabilidade da vida, o fato da natureza ser vulnerável à ação humana, nos parece, via de regra, uma encruzilhada, cuja descoberta do melhor caminho se tornou uma exigente tarefa, pois, se considerarmos que as técnicas e antropotécnicas visam a domesticação do animal-homem, no sentido de torná-lo mais evoluído como humano, ao mesmo tempo, ao nosso ver a antropotécnica ou antropotecnologias, parece despertar no homem a animalidade no sentido mais primário que se possa imaginar.

Em alguma medida, esse raciocínio se aproxima do exame apresentado pelo filósofo argentino Fábian Ludueña Romandini, em sua obra de 2012, *A Comunidade dos Espectros I. Antropotecnia*, na qual ele define em um sentido geral "*antropotecnia* ou *antropotecnologia*" como:

> técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e logo a seguir, as ciências biológicas e humanas se acostumaram a chamar de 'homem'. O processo de hominização e a própria história da espécie *homo sapiens* até a atualidade coincide, então, com a história das antropotecnologias (econômicas, sociais, educativas, jurídico-políticas, éticas) que têm buscado, incessantemente, fabricar o humano como *ex-tasis* da condição animal (Romandini, 2012, p. 9).

A ideia de fabricar o humano soa um tanto exótica ou ambiciosa demais. Domesticá-lo no sentido de torná-lo mais evoluído como espécie, parece mais aceitável, mas é nisso que reside o paradoxo, porque quanto mais o homem evolui em suas ações técnicas, mais a natureza se torna vulnerável à sua própria ação técnica, que em seu estágio atual – a biotecnologia, o próprio ser humano tornou-se vulnerável a si mesmo com sua tentativa de intervir e modificar o substrato biológico. A finalidade pode ser tanto reparadora quanto melhoradora, mas será que o melhor é realmente sempre bom? Não estaria o homem brincando de Deus? Seja a resposta

afirmativa ou não, o fato é que, de todas essas investidas técnicas do homem resulta no aumento da vulnerabilidade, inclusive, de si mesmo.

Na filosofia de Jonas, a vulnerabilidade desempenha uma dupla função. A primeira, consiste numa visão histórica, ao dá ênfase à característica da modernidade e o destino da civilização tecnológica. A segunda função destaca um ponto de vista filosófico e metodológico cumprindo, portanto, um papel heurístico. O objetivo da visada histórica é destacar que o nosso destino tecnológico atual é inevitável. Não há possibilidade de fuga da civilização tecnológica, mas ao mesmo tempo que tomamos consciência desse nosso destino tecnológico, também é preciso entender que ele nos coloca desafios éticos urgentes. Considerando esta urgência, a sugestão de Jonas é que não devemos mais acolher como verdade a neutralidade das invenções e ações técnicas do homem, pois tal como constatou o filósofo,

> todo o domínio da *tecnhe Kunstfertigkeit* (habilidade) era - a exceção da medicina - eticamente neutro, considerando-se tanto o objeto quanto o sujeito de tal agir: do ponto de vista do objeto, porque a arte só afetava superficialmente a natureza das coisas, que se preservava como tal, de modo que não se colocava em absoluto a questão de um dano duradouro a integridade do objeto e a ordem natural em seu conjunto; do ponto de vista do sujeito, porque a *techne*, como atividade, compreendia-se a si mesma como um atributo determinado pela necessidade e não como um progresso que se autojustifica como fim precípuo da humanidade, em cuja perseguição engajam-se o máximo esforço e a participação humanos. A verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures. Em suma, a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo (PVb, 2003, p. 22).[417]

Ora, se considerarmos nosso atual momento tecnológico, esse estado de coisas não é mais verdadeiro, visto que não se pode desconsiderar o impacto e as consequências da intervenção técnica tanto para a integridade da natureza, quanto para a própria humanidade. O credo na neutralidade ética tem relação com a extensão no espaço e no tempo nos quais ocorrem os efeitos da intervenção humana. Nos tempos pré-modernos, tal como Jonas avalia, isso é algo admirável. Ele confirma isso em *Das Prinzip Verantwortung*, ao destacar as características da ética tradicional. Aponta o filósofo: "o bem e o mal com o qual o agir tinha de se preocupar, evidenciava-se na ação, seja na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não requeriam um planejamento a longo prazo. Essa proximidade de objetivo era válida tanto para o tempo quanto para o espaço. O alcance efetivo da ação era pequeno".[418]

Se visto dessa perspectiva, no período clássico "ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado.

[417]Também em: IR, p. 4; PR, p. 35.
[418]PVb, p. 22; IR, p. 4-5, PR, p. 35.

O braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição; a pequenez de um foi tão pouco culpada quanto a do outro a brevidade do mesmo é tão pouco culpável como a do outro".[419] Pois, continua Jonas, "o bem humano, concebido em sua generalidade, é o mesmo para todas as épocas, sua realização ou violação ocorre a qualquer momento, e seu lugar completo é sempre o presente".[420] No entanto, a técnica moderna introduziu mudanças gerais e de uma grandeza tamanha que a ética tradicional se vê incapaz de responder. Entre as questões mais urgentes, há, naturalmente, as novas dimensões de responsabilidade, entre as quais, a vulnerabilidade da natureza, que interessa à nossa tese.[421]

O que demonstramos acima introduz a segunda tarefa desempenhada pela vulnerabilidade, isto é, a efetivação própria de uma função heurística, que por sua vez, está vinculada ao papel desempenhado pelo conhecimento no âmbito moral e, mais propriamente, pelo conhecimento das consequências que resultam das ações técnica do homem, as quais impõem a necessidade de mudanças e transformações de nossas ações éticas. O desenvolvimento tecnológico, tal como Jonas avaliou, inevitavelmente nos lança em frente ao desconfortável e exigente paradoxo que mais do que nunca, nos exige o saber (*Wissen*), que de acordo com Jonas:

> torna-se um dever prioritário, mais além de tudo o que anteriormente lhe era exigido, e o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. Mas o fato de que ele realmente não possa ter a mesma magnitude, isto é, de que o saber previdente permaneça atrás do saber técnico que confere poder ao nosso agir, ganha, ele próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, unia nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada (PVb, 2003, p. 28-29).[422]

Dito de outro modo, o saber preditivo é o que precisamos para levar a cabo a nossa tarefa de realizar de maneira responsável o nosso poder. Mas o saber acumulado até o presente, ainda

---

[419]PVb, p. 22; IR, p. 6, PR, p. 37.
[420]PVb, p. 25; IR, p. 6; PR, p. 37.
[421]
Agnes Heller, em sua crítica à teoria da responsabilidade de Jonas, chega a acusá-la de ser abstrata e assimétrica. Com efeito, o que nos parece é que – Heller não deu a importância devida aos impactos da técnica moderna na natureza. (Cf. VOLPI. Franco (ed.), 'Agnes Heller, Una vita per l'autonomia e la libertà. Intervista biografi co-fi losofi ca.', **Iride**, v. 16 (1995). p. 544-602, esp. p. 590-592; 'Agnes Heller. L'etica della personalità, l'altro e la questione della responsabilità'. **La società degli individui,** n. 1, 1998, p. 131-148.
[422]Também em: IR, p. 7-8; PR, p. 41.

é insuficiente frente à incalculável grandeza do nosso poder tecnológico. Como podemos enfrentar este dilema, visando o êxito no nosso comportamento responsável? A indicação de Jonas é a de que a reflexão sobre os limites do nosso poder pode muito se beneficiar de uma (*Heuristik der Furcht*), "heurística do temor"[423] que está intimamente vinculada à vulnerabilidade, como Jonas confirma em *Das Prinzip Verantwortung*,

> uma extrapolação dos dados atualmente disponíveis irá sempre, com certeza, ficar aquém da gravidade causal de nossos atos tecnológicos. [O que pode servir de bússola? A previsão do perigo], uma imaginativa "heurística do temor", que ao

[423]Aqui vale uma distinção. Essa questão é destacada por Jonas em *Das Prinzip Verantwortung, (Zweites Kpitel Grundlagen – und Methodenfragen*. (PVb, p. 59-102; IR, p. 26-50; PR, p. 67-104). Como bem explicitou Wendell Lopes, ""temor" (*Furcht/fear*) na obra de Jonas tem sido traduzido (para o francês e para o português, não para o espanhol, entretanto) por "medo", o que é um equívoco. Pois essa tradução não comporta todo o sentido do que, para Jonas, "temor" significa. Sob vários aspectos os termos que Jonas utiliza têm uma grande conotação religiosa. De fato, como bem explicita F. Mann, boa parte da terminologia de Jonas "toca o campo do sagrado" Cf. MANN, Fritz. *Un Regard ratio-critique sur le rôle du sacré*. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). *Aux Fondements de la Ethique: H. Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Vrin, 1992. p. 237-248, [p. 240]. E o lugar onde isso se torna mais visível é exatamente quando em *Das Prinzip Verantwortung* Jonas afirma que "a fonte" de uma ética de responsabilidade histórica são "temor (*Furcht*) e tremor (*Zittern*)" (Cf. PV, p. 356). Jean. Greisch (tradutor francês do livro) que até então traduzia o termo *Furcht* por "medo", nesta passagem o traduz por "temor" (os tradutores brasileiros equivocadamente traduzem "medo e tremor"). Ora, se Greisch altera a tradução nesta passagem é porque sabe que esta é uma referência clara ao famoso dito de São Paulo: "trabalhai vossa salvação com temor e tremor!" (Cf, Filipenses 2.12). A palavra "tremor" é de origem religiosa, e em *Das Prinzip Verantwortung*, é explicitada com o termo *Ehrfurcht*, que significa "respeito", mas também "reverência". Temor e tremor dá, inclusive, o título para uma das obras mais importantes de Kierkegaard: *Frygt og Baeven* [Temor e Tremor] (1843)358. E, de fato, quem irá dizer que a responsabilidade pela existência da humanidade – isto que seria mesmo a imortalidade de todo aquele que é responsável – não é mesmo a "salvação" para a humanidade? E quem irá dizer que esta "salvação" não exige "temor e tremor"? O cuidado da responsabilidade demanda o temor e o tremor (reverência, respeito) por aquilo que se cuida". Cf. LOPES, Wendell Evangelista Soares. *A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas.* Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008, p. 98. Preferimos aqui a tradução de *Euristik der Fucht* por "heurística do temor", ao invés do que foi feito na edição brasileira pela professora Marijane Lisboa, que preferiu "heurística do medo". A ideia é acentuar o temor como atitude de respeito frente ao grandioso e descartar precisamente a atitude passiva e paralisante, a qual, muitas vezes, o medo parece provocar. O temor, nesse caso, traduziria melhor, no nosso ponto de vista, a intenção de Jonas: não se trata de simplesmente não fazer, mas de fazer bem, o que implica uma correta avaliação das consequências. O temor, assim, está ligado à prudência e à moderação, atitudes próprias daquele que se responsabiliza pelo que faz. Vale lembrar que a distinção proposta por Geneviève Hébert, entre os termos franceses peur e crainte, pode ser inspiradora. Segundo a opinião de Greisch (2006, p. 43), "[...] la crainte est intelligente, la peur est stupide, la première connaît ses raisons, la seconde est 'sans pourquoi', etc. Nous pourrions continuer l'énumération des traits différentiels, en y incluant même la 'crainte de Dieu' qui, selon les proverbes de la Bible, est le commencement de la sagesse." Em outro lugar, tivemos a oportunidade de explicitar de forma mais ampla a *Heuristik der Furcht* (*heurística do temor*), em nosso livro: "*Contribuições de Hans Jonas aos desafios da técnica*", 2022. Ali, mostrarmos que Jonas emprega a heurística do temor "como método de análise em relação aos riscos da técnica. Porém, é necessária cautela, uma vez que o temor não pode ser considerado a condição de possibilidade ou mesmo a última palavra na procura do bem. O temor como método será de crucial importância na busca por princípios que sejam capazes de superar a divergência entre a previsibilidade e o poder efetivo da ação. Existe um desconhecimento no que tange às consequências da ação da técnica e, portanto, o temor poderá, efetivamente, sensibilizar-nos no que diz respeito ao dever de saber e para o reconhecimento do desconhecimento. Tal postura despertará o cuidado e a prevenção diante do desconhecimento das consequências futuras. Então, o uso da heurística do temor como método nos possibilita aqui a compreensão dos prognósticos de riscos mediante conexão entre conhecimento e desconhecimento". Cf. MOREIRA, José Carlos. **Contribuições de Hans Jonas aos desafios da técnica**. Curitiba, Ed. Appris, 2022, p. 52.

> substituir as antigas projeções de esperança, deve nos dizer o que possivelmente está em jogo e com o que devemos nos precaver (IR, 1984, p. x).[424]

Mais adiante, também em *Das Prinzip Verantwortung*, em outra importante passagem Jonas torna ainda mais evidente essa mesma questão. Escreve o filósofo:

> Na busca de uma *Ethik der Fernverantwortung* [*ética da responsabilidade*] a longo prazo, cuja presença ainda não se detecta no plano real, nos auxilia antes de tudo a previsão de uma *Verzerrung* (deformação) do homem, que nos revela aquilo que queremos preservar no conceito de homem. Precisamos da *Bedrohung* [*ameaça*] à *Menschenbildes* [*imagem humana*] - e de tipos de ameaça bem determinados - para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica. Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger. Este aparece primeiro e, por meio da sublevação dos sentimentos, que se antecipa ao conhecimento, nos ensina a enxergar o valor cujo contrário nos afeta tanto. Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que isto ou aquilo está em jogo (PVb, 2003, p. 63).[425]

Ora, considerando as passagens acima, parece evidente que, o que mais interessa a Jonas não é apenas a natureza em si, mas a natureza habitada por seres humanos, ou seja, a natureza em geral. Como veremos mais adiante, a avaliação do filósofo no que concerne à relação entre "a imagem do homem" e a natureza, supera os limites de uma investigação apenas fenomenológica, ganhando assim, contornos ontológicos e metafísicos. Evidentemente, os seres humanos compartilham como afirma Jonas, uma "solidariedade e interesse com o mundo orgânico"[426] – a natureza. Logo, alcançamos algo significativo com a "heurística do temor". Em razão do desconhecimento dos impactos das intervenções tecnológicas, a previsão do pior prognóstico de risco e o temor a ela associado impõe a necessidade de um conhecimento renovado (responsável), cujo objetivo visa justamente a vulnerabilidade de natureza. Esse tipo de conhecimento oferece uma compreensão, tanto teórica quanto prática. Se o que está em jogo é a natureza – a vida mesma –, então, como sugeriu Jonas, "é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação"[427]. Ao fazer esta opção, as ações do ser humano serão inspiradas pela responsabilidade e a partir disso, ele se tornará capaz de ouvir os

---

[424]Friso, no entanto, que, em razão da ligeira diferença já informada entre os prefácios da edição alemã e da versão em inglês, o trecho citado foi extraído, em maior medida, da edição em inglês de *Das Prinzip Verantwortung*, cujo título em inglês é *The Imperative of Responsibility*, como já indicamos. Alguma semelhança se faz notar no original alemão (PVb, p. 7-8) e em PR, p. 31. A importância da "heurística do temor" de Jonas para a compreensão da vulnerabilidade da natureza relacionada à tecnologia é sublinhada por COECKELBERGH, Mark. **Human Being@Risk:** Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations. Dordrecht: Springer, 2013, p. 102 et seqq.

[425]Também em: IR, p. 26-27; PR, p. 70-71.

[426]PVb, p. 245; IR, p. 136, PR, p. 229.

[427]PVb, p. 70; IR, p. 31; PR, p. 77.

ecos da natureza. Isso o possibilitará ver de perto a vulnerabilidade da vida, despertando assim, o sentimento de cuidado e a necessidade de preservar a existência e a integridade do mundo orgânico. Aqui, a necessidade é: cuidar, reparar, preservar e prevenir. Impomos essas tarefas a nós mesmos com o nosso próprio poder técnico. Se colocamos a natureza em risco, também colocamos a nós mesmos em risco com a nossa ação técnica. Isso mais uma vez se conecta à máxima agostiniana, incorporada por Jonas: *quaestio mihi factus sum* (Fiz de mim mesmo uma questão). Ou seja, ao recontextualizá-la, Hans Jonas e a biotecnologia no horizonte, com a técnica criamos ou tornamos um problema para nós mesmos. Isso porque, na verdade, o que nos parece é que não sabemos efetivamente o que queremos de nós mesmo com o uso que hoje fazemos da biotecnologia. A observação de Jonas em *Technik, Medizin und Ethik* confirma isso, escreve o filósofo:

> O pecuarista *sabe* respectivamente o que esperar dos animais. Mas sabemos nós também o que queremos do homem? E quem é o "nós" no caso de um tal "saber", isto é, de tal capacidade consciente que para si toma a palavra? E quem possui tal capacidade para si e para seu partido – e sem dúvida um antes que outro e mesmo outro que não ele, ontem e amanhã –, quem aí sabe, portanto, o que ele quer e o que significantemente se quer ao seu redor, sabe também aquilo que se pode e deve querer do homem? E se ele *crer* saber *isto*, como ele sabe então que realmente sabe? (TMEa, 1985, p. 184) [428]

Ao questionar se nós sabemos o que queremos do homem, a indicação de Jonas é a de que, o uso que o homem faz da biotecnologia levanta inúmeras dúvidas em relação à sua aplicação em seres humanos e com qual finalidade. Embora, parece não admitidos, a aplicação da biotecnologia em seres humanos resulta em riscos reais, posto que a manipulação genética pode levar a desfiguração da imagem do homem, imagem essa que é a abertura radical do ser humano em relação ao mundo. Logo, se é certo que com a manipulação genética também vem embutido o risco à imagem do homem, então, como bem observou Wendell Lopes, "tal empresa deve ser evitada, seja em suas metas meramente utilitarista ou mesmo em sua meta supostamente melhorista, já que gera prejuízos definitivos à liberdade, tanto em seu sentidos existencial quanto político". [429] Nesse caso, como pensa Jonas, é necessário estabelecer o estatuto de respeito à dignidade humana, que em outras palavras significa rejeitar a instrumentalização do homem, que deve antes ser tratado como fim em si mesmo e jamais como meio para alcançar determinado fim. Sem dúvida, isso preveniria contra possíveis prejuízos à

[428]Também em: TMEb, p. 194.
[429]LOPES, Wendell E. S. A crítica de Hans Jonas ao enhancement humano. In: Dossiê Hans Jonas e a Bioética. **Dissertatio**. Volume Suplementar 7, UFPel, 2018, p. 1.

imagem do homem, evitando ou reduzindo o risco de nos tornarmos um problema para nós mesmos.

Nota-se que a possível criação desse problema parte do eu, da minha própria ação deliberada e não de outro externo, embora seja preciso considerar que nossos atos poderão gerar impactos coletivos. Em alguma medida, isto consiste em um fato empírico "paradoxal", porque se com a técnica e a biotecnologia podemos criar um problema para nós mesmos, é também por meio delas que buscaremos garantir a nossa própria vida, já que como seres humanos, somos também parte da vulnerabilidade e a técnica visa exatamente a possibilidade de superação da vulnerabilidade própria da vida humana. Isso nos leva à próxima seção deste capítulo.

3.4 O homem como parte da vulnerabilidade: a tecnologia, um meio de manter sua vida

O homem como vivente e parte da natureza, necessariamente, participa da animalidade. Como a natureza e a animalidade são partes da vulnerabilidade, logo o ser humano é também parte da vulnerabilidade própria da vida animal. Mas, sendo o homem detentor de um grau liberdade maior entre os demais seres, então, ele se torna o mais vulnerável e dependente, por ser entre as demais formas de vida, quem mais se expõe, colocando a si mesmo em risco, justamente por possuí maior liberdade. O homem é ser de falta, inacabado e incompleto ou tal como sugeriu Gehlen, é um "animal ainda indeterminado", cuja referência já o fizemos no início deste capítulo, e a resgatamos agora.

Em sua célebre obra *Der Mensch*, Gehlen, interpreta o homem como um ser prematuro do ponto vista fisiológico. Como bem observou Wendell Lopes, é uma criatura "cronicamente dependente e marcada especialmente pela falta (*Mängel*) de órgãos e instintos especializados, enfim, como um "ser de falta" [*Mängelwesen*], que justamente por ser biologicamente mal-adaptado é um ser dotado de uma "abertura ao mundo" [*Weltoffenheit*], isto é, ele "não tem a adaptação animal a um meio setorizado".[430] Abandonado a si mesmo, continua o intérprete brasileiro, "a resolução da vida no homem foi deixada para ele e é de si mesmo que ele deve tirar as possibilidades de sua existência como uma tarefa a ser realizada como sua própria obra". O homem é, pois, um animal indeterminado, um ser inacabado, e seu ser depende essencialmente de sua ação [*Handlung*]".[431] Por isso mesmo, como pensa Gehlen, "o homem é

[430]LOPES, Wendell E. S. Arnold Gehlen: A técnica desde um ponto de vista antropológico. In: **Filosofia da tecnologia:** Seus autores e seus problemas. Org, Jelson Oliveira. Caxias do Sul, RS: Ed. Educs, 2020, p. 126. Usaremos as iniciais AGTPA.
[431]AGTPA, p. 126-127.

um ser ativo [*handelnde Wesen*]".[432] Estar em ação é, então o que permitirá ao homem superar a sua natureza marcada por tantas vulnerabilidades, impondo a ele a necessidade de criar ferramentas e a cultura. O homem, escreve Gehlen:

> Ele mesmo tem de "preparar" as armas de proteção e ataque que foram negadas pela natureza assim como seu alimento que não se acha de modo algum à disposição, tem de fazer experiências com as coisas tendo em vista aqueles fins, e desenvolver técnicas de emprego [*Behanhlung*] objetivo e adequado [...]. A essência da natureza transformada por ele em algo útil para a vida se chama cultura, e o mundo cultural é o mundo humano [...]. Não há um "homem natural" em sentido estrito: quer dizer, nenhuma sociedade sem armas, sem fogo, sem alimentos preparados e artificiais, sem abrigo e sem formas de cooperação elaboradas (DM, 1993, p. 37-38).

Ora, embora para Gehlen a cultura seja "o *ipítome* das condições naturais trabalhadas, alteradas e utilizadas pelo homem ativamente, incluindo as habilidades aliviadoras e as artes, que só são possíveis sobre aquela base"[433], o aparecimento da técnica e sua função provedora, ao nos equipar com aquilo que nos falta, parece ser inegável, e mesmo decisivo, se considerarmos o modo original e fundamental da ação cultural. Sendo assim, o ser ativo pensado por Gehlen, ainda que isso não seja afirmado às claras, parece, de fato, reunir em si o produzir – o *homo faber*. O uso de armas de fogo, ferramentas e de técnicas aplicadas à atividade de caça, não são outra coisa senão modos de sobrevivência. Nesse caso, considerando o que demonstramos acima, a semântica da palavra técnica mostra-nos, então que ela consiste no "epítome dos recursos materiais e das habilidades de sua produção, que permitem que esse ser instintivamente pobre e iletrado 'se mantenha".[434] Por isso mesmo, uma vez compreendida no sentido mais amplo, a técnica, escreve Gehlen, é "a capacidade e o meio com o qual o homem coloca a natureza a seu serviço", a técnica é "ínsita já na essência mesma do homem".[435] Posto isso, se olharmos com os óculos de Gehlen, a conclusão necessária a qual se chega é que a peculiar condição orgânica do homem leva ao surgimento da técnica ou, em outras palavras, a segunda é resultado necessário da primeira. Como se pôde ver, destacamos acima três princípios da técnica, e cada um deles podem aparecer, seja "individualmente ou em sua interação".[436] De

[432]DM, p. 32-36.
[433]DM, p. 38.
[434]GEHLEN, Arnold. Anthropologiscge Ansicht der Techik. In: FREYER, Hans; PAPALEKAS, Johannes Chr.; WEIPPERT, Georg (hg.). **Technik im Technischen Zeitalter**. Stellungnahmen zur Geschichtlichen Situation. Düsseldorf: Joachim Schilling, 1965, p.101. (p. 101-118). Usaremos as iniciais AATa.
[435]GEHLEN, Arnold. Der Mensch und die Technik. In: GEHLEN, Arnold. **Gesamtausgabe, Bd. 6**: Die Seele im tchnischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen. Hrsg. Von Karl-Siehberg. Frankfurt; Vittorio Klostermann, 2004, p. 7, (p. 5-23). Usaremos as iniciais DMT.
[436]AAT, p.102.

onde se segue que esses três princípios podem ser atendidos por uma mesma técnica a um só tempo.

Passando para Hans Jonas, como destacamos no final do segundo capítulo do presente estudo, ao analisarmos os artefatos humanos: ferramenta, imagem e túmulo, a ferramenta dá origem à técnica, que por sua vez pode ser entendida, como uma espécie de "projeção dos órgãos", como sugeriu Ernest Kapp. Esse conceito, em alguma medida se aproxima de Gehlen, embora o filósofo alemão se diferencie a partir da ideia da técnica como um "princípio de substituição dos órgãos" ou ainda, a técnica como "potencialização de órgãos" [*Organverstärkung*]. Há alguns exemplos que confirmam isso, a saber: a pedra empunhada em mãos torna-se mais eficaz do que a própria mão. Além disso, Gehlen sugere também "a técnica de complementação" [*Ergänzungstechniken*] e os exemplos mais concretos, nesse caso, são: martelo, telescópio, telefone e outros. Por último, o filósofo recorda ainda as "técnicas de aliviamento" [*Entlastungstechniken*], e os casos que melhor exemplifica aqui são; os veículos que substituem a tração animal de objetos pesados.[437]

Contudo, em que pese a condição orgânica humana faltosa, que nos remete a Platão, "estabelecer" a necessidade da técnica, a observação de Gehlen é que, "de fato a inteligência que libera o homem do jogo de adaptação orgânica ao ambiente – que subjaz ao animal – e que a torna capaz de transformar os estados originais da natureza segundo a sua necessidade".[438] Em relação à natureza, o que há de mais direto e engenhoso, como o filósofo pontua, "a técnica é uma verdadeira imagem especular [*Spielgelbild*] do homem".[439] A roda, o arco e a flecha e o controle do fogo, são os exemplos mais evidentes de descobertas e invenções das mais antigas e fundamentais, as quais não tomam os modelos da natureza como inspiração.

Visto dessa perspectiva, seguindo de perto Gehlen, é preciso ressaltar que "a noção de que as ferramentas humanas exigiram originalmente um "modelo natural" seja afastada, porque o arco, a roda, a armadilha e até a faca só podem ser entendidas como invenções construtivas e livre que surgiram da prática experimental"[440]. É por isso que de acordo com Gehlen, "o mundo da técnica é, portanto, o "grande homem" [...] a técnica é, como o homem, *natureza artificial*"[441], da mesma forma que em Hobbes o Estado é um artificio e o homem artificial,

[437]Cf. DMT, p. 6.
[438]DMT, p. 7.
[439]DMT, p. 7.
[440]AAT, p.102.
[441]GEHLEN, Arnold. Der Mensch und die Technik. In: GEHLEN, Arnold. **Gesamtausgabe, Bd. 6:** Die Seele im tchnischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen. Hrsg. Von Karl-Siehberg. Frankfurt; Vittorio Klostermann, 2004, p. 7-8.

poderíamos dizer. Finalmente, a perigosa ambiguidade [*Zweideutigkeit*] é, conforme o filósofo, o terceiro elemento que caracteriza a técnica e isto deve-se justamente ao seu duplo sentido [*Doppelsinn*], pois, se de um lado, a técnica ajuda o homem a viver, a manter a sua própria vida e a superar a vulnerabilidade da qual ele é parte, de outro, ela ajuda também a produzir a morte. Gehlen exemplifica essa ambiguidade da técnica, recordando "um dos equipamentos mais antigos, o machado de pederneira", que "era uma ferramenta indispensável do tipo martelo, também uma arma mortal", podendo "ser usada para fins pacíficos e bélicos".[442] Entretanto, apesar de sua ambiguidade, é inegável que a técnica é um meio a partir do qual o homem busca superar a sua vulnerabilidade, visando manter a sua própria vida.

A ferramenta – a técnica – pode ser usada como instrumento de proteção e defesa. Já no âmbito da saúde, podemos recordar, a técnica de complementação mencionada por Gehlen e cujos exemplos dos modernos tempos são o marca-passo e as próteses biônicas, evidenciando assim a visão da técnica como substituição de órgãos, a qual Gehlen sublinha ao propor uma abordagem antropológica da técnica. Em alguma medida, algo próximo dessa visão é a variante extensionista da técnica, como destacou Ivan Domingues em seu ensaio de 2018, *Visões da técnica e suas implicações antropológicas*. A variante extensionista é, frisou Ivan:

> Patrocinada pelas tecnologias da comunicação e dos transportes, seu grande protagonista segundo Winnner foi o canadense McLuhan, autor de *Understanding Media: The Extensions of Man*, publicado em 1964, no qual rompe com a concepção instrumental e toma os artefatos tecnológicos como extensões ou prolongamento dos órgãos humanos. Exemplos: telefone (estende a habilidade das pessoas para falar e escutar); televisão (extensão do olho e do ouvido humano); avião, automóvel e navio (extensão das pernas capazes de potenciar a mobilidade dos seres humanos, independente do meio em questão: terra, ar ou água). Uma visão otimista, portanto: McLuhan era conhecido como teórico da aldeia global, que é a *avant-première* da globalização, e via nas tecnologias da comunicação um meio poderoso capaz de revolucionar as relações humanas em escala planetária e mesmo cósmica (colonização do espaço). E mais: decididamente humanista, acreditando o canadense que a tecnologia em princípio é boa ou benéfica, antes de tudo por proporcionar a potencialização das capacidades humanas, permitindo a superação das deficiências da natureza e as limitações biológicas da loteria da vida. Tão grande é o raio de ação e tão efetivo é o seu poder que, mais do que a extensão dos órgãos, os artefatos e os sistemas tecnológicos ampliam as capacidades humanas, estendem os poderes dos homens sobre a natureza e são, pois, a própria "humanidade estendida" (DOMINGUES, 2018, p. 41-42).

Ora, à maneira de Gehlen, a técnica é a natureza artificial, ou se vista pelas lentes de McLuhan, "a humanidade estendida", como vimos. As duas posições descrevem ou resume bem a técnica desde uma perspectiva antropológica, pois a técnica é mesmo um vestígio do

[442] *Ibid*., p. 165. (p.164-169).

humano, que a depender do uso, pode ser para o bem e para o mal, podendo salvar o homem ou levá-lo à morte, numa palavra, a técnica é mesmo ambivalente.

O que destacamos acima parece suficiente, considerando o que planejamos para a agenda desta seção, e já podemos fazer os encaminhamentos finais. Como pôde se ver, se de um lado o homem deixa transparecer sua vulnerabilidade, de outro, é também a partir dela que ele busca meios para superá-la – a técnica. Eis a ambiguidade, pois, se o homem é parte da vulnerabilidade em razão da sua animalidade, como demonstramos, a técnica é o mecanismo que poderá aprofundar ou torná-lo mais vulnerável ou simplesmente aniquilá-lo. Mas, é também pela via da técnica que o homem pode superar a sua vulnerabilidade. Em boa medida, a ambiguidade da técnica a qual nos referimos e à qual estamos habituados nos causa surpresa. No entanto, como nos diz Höderlin, citado por Heidegger em sua conferência de 1953 que virou livro, [*Die Frage nach der Technik*] *A questão da técnica*[443], "onde há perigo, cresce também a salvação"[444]. Ora, no contexto da conferência de Heidegger, o uso do termo salvar vai além de proteger. Salvar, tal como observou o mestre de Jonas é "trazer à essência o seu autêntico aparecer"[445]. Não vamos aprofundar o valor semântico que a frase de Hörderlin representa no argumento que o filósofo da Floresta Negra desenvolveu em *Die Frage nach der Technik*. Inspirando-nos no verso do poeta alemão, aqui interessa-nos apenas frisar que, se de uma parte a técnica que está no âmbito do poder humano, e causa de sua vulnerabilidade, de outra parte, é a própria técnica o meio através do qual o homem poderá, além de superar a sua vulnerabilidade, também garantir a sua sobrevivência. Nesse caso, a célebre frase de Höderlin parece adequada ao que buscamos destacar nesta seção, pois ela expressa com precisão a ambivalência da técnica, que tanto pode salvar a vida, assim como deformá-la ou aniquilá-la. Mas em si tratando de um erro biológico, como repará-lo? É o caso, por exemplo, da fecundação *in vitro*, ou outros experimentos com não-nascidos. Como reparar um erro em caso de malformação, caso algo dê errado? Em *Technik Medizin und Ethik*, Jonas enumera 6 motivos, dos quais 5 deles replicamos aqui, para mostrar a gravidade de um possível erro biológico. Pontua o filósofo:

---

[443]A conferência *A questão da técnica* (*Die Frage nach der Technik*) foi proferida no dia 18 de novembro de 1953 no Auditorium Maximum da Escola Superior Técnica de Munique, fazendo parte do ciclo de conferências cujo tema era *As artes na época da técnica*, promovido pela Academia Bávara de Belas Artes, sob a direção do presidente Emil Preetorius. O texto foi publicado pela primeira vez no volume III do anuário da Academia (Redação: Clemens Graf Podewils), R. Oldenbourg München, 1954, p. 70. O texto desta tradução encontra-se na coletânea *Conferências e ensaios* (*Vorträge und Aufsätze*), 2ª. ed. Tübingen, Günther Neske Pfullingen, 1959.
[444]Do hino *Patmos*, segunda versão. In: HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Revista Scientiae Studia**, São Paulo, 2007, 5(3), p. 391, (p.375-398). Usaremos as iniciais AQT.
[445]AQT, p. 391.

> 1. Experimentos com não-nascidos são em si mesmos antiéticos. E, pela própria natureza das coisas, qualquer intervenção no delicado mecanismo de controle de uma vida ainda a vir é um experimento, e um experimento envolvendo um alto risco de que algo venha a dar errado e resulte em uma malformação. 2. Jogamos fora os erros de uma construção mecânica. Devemos fazer o mesmo com os erros da reconstrução biológica? Nossa completa atitude com a desventura humana e com aqueles afetados por ela tomaria um sentido anti-humano. 3. Erros mecânicos são reversíveis. Erros biogenéticos são irreversíveis. 4. Erros mecânicos estão confinados ao objeto direto [da ação]. Erros biogenéticos se espalham para além desse objeto, tal como também se espera dos benefícios. 5. Na cirurgia somática, existe uma inter-relação entre o órgão transplantado e o resto do organismo. Na cirurgia genética, o modo no qual o gene transplantado irá interagir com outras partes do cromossomo é desconhecido e imprevisível, e pode só se tornar visível ao longo das gerações (TMEa, 1985, p. 216).[446]

Os argumentos de Jonas são irrefutáveis quanto à irreversibilidade dos erros da biotecnologia aplicada ao homem. Se a técnica coloca o ser humano em perigo, paradoxalmente, apenas o homem pode reunir as condições para a solução desse perigo, porque se o homem pode com sua ação técnica gerar o "caos", então, do mesmo modo, é nele e dele que deve vir a esperança de superação do caos que ele mesmo gerou. O clamor e os ecos que ouvimos em nossos atuais tempos são os de que a crise ambiental adquiriu dimensões globais e planetárias, graças à expansão de nosso poder tecnológico, a ponto de colocarmos em risco a continuidade da existência da vida na terra. Isso não é apenas um rumor; é mesmo, pois, um fato empírico. Por isso mesmo, a pergunta que precisamos fazer é: Em quais ombros deverá recair a responsabilidade pela reversão desse estado de coisas?

Ora, recordando o célebre livro, *A queda do céu*, de Davi Kopenawa, para que o mundo não caia sobre as nossas cabeças, a tarefa de reverter a crise ambiental e planetária, que é hoje, uma ameaça real à continuidade da existência da vida humana e não-humana, recai sobre os nossos próprios ombros, isto é, sobre nós mesmos. Se apenas o homem é agente criador da técnica, causadora da vulnerabilidade da vida, então ele é também agente de responsabilidade. Logo, só ele é capaz de reparar os danos de sua própria ação técnica, utilizando a própria técnica e a responsabilidade como mecanismos para, em alguma medida, *salvar a si mesmo, de si mesmo*. Quer isto dizer que a técnica é mesmo ambivalente, pois o mesmo mecanismo que pode ser causa de morte, é o mesmo que também pode salvar. Isso está alinhado com o que buscamos explicitar nesta seção, que como vimos, consistiu em esclarecer porque o homem como parte da vulnerabilidade, ele busca meios para garantir a sua vida. Embora reiteradamente tenhamos

[446]Também em: TMEb, p. 226.

frisado o caráter ambíguo da técnica, é justamente a ela que o homem recorre para garantir a sua própria vida. Dessa feita, a técnica não pode ser objeto de fobia, demonizada e nem negada.

Em toda obra de Jonas não há sequer uma linha em que ele expressa qualquer tipo de temor/medo da técnica. Em nenhum lugar ele sinaliza que a técnica deve ser impedida ou barrada. Portanto, ao contrário do que afirmou Gerard Lebrun, Jonas não é um tecnofóbico[447], como o acusou o filósofo francês com larga contribuição para a filosofia brasileira. Mas, é preciso dizer que essa acusação de Lebrun é um equívoco que resulta, certamente, de uma leitura apressada da obra de Jonas, sobretudo, de *Das Prinzip Verantwortung*.

O próprio Lebrun, confessa a pressa com que a leu. Contudo, não se pode desculpá-lo por essa razão. O afã e o empenho o levaram em seu ensaio de 1996, *Sobre a tecnofobia*[448], a fixar em Jonas o rótulo de tecnofóbico. Esse texto do filósofo francês, nitidamente, é inspirado no ensaio crítico de Bernard Sève[449] consagrado a Jonas e antes dele, porém, Jean-Pierre Séris[450] se levantava contra pesquisadores da bioética, acusando-os de alimentarem posições que "estigmatizam uma irresponsabilidade do 'progresso técnico'".[451] Ao se referir ao estigma, Lebrun parece alterar o argumento pela via da simplificação, ignorando, com isso, a necessária tarefa cercada de cuidado e com grande empenho analítico que desde os seus primórdios foi levada a cabo pela bioética.

---

[448]O texto foi publicado no livro *A crise da razão*, organizado por Adauto Novaes (São Paulo: Companhia das Letras, 1996). Usamos aqui a edição das obras de Lebrun no volume A filosofia e sua história (2006). Cf. LEBRUN, Gerard. Sobre a tecnofobia. In: LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 481-508.

[449]Subscrevo aqui integralmente a mesma nota explicativa oferecida por Jelson Oliveira, em seu ensaio: *Para uma ethical turn da tecnologia: por que Jonas não é um tecnofóbico* de 2022, p. 199, na qual o intérprete brasileiro, elenca os textos que devem ter influenciado Gerard Lebrun a anunciar Jonas como um tecnofóbico. Os textos são os seguintes: "Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité" (Esprit, out. 1990) e La Peur comme procedé heuristique (HOTTOIS, G. [ed.]. Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993; versão brasileira traduzida por Marcelo Gomes e publicado por Adauto Novaes, em seu *Ensaios sobre o medo*. São Paulo: Senac São Paulo; Sesc SP, 2007). Este último texto tem por objetivo precisamente avaliar a eficácia heurística e a eficácia política do medo, considerado por Sève como um "ponto obscuro" do pensamento jonasiano, sem fazer qualquer referência à pretensa tecnofobia de Jonas. Greisch (2006) alude ao artigo de Hans Achterhuis, publicado na obra organizada por Gilbert Hottois e Marie-Geneviève Pinsart, Hans Jonas, nature et responsabilité, no qual o autor trata da mesma questão: "[...] celle de savoir si l'heuristique de la peur peut conduire à la sorte de responsabilité qu'il recherche, au lieu d'être celle du philosophe-roi ou de l'écologiste-roi à l'égard de ses sujets." (ACHTERHUIS, 1993, p. 45). Mais uma vez, nenhuma palavra sobre tecnofobia. Séris trata da tecnofobia no prefácio de seu livro La Technique (Paris: PUF, 1994). Cf. OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ethical turn da tecnologia: por que Jonas não é um tecnofóbico*, de 2022, p. 199 Trans/Form/Ação, Marília, v. 45, n. 2, p. 191-206, Abr./Jun., 2022, p. 199.

[450]No prefácio de seu livro *La Technique* (Paris: PUF, 1994), Séris discorre sobre a questão da tecnofobia.

[451]LEBRUN, Gérard. Sobre a tecnofobia. In: LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Organizadores: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006, [p. 481-508]. p. 481. Usaremos as iniciais ST.

Apesar disso, mais adiante em seu texto, o filósofo francês pede mais comedidade a seu leitor. Escreve Lebrun: "nada neste livro minimiza os perigos que esta ou aquela intervenção tecnológica 'arriscada', poderia trazer para a biosfera ou para vida animal"[452]. Porém, sobre quais são esses riscos nada diz, deixando-os em aberto, sem nada encaminhar ou propor, o que denota que a sua posição sobre a técnica é, no mínimo, confusa. Os pensadores da bioética, das mais variadas afiliações, realizaram nas últimas décadas precisas e contundentes análises no diz que respeito aos riscos da técnica. Ainda assim, pesa contra os bioeticistas a acusação de apresentarem análises inconsistentes na defesa de interdições imprecisas. Nesse caso, contra tais imprecisões, deveria ter lugar uma "crítica da razão técnica"[453] e a isto, evidentemente, Jonas não iria se opor. O Jonas que Lebrun teve acesso, não nos parece ser o mesmo autor de *Das Prinzip Verantwortung* e *Technik Medizin und Ethik*. Nessas duas obras e em nenhum outro escrito não há uma linha sequer na qual Jonas deixa transparecer qualquer medo ou fobia em relação à técnica. Por isso, reiteramos que Lebrun foi certamente influenciado por outra leitura também já equivocada sobre Jonas – ele mesmo confirma isso, em uma nota de rodapé de seu texto, ao afirmar ter utilizado "abundantemente dois artigos de Bernard Sève"[454]. Tal como sugeriu o filósofo francês, Jonas pode ser inserido entre aqueles que muito rapidamente passam do encanto/esperança ao medo, incutindo-o e influenciando ao redor do mundo pessoas facilmente influenciáveis. Entres esses profetas do medo, Jonas exerceria um certo protagonismo ao anunciar o caos, (heurística do temor - prevalência do pior prognóstico) "em favor de um controle indispensável do 'progresso técnico'".[455]

Se a técnica é um meio através do qual o homem pode garantir a sua sobrevivência, então não se pode afirmar que ela é ou deva ser no quadro geral de uma ética prescritiva objeto de fobia. Isso implicaria a sua negação, com a qual não podemos concordar, na mesma medida em que não podemos concordar com a acusação de que Jonas é um tecnofóbico, por ele ter cunhado a heurística do temor, cujo objetivo é priorizar o pior prognóstico do risco da técnica, isto é, dá preferência ao mal imaginado, visando evitar o mal real. Constatar o risco do poder da técnica não implica negá-la. A questão que se impõe não é a sua descontinuidade, tampouco evitar o seu uso, mas o como usá-la, mesmo porque, uma vez que o homem se reconhece como parte da vulnerabilidade, ao mesmo tempo ele entende que a tecnologia é, inegavelmente, um meio de manter sua sobrevivência, frente à condição vulnerável que o caracteriza, enquanto

[452]ST, p. 482.
[453]*Ibidem.*
[454]ST, p. 483.
[455]*Ibidem.*

portador de animalidade, estando inscritos no mais recôndito de seu ser a marca da finitude e o destino inexorável da morte individual e o fim de tudo.

3.5 Vulnerabilidade: característica do homem enquanto portador da animalidade

Se a vulnerabilidade é marca da vida, então, ela é uma característica do homem enquanto portador da animalidade. Embora o homem tenha evoluído, nela permanece vinculado. De um lado, a vulnerabilidade leva a criação da técnica, de outro, a técnica é causadora da vulnerabilidade e, nesse caso, a vida humana torna-se objeto da técnica, sobretudo, em seu estágio atual com o advento das biotecnologias e suas implicações antropológicas, inclusive morais. Posto isso, deve-se avaliar e levar em consideração tanto o tipo de intervenção que está em jogo, quanto a característica dos materiais empregados nas intervenções. As possibilidades são inúmeras, portanto, deve-se considerar o grau de periculosidade ou riscos envolvidos, desde o menor ao maior sendo esse, o fator que levará a regulações fracas ou fortes, podendo essas últimas resultar em via de regra, em moratórias e mesmo interditos ou a depender dos casos e situações, em autorregulações ou simplesmente nenhuma regulação. Se bem pesada as coisas, o uso de marca-passo, transplantes de órgãos, sejam eles extraídos de humanos ou animais, como é o caso do porco por exemplo, ficando a cargo então de decisões pessoais. Isso, vale dizer, não exclui a vulnerabilidade, ao contrário, a torna mais realçada, sobretudo, em casos como: aplicação das tecnologias melhoradoras ou reconfiguradoras ativando assim, tanto a potenciação, quanto a mudança de gradação do funcionamento dos órgãos.

Como se pode ver, esse estado de coisas deixa transparecer sua alta periculosidade impondo, portanto, a urgência do cuidado e a invocação do princípio da precaução, porque os riscos são diversos: o transplante/reposição de órgãos, uso de fármacos para combate à depressão e seus efeitos colaterais, podendo levar ao suicídio e a outras consequências pessoais. Ademais, para fins hipotéticos e analíticos, deve-se também considerar a possibilidade dos implantes de chips de memória, introduzidos no cérebro humano tornando-o capaz de lembrar de tudo[456] e de nada esquecer. Além disso, é preciso lembrar ainda as ideias mais exóticas ou futuristas, as quais propõem reengenhar o corpo humano e todo patrimônio genético da humanidade, buscando salvá-la da loteria da vida. Tal agenda, suscitará infindáveis controvérsias e despertará apreensões e temores deixando assim evidente que, quanto mais a

[456]Isso nos remete a Jorge Luis Borges e ao seu conto *Funes o Memorioso* que discute a questão da memória e do esquecimento, a partir da memória do personagem Irineu Funes. O Conto pode ser lido em: BORGES, Jorge Luis. **Ficções.** São Paulo: Globo, 1997.

biotecnologia avança com seu projeto melhorista em direção à humanidade, mais ainda ela expõe a sua vulnerabilidade. Visto dessa maneira, a vulnerabilidade além de característica do homem, antes ela abre caminho para a criação da técnica e mais do que isso, a fragilidade do ser humano permite a biotecnologia experimentá-lo como objeto, o que significa dizer que, sendo o homem um "animal indeterminado" como dirá Gehlen, na esteira de Nietzsche, a biotecnologia encontra nessa indeterminação, espaço para a sua atuação. Isso não significa uma defesa da biotecnologia, em alguma medida, seria, caso percebêssemos em suas operações uma constante ativação do imperativo da precaução, não é o que vemos no estágio atual da técnica.[457]

Qual seria a saída? De onde pode vir o remédio? Ora, "ali onde cresce o perigo, também cresce o que salva", dirá Hölderlin. Logo, a saída está no próprio homem. Voltando a Jonas, ele dirá que o remédio só pode vir do próprio homem, entretanto, o sentimento de responsabilidade precisa ser ativado, já que só o homem é capaz de responsabilidade. A técnica é ambivalente, porque também é ambivalente o seu autor, o homem. O que isso nos parece? Resposta: o homem que está no topo da evolução, se mostra capaz de realizar a sua transcendência ou autotranscedência, mas ele permanece na imanência. Em outros termos, o homem permanece parte da animalidade cuja característica é a vulnerabilidade, embora da parte da biotecnologia não falte empenho visando livrá-lo da sua natureza vulnerável.

Além de Jonas e Gehlen, o problema da vulnerabilidade recebeu atenção de outros filósofos, entre eles recordemos aqui, MacIntyre e Paul Ricoeur. No caso do primeiro, a vulnerabilidade é compreendida como condição do ser animal e parte inerente do processo de constituição do sujeito moral autônomo. Em sua obra mais celebrada *After Virtue* de 1981, o filósofo britânico se ocupou com o problema das virtudes, e, para tanto, realizou uma forte crítica à modernidade e seus aspectos culturais e materiais, sobretudo aquele circunscrito ao domínio da ética, porque esta se encarregou de reduzir toda moralidade a um simples interesse particular das emoções expressas pelo homem moderno. O que MacIntyre propõe em sua obra celebre é, em certo sentido, um resgate da doutrina ética aristotélica das virtudes como solução para a crise moral que se estabeleceu na modernidade pós-iluminista. Em outros termos, o objetivo é a superação da crise da moral moderna, tendo a filosofia chegado aonde chegou, debatendo-se e girando em falso entre o utilitarismo moral, com foco nas consequências das ações, e o deontologismo kantiano, com foco na reta intenção dos agentes ao fazerem ou deixarem de fazer alguma coisa. Daí a importância de reativar a ética aristotélica das virtudes,

[457]Para uma leitura mais ampla e aprofundada sobre a implicações antropológicas e morais das biotecnologias, vale: Cf. DOMINGUES, Ivan. Visões da técnica e suas implicações antropológicas. In: **Biotecnologias e regulações:** desafios contemporâneos. Ivan Domingues (org), Editora UFMG, Belo Horizonte, 2018, p. 29-90.

porém, este projeto teórico apresenta uma falha importante, posteriormente, reconhecida pelo próprio filósofo, como veremos na sequência. Mas em que aspecto a obra apresentou falha?

Em seu livro de 1999, *Dependent Rational Animals,* o filósofo britânico busca, além de dar continuidade ao projeto das obras anteriores, corrigir a perspectiva involuntariamente delineada ou tacitamente autorizada e suprir algumas lacunas que elas deixaram transparecer, a saber, a possibilidade de uma ética desvinculada da biologia, ancorada em aspectos pragmáticos e sociais. Ademais, reconhece não ter dado a devida atenção à vulnerabilidade e à fragilidade do homem, que é inerente a ele em razão de sua natureza animal. Por isso, MacIntyer admite não ter considerado alguns aspectos que são essenciais ao papel das virtudes na vida concreta do ser humano enquanto ser racional e autônomo. Sendo assim, ele entende a necessidade de corrigir a rota, isto é, não apenas reconhecer, mas também aprofundar o seu entendimento da identidade humana como uma identidade animal (animalidade), sustentando-a em bases biológicas. Reconhecer a condição animal do ser humano ou a animalidade, como o fez MacIntyer é necessariamente reconhecer a vulnerabilidade do homem. Ao se ocupar com a relação entre animalidade e racionalidade humanas, o filósofo identifica que, entre natureza e cultura, há uma relação de continuidade entre as duas esferas ou os dois planos. Logo, é necessário expandir ou deslocar sua teoria das virtudes, antes centrada somente no homem como agente na esfera social, abrindo-se aos ataques de especismo. Portanto, pode-se dizer, que em via de regra, na teoria macintyriana das virtudes ocorre uma virada, pois ao reconhecer o ser humano também como portador da animalidade, ela de alguma maneira passa a se apoiar também em bases biológicas e é esta virada que nos permite perceber nesta teoria um certo alinhamento com o que Jonas propõe.

Como bem percebeu Helder Carvalho em seu ensaio de 2018, *Vida, vulnerabilidade, animalidade e virtudes em Jonas e Macintyre: conversação em torno de uma ética para a sociedade tecnológica,* esse destaque dado à animalidade humana e o lugar que as virtudes da dependência ocupam na própria constituição do agente moral autônomo "representa uma novidade em relação a seu trabalho anterior, alterando e aprofundando o projeto teórico estabelecido em *After Virtue,* ao mesmo tempo em que não se prende nas teias do naturalismo científico, não reduzindo o trabalho teórico no âmbito moral a uma descrição empírica de certos dados e comportamentos".[458]

[458]CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Vida, vulnerabilidade, animalidade e virtudes em Jonas e Macintyre: conversação em torno de uma ética para a sociedade tecnológica. In: **Dissertatio** - Volume Suplementar 7, Maio, 2018, (p. 22-38). p. 28. Usaremos as iniciais VVAV.

O objetivo de MacIntyre é, na verdade, continua o intérprete brasileiro, "ancorar à ética das virtudes o reconhecimento da identidade animal do ser humano juntamente com a vulnerabilidade e aflição às quais está submetido, compreendendo o ser humano a partir de uma identidade animal – e aqui, a seu modo, fazendo eco ao monismo integral de Jonas".[459] A avaliação de Helder Carvalho confirma o que vínhamos dizendo sobre um certo alinhamento entre Jonas e o filosofo britânico, e o monismo integral, em certo sentido, nos parece ser um ponto de confluência entre ambos. Ao buscar corrigir as lacunas de sua teoria das virtudes, passando, então, a reconhecer a identidade animal do homem, MacIntyre se reposiciona em relação ao animal. Segundo ele, "embora transcendamos algumas das limitações de outros animais inteligentes, nós nunca nos separamos inteiramente daquilo que partilhamos com eles", pois, na verdade, "a capacidade para transcender essas limitações depende em parte de algumas dessas características animais, entre elas o caráter de sua identidade".[460] As enfermidades, e outras aflições que o ser humano enfrenta são, em boa medida, oriundas de sua dimensão animal sabidamente frágil. O agente moral, já em sua própria constituição enquanto ser autônomo, é invariavelmente dependente das virtudes morais das pessoas que nos cercam e cuidam de nós, posto que em larga medida a vida humana padece na dependência, devido à sua fragilidade ou vulnerabilidade biologicamente constitutiva.[461] Dessa forma, "MacIntyre volta-se para o que foi em grande parte esquecida pela filosofia moral ocidental: o reconhecimento das aflições a que os seres humanos são vulneráveis, dada sua condição animal, bem como os laços de dependência que são necessários para a manutenção de uma vida em comum".[462] Trata-se da empatia para com o outro, com efeito, e o cultivo das virtudes nas relações de interdependência tem um papel importante para o ser humano, visto que elas auxiliam o seu desenvolvimento, considerando a sua condição animal e ao mesmo tempo visando atingir o estágio de agente racional e autônomo. Ora, MacIntyre define em primeira instância o exercício das virtudes como "virtudes da dependência reconhecida", porque é a partir do reconhecimento da "dependência e das incapacidades humanas a que estamos sujeitos e caminhar para alcançar a independência do agente racional".[463] Ser agente racional, no entanto, não implica qualquer distanciamento entre o ser humano e os animais não-humanos; ao contrário, visa-se a integralidade. A nossa posição é que esta consciência, sem dúvida, é ativada a partir do

[459]VVAV, p. 28.
[460]MacINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals:** Why Human Beings Need the Virtues. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999, p. 8.
[461]Cf. VVAV, p. 28.
[462]VVAV, p. 28-29.
[463]VVAV, p. 29.

reconhecimento da animalidade humana e sua vulnerabilidade. Essa vulnerabilidade, como vimos, é considerada por Jonas ao direcionar a sua filosofia para a discussão em torno deste problema, seja apontando o diagnóstico ou a causa (a capacidade técnica do homem), seja as consequências para a animalidade vulnerável, em curto, médio e longo prazos.

Para que o pensamento racional independente seja viável, a racionalidade precisa, então, se orientar por virtudes morais e intelectuais como requisitos básicos. Esses mesmos requisitos valem para "a práxis tecnológica e suas formas de racionalidade no interior da rede vital que é o planeta Terra no qual vivemos, agimos e refletimos com toda a vulnerabilidade que nos é característica enquanto portadores da animalidade".[464] No mundo vivo, do qual o homem também é parte, dividindo e compartilhando a existência com os demais seres vivos, a tecnologia é o maior poder com o qual podemos interferir no mundo, e já que esse poder é ambivalente pelo seu potencial destrutivo e consequências nefastas que dele pode resultar, então, a exemplo de Jonas, a teoria das virtudes de MacIntyre, também pode lançar luzes para o nosso agir tecnológico atual, visando o desenvolvimento de uma ética para a atual civilização tecnológica, de modo a, partir daí, empreendermos uma prática humana coletiva capaz de preservar e assegurar a existência e a integridade da vida dos animais não-humanos e os demais seres. Isso abre a possibilidade de preservar a nós mesmos em nossa vulnerabilidade e a vida em geral.

Ao lado de MacIntyre, Gehlen e Jonas, também pode-se acrescentar o nome de Paul Ricoeur. Claro, o filosofo francês não aborda o problema da vulnerabilidade espelhando a maneira jonasiana. Na verdade, Ricoeur não chega utilizar o termo. Ele fala amplamente sobre o homem falível e o homem capaz. Conotativamente, o sentido aponta mais para a esfera moral, realçando assim, a possibilidade da falha humana, isto é, do mal moral, tal como demonstrou em sua obra *L'Homme Faillible* (1960, 1988). Escreve Ricoeur:

> O que queremos dizer quando chamamos falível o homem? Essencialmente, queremos dizer o seguinte: que a possibilidade do mal moral está inscrita na constituição do homem. Esta reposta solicita dois tipos de esclarecimento: com efeito, é possível perguntar em que traços dessa constituição originária reside mais especificamente a possibilidade de falhar; e é possível, por outro lado, questionar a natureza dessa mesma possibilidade. Consideremos sucessivamente estes dois aspectos do problema (RICOEUR, 1988a, p. 149).[465]

[464]*Ibid.*, p. 36.
[465]Outras versões: RICOEUR, Paul *O homem falível*. Trad. Gonçalo Marcelo e Hugo Barros: Edições 70, (Coleção Biblioteca de filosofia Contemporânea). Lisboa – Portugal, 2021, p. 167.

Ora, ao caracterizar o homem como [*Faillible*] falível, o que significa considerar a possibilidade do mal moral, devido a uma fraqueza ou falha de caráter, Ricoeur parece indicar, então, que o ser humano é moralmente vulnerável. Em Jonas e de certo modo também em Gehlen, como vimos, a vulnerabilidade é uma marca da vida; logo, não é uma exclusividade humana e se estende também à animalidade. Nesse caso, o homem como parte da animalidade, é essencialmente ou biologicamente vulnerável. A vulnerabilidade, portanto, é mesmo uma marca do homem enquanto portador da animalidade, colocando sua vida em risco e expondo-o a perigos das mais variadas ordens, como notou Guimarães Rosa em seu livro seminal, ao dizer, com Riobaldo, "viver é perigoso"[466]: de onde a par da vulnerabilidade, a sua fragilidade, como aspectos ou modos da nossa finitude. Embora não tenha usado o termo vulnerabilidade, seja para referir-se à fragilidade biológica do ser humano, seja para enfatizar a sua moralidade ou outra característica humana, Ricoeur deixar transparecer, entretanto, outra espécie de vulnerabilidade, a saber, a falha humana, como assinalado. A expressão [*Faillible*] falível, usada para se referir ao homem, quer justamente dizer que, do ponto de vista moral, o homem é falho e, sendo assim, sempre estará em aberto a possibilidade do mal moral: tema que lhe é especialmente caro, levando a Agostinho e à ideia de pecado, *peccatum naturale*, que Ricoeur desconstrói e rejeita, e deixando nas entrelinhas a *acrasia* de Aristóteles e encontrada em Montaigne (vontade fraca). Segundo Ricoeur, a falibilidade está inscrita na essência mesma do ser humano; então, falhar moralmente será sempre uma possibilidade, abrindo caminhos também para outras falhas ao utilizar deliberadamente e convenientemente diferentes meios de instrumentos de ação e outros poderes – aqueles da técnica, por exemplo. Nesse caso, pode-se dizer que, se o poder moral falha, o poder da técnica entra em cena e não haverá freios morais para regular ou orientar a ação técnica, nem mesmo a política e o direito. Eis o risco, pois, sem regulação do poder moral, a técnica torna-se, como Jonas sugere, a causa da vulnerabilidade e esta é ainda mais grave, porque o objeto da técnica é a vida, ao prover a boa vida, e, por extensão, a animalidade e mais ainda a humanidade. Portanto, como vimos, o próprio homem como parte da animalidade se torna objeto da técnica, logo, sua vulnerabilidade inscrita já em sua constituição biológica estará ainda mais exposta aos ditames da tecnologia. Com isso, embora a aproximação aqui, entre os dois filósofos e suas abordagens, seja feita de forma bem livre, em alguma medida pode-se ver um certo alinhamento entre essas duas características humanas: vulnerabilidade e falibilidade.

[466]ROSA, João Guimarães. *Grande sertão veredas*. Rio de Janeiro, 1ª Ed. Editora Nova Fronteira, 2006, p. 85.

Antes de fecharmos esse parêntese no qual buscamos aproximar as duas características supramencionadas, precisamos ainda junto com Ricoeur levantar uma questão. A falibilidade é mesmo a possibilidade da falta, como vimos; então, "se poder falhar consiste na fragilidade da mediação que o homem opera no objeto, na sua ideia da humanidade e no seu próprio coração, então coloca-se a questão de saber em que sentido essa fragilidade é poder de falhar. Que poder será esse?",[467] questiona Ricoeur; o próprio filósofo continua afirmando que "a fraqueza torna-se o mal possível em múltiplos sentidos que podemos classificar numa ordem de complexidade crescente, que vai da ocasião à origem e da origem à capacidade".[468] Em ambas as passagens o que parece ficar bem claro, seguindo de perto o filósofo francês, é que a falibilidade é, de fato, a possibilidade do mal, por causa da falha moral. Para jogar um pouco mais de luz nessa questão, precisamos mais uma vez dar voz a Ricoeur, segundo ele:

> Num primeiro sentido, dir-se-á que a limitação específica do homem torna o mal apenas possível. Designa-se então falibilidade a *ocasião*, o ponto de menor resistência pelo qual o mal pode penetrar no homem. A mediação frágil aparece neste caso como simples espaço de aparecimento do mal. O homem centro da realidade, o homem agregador [*rassembleur*] de polos extremos do real, o homem microcosmo é também articulação frágil do real. Mas desta possibilidade à realidade do mal, existe um afastamento [*écart*], um salto: reside nisto todo o enigma da falta [*faute*]. Na linguagem da escolástica que é ainda a de Descartes, do "defeito" à "privação" não existe passagem contínua. Na linguagem do *Ensaio Para Introduzir na Filosofia o Conceito de Grandeza Negativa* (*) de Kant, o mal "é um nada de privação" que implica oposição real e repugnância efetiva, da qual a ideia de fragilidade não poderia dar conta (HF, 1988, p. 157-158).[469]

Como se pode ver, a falibilidade é a porta de entrada a partir da qual o mal pode se tornar real por meio da ação humana. Visto dessa perspectiva, a possibilidade de aparecimento do mal está condicionada à fragilidade. Isso responde à pergunta de Ricoeur: em que sentido a fragilidade é poder de falhar? Que poder será esse? Ora, o poder de falhar ou a possibilidade da falha, inclusive da falta no sentido moral, deriva do poder de agir, e essa é exatamente a tese de Ricoeur. O homem falível faz paralelo ao homem capaz, ambos como partes da Filosofia da Vontade, posteriormente renomeada ou dando passagem à Filosofia da Ação. Se o homem tem o poder de falhar, essa falha só ocorre porque ele pode agir, e age porque tem liberdade para tal; então, o agir é o poder sobre o qual Ricoeur se refere como poder de falhar. É ele que revela a fragilidade do mundo externo – a natureza, na qual inclui a animalidade, que em si é vulnerável e frágil, e o homem enquanto parte da animalidade é, portanto, marcado pala

[467]HFa, p. 157; HFb, p. 177.
[468]*Ibidem.*
[469]Também em: HFb, p. 177.

vulnerabilidade, como vimos. É hora de fecharmos o parêntese que abrimos para brevemente pontuarmos a ideia ricoeuriana de falibilidade humana, visando em última análise, aproximá-la daquilo que se constituiu o mote da filosofia jonasiana – a vulnerabilidade, como característica do homem enquanto portador de animalidade. Contudo, a vulnerabilidade não isenta o homem de assumir o seu papel no mundo externo; ao contrário, se ele busca formas de superar a sua vulnerabilidade, a técnica, por exemplo, havendo outros dispositivos, como o direito, a própria ética e as diferentes formas de cooperação e associação para viver em sociedade. Também é preciso, como mostramos, preservar a si mesmo de sua própria ação técnica, com seu poder enorme no mundo de hoje e suas ações disruptivas na natureza e na sociedade, a necessidade de neutralizar seus males e consequências não intencionadas abre o horizonte da responsabilidade – tema de Ricoeur, em paralelo a Jonas, porém em perspectiva diferente, ao buscar a companhia do direito na obra *O justo*. Por sua vez, em Jonas, se, de uma parte, a técnica é a extensão do poder humano, de outra parte, esse poder dá origem a um dever, um dever moral antes de tudo, que vem junto com a responsabilidade e a responsabilização dos indivíduos e grupos, como também em Ricoeur, mas sem fazer apelo ao direito, do qual quase nada fala ou pouco espera, concedendo mais à ética do que o filósofo francês.

Eric Pommier, em seu ensaio de 2014, *La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité*, destaca a necessidade e mesmo a dificuldade que o sujeito ético tem em assumir a responsabilidade pela vida, entre a busca pela autonomia e o reconhecimento de sua vulnerabilidade a um só tempo. Escreve o intérprete francês:

> se o sujeito ético pode reconhecer que tem deveres, é porque ele mesmo tem autonomia em sua vulnerabilidade, que de uma parte, não só o torna receptivo à vulnerabilidade de outros, como também o permite identificar seu desejo de autonomia, de outra parte, o torna capaz de intervir ativamente (em virtude de sua autonomia), mas com cautela (em virtude de sua vulnerabilidade), a fim de exercer sua responsabilidade. (...) A vida é esse tipo de ser relacional cuja autonomia pressupõe o reconhecimento em vários níveis de sua vulnerabilidade (isto é, de sua dependência de outros seres vivos), a responsabilidade para o homem será, portanto, o reconhecimento da obrigação de cuidar, não apenas da vida do paciente, e do ecossistema, como entidades fechadas, em relação aos viventes, isto é, a relação que mantém com eles, com vista a preservar sua autonomia assumindo a carga de sua vulnerabilidade (POMMIER, 2014, p. 10).

A observação de Pommier parece acertada no sentido de que o homem, apesar de sua vulnerabilidade constitutiva, nela busca ou a partir dela sua autonomia. Mas uma vez alcançada a autonomia, que de algum modo se efetiva e materializa na técnica, ao mesmo tempo, a conquista da autonomia reivindica a responsabilidade. Numa palavra, da animalidade vulnerável do homem, resulta a autonomia – a técnica, que por sua vez exige a responsabilidade.

Responsabilidade esta que nos leva de volta ao *homo sapiens*, não apenas para recordá-lo, mas, sobretudo, para resgatá-lo da vontade de domínio do *homo faber* que busca superá-lo. Em outros termos, se, por um lado, o *homo faber* superou o *homo sapiens*, com a ação fabricadora de ferramentas que dá origem à técnica; por outro, a responsabilidade como categoria ontológica, ética e antropológica, tal como proposta por Jonas, reativa o *homo sapiens*. Aqui estabelecemos de maneira livre a conexão entre o *homo sapiens* e a responsabilidade jonasiana, e assim o fizemos porque esta última é ancorada no conhecimento e na sabedoria, além é claro, da ontologia.

Como vimos, o diagnóstico de Jonas mostra que as operações da técnica e mais recentemente, as novas biotecnologias colocam em perigo e torna vulnerável não apenas o homem, mas também a imagem do homem ao buscar melhorá-lo, seja suas capacidades ou mesmo através da modificação da própria natureza humana. A pretensão melhoradora da biotecnologia é uma face obscura da técnica. Como bem demonstrou Hari Kunzru em *Antropologia do ciborgue*, organizada por Tomaz Tadeu e tendo ao centro a norte-americana Donna Haraway, que difundiu o termo em filosofia e em outras áreas do conhecimento. Ou seja:

> O sonho de melhorar as capacidades humanas por meio de uma reprodução seletiva tem constituído, desde muito, um item obrigatório do lado sombrio da literatura médica ocidental. Existe, agora, a possibilidade de fabricar humanos melhores, ampliando suas capacidades por meio de dispositivos artificiais. Doses de insulina têm sido utilizadas para controlar os metabolismos dos diabéticos desde os anos vinte (KUNZRU, 2016, p. 122).

De tudo que é listado nessa passagem, certamente, a ideia mais exótica é a possibilidade de fabricar seres humanos melhores. Entretanto, ao alimentar o sonho da fabricação do homem melhor, significa dizer que a biotecnologia não aceita a ideia de homem tal como está posta, isto é, o conjunto da humanidade como ela é. Por isso, mesmo com todas as incertezas e riscos em relação ao melhoramento humano, ainda assim a biotecnologia persegue a possibilidade de fabricar seres humanos melhores. Ainda na mesma obra, o risco, como frisou Tomaz Tadeu, é ocorrer:

> de um lado, a mecanização e a eletrificação do ser humano; de outro, a humanização da máquina. É da combinação desses processos que nasce essa criatura pós-humana a que chamamos "ciborgue". ( ) Implantes, transplantes enxertos, próteses. Seres portadores de órgãos "artificiais". Seres geneticamente modificados. Anabolizantes, vacinas, psicofármacos. Estados "artificialmente" induzidos. Sentidos farmacologicamente intensificados: percepção, imaginação, a tesão. Superatletas. Supermodelos. Superguerreiros. Clones. Seres "artificiais" que superam, localizada e

> parcialmente (por enquanto), as limitadas qualidades e as evidentes fragilidades dos humanos. Máquinas de visão melhorada, de reações mais ágeis, de coordenação mais precisa. Máquinas de guerra melhoradas de um lado e outro da fronteira: soldados e astronautas quase "artificiais"; seres "artificias" quase humanos. Biotecnologias. Realidades virtuais. Clonagens que embaralham as distinções entre reprodução natural e reprodução artificial. Bits e Bytes que circulam, indistintamente, entre corpos humanos e corpos-elétricos, tornando-os igualmente indistintos: corpos humanos-elétricos (TADEU, 2016, p. 12-13).

Ora, como se pode ver, a fusão entre o homem e a técnica é evidente, resultando no humanismo cibernético, como acabamos de ver com a antropologia do ciborgue, e leva às seguintes questões levantadas por Tomaz Tadeu: "onde termina o humano e onde começa a máquina? Ou, dada a ubiquidade da máquina, a ordem não seria a inversa? Onde termina a máquina e onde começa o humano? Ou, ainda, dada a geral promiscuidade entre o humano e a máquina, não seria o caso de se considerar ambas as perguntas simplesmente sem sentido?".[470] Cada vez mais, a humanidade dá passos decisivos em busca do domínio técnico do ser vivo em geral, e essa busca inclui também o domínio técnico do homem como objeto tecnológico. É isso que se pode ver no estágio atual da técnica, com a informática e a biotecnologia em primeiro plano, uma retroalimentando a outra, em busca de sinergias nunca pensadas ou suspeitadas antes.

Entretanto, como bem observou Dominique Lecourt, em seu livro de 2003, *Humano pós-humano: a técnica e a vida,* "o que a expansão das biotecnologias nos promete para amanhã não tem nada de humano".[471] Essa incerteza, continua o filósofo francês, faz "aparecer os verdadeiros motivos do mal-estar experimentado pela civilização ocidental diante das biotecnologias".[472] O mal-estar ocorre porque o homem, ao expor a sua vulnerabilidade à biotecnologia, percebe que ela veio, de fato, para "abalar as certezas do pensamento contemporâneo, que acreditava poder continuar a entender o mundo e guiar as ações humanas usando duas noções cujo conteúdo ele não soube, não pôde ou não quis renovar".[473] A primeira noção consiste na compreensão da técnica como utilidade, enquanto a segunda, consiste na noção ou ideia de natureza humana. À diferença da primeira noção, com a profusão dos bens úteis, paralelamente ao seu colapso ao longo do século XX, por mais de uma razão, como as armas de guerra e o envenenamento da natureza, sem no entanto colapsar a tecnologia ela mesma, que pode inclusive ser convocada para gerar energia limpa, prestando-se as tecnologias a novas aplicações e à geração de novas utilidades, no tocante à segunda tudo se passou de

[470] *Ibid*, p. 10-11.
[471] HP, p. 12.
[472] *Ibid.*, p. 15.
[473] HP, p. 15.

forma diferente: de saída, no curso da história nos deparamos com muitas versões do humano, mas nenhuma dessas versões negou ou propôs a alteração da natureza humana, tomando-a como dada ou assentada e limitando-se a tecnologia a gerar os bens úteis e proporcionar o conforto e a vida boa. Contudo, no pensamento contemporâneo, em razão do desenvolvimento avassalador das tecnologias e suas aplicações, incluídas e mais especialmente aplicações humanas, como assinalou Dominique Lecourt, "temos confusamente a consciência de estar vivendo um desses momentos perigosos em que nos cabe a responsabilidade de ter de inventar uma nova concepção, uma nova prática da vida humana".[474] E em vez de proporcionar a humanização da técnica, colocando a nosso serviço as funcionalidades das diferentes tecnologias, é algo diferente que se passa, e quanto mais a biotecnologia se expande, mais o humano se expõe a ela a sua vulnerabilidade, resultando na dissipação da fronteira do humano e provocando o colapso da própria noção de natureza humana.

Claro, a biotecnologia é um poder e o seu uso igualmente um poder, mas apesar do poder que dispomos, eticamente, temos o dever de interferir ou transformar a natureza humana? Trata-se antes de uma possibilidade ou de uma escolha. Mas as coisas não foram longe demais e chegamos com as ideias de controle e regulações demasiadamente tarde? Sem dúvida, o homem tem a capacidade de se adaptar às situações e circunstâncias diversas e até adversas, mas no caso como o de nossa época, de domínio técnico da vida ou de manipulação biotecnológica da vida humana, expondo-a a uma condição de vulnerabilidade, embora seja o homem "a mais plástica das criaturas", por melhor se adaptar ao cenário tecnológico contemporâneo, em que pese a nossa plasticidade e capacidade de adaptação, a avaliação de Jonas é a de que o humano se torna mais exposto e mais vulnerável ao poder da técnica.

Considerando esse cenário, tal como vemos, é preciso avaliar se a capacidade plástica do ser humano será o bastante para resistir aos ditames da biotecnologia e forçar a mudança de rota, colocando suas potencialidades e funcionalidades a nosso serviço. Mas quem o faria e como chegaríamos lá? Isto nos leva ao quarto capítulo, como segue, no qual destacaremos a plasticidade humana que, assim como a vulnerabilidade, é igualmente uma categoria antropológica fundamental.

[474] *Ibid.*, p. 17.

CAPÍTULO 4: TÉCNICA, BIOTECNOLOGIA E A PLASTICIDADE HUMANA

Antes de prosseguir com a agenda deste capítulo, é preciso dizer que o problema de fundo que dá título a ele, é um desmembramento do terceiro. A plasticidade humana é a questão central com a qual nos ocuparemos a partir de agora. Ela consiste em uma categoria antropológica fundamental que precisa ser analisada a partir do espectro da técnica. A técnica modifica e altera a natureza, nos impõe desafios e dilemas dos mais sérios e urgentes. Entre todas as formas de vida, o homem é quem melhor se adapta ao cenário tecnológico contemporâneo, porque o ser humano "é a mais plástica das criaturas". Então, embora seja também parte da vulnerabilidade causada pela técnica, o homem busca formas de superar a sua vulnerabilidade, justamente pela sua plasticidade, o que significa que, diferente de outras formas de vida, ele é quem melhor se adapta e se adéqua à técnica buscando, paradoxalmente, com a própria técnica salvar a si das investidas da técnica aplicada em si mesmo. Isso, ao nosso ver, justifica o título que atribuímos a este capítulo.

A plasticidade pode ser uma espécie de resposta à técnica, porque ao mesmo tempo que é ela a causadora da vulnerabilidade, é também por meio dela que o ser humano busca garantir a sua vida, e isso graças à sua plasticidade. Como se pode ver, essa é uma questão ampla, com bifurcações entre técnica e vulnerabilidade, o que tornou inviável acomodá-la apenas em uma seção ou parte do terceiro capítulo como inicialmente prendíamos. Por isso mesmo, a nossa opção foi deslocar a questão da plasticidade, cuja análise se dá, necessariamente, no âmbito da técnica e da vulnerabilidade como vimos, visando, então, analisar o problema em um capítulo à parte e, como veremos, isso constituirá o quarto capítulo deste estudo.

Nós o iniciaremos com uma seção dedicada à vulnerabilidade da imagem do homem, buscando deixar claro em que sentido essa questão torna-se um desafio para a plasticidade que, como mostraremos, é exatamente uma consequência do avanço da técnica que, agora, toma o próprio homem como objeto direto de suas operações, sendo então a causadora da vulnerabilidade. Ao aplicar a técnica sobre si mesmo, tornando-se objeto tecnológico, não apenas o homem é posto em risco, mas também a própria imagem do homem no futuro, que se encontra vulnerável no presente. Isso nos leva à primeira seção deste capítulo, ao longo do qual formularemos o problema filosófico da antropotécnica, na esteira de Hans Jonas, a contrapelo dos trans/pós humanismos e da sua versão mais difundida do humanismo cibernético.

4.1 Desafio da plasticidade frente à vulnerabilidade da imagem de Deus e do homem

Se considerarmos o avanço da técnica, sobretudo, em seu estágio atual com a biotecnologia, em boa medida, pode-se dizer que a plasticidade do homem e mesmo sua capacidade autoplástica é sim, uma necessidade. Isso, porque a técnica é uma forma humana de adaptar o meio, sendo a biotecnologia uma forma de adaptar a si mesmo ou se autoadaptar. Isso, pode ser entendido de duas maneiras: primeira, a plasticidade é uma prova de que o ser humano é capaz de se reinventar em diferentes situações e desafios, como é o caso com a civilização tecnológica contemporânea; segunda, a capacidade autoplástica do homem o transforma em objeto tecnológico. Com isso, a biotecnologia pode determinar o rebaixamento da dignidade metafísica do homem, colocando em risco a continuidade da ideia de homem no futuro. Logo, a plasticidade do homem pode levar ao solapamento ou diminuição ontológica de sua autoimagem, deixando-o desprotegido, vulnerável. Mas o diagnóstico de Jonas não indica apenas a vulnerabilidade humana. O filósofo aponta um fato ainda mais extremo, qual seja: a vulnerabilidade da imagem de Deus. A imagem de Deus, tal como a conhecemos a partir da tradição judaico-cristã, é o ponto de partida a partir do qual Jonas pensa a imagem do homem ou ao menos pode-se dizer que essa tradição o influenciou de alguma maneira, sendo ele judeu. Por isso mesmo, nesta seção precisamos deixar claro que a técnica, e mais ainda a biotécnica, ao serem causadoras da vulnerabilidade do mundo, incluindo a imagem do homem, são também responsáveis pela causa da vulnerabilidade da imagem de Deus que, via de regra se torna um problema para pensar a imagem do homem que, a partir disso, como dirá Jonas, em seu ensaio de 1968, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*[475], "não encarna uma "imagem" vinculante ou transcendente com a qual possa se moldar".[476] Um pouco mais adiante no mesmo ensaio, Jonas aponta uma das consequências dessa ausência de vínculo da imagem do homem com alguma imagem transcendente. Escreve o filósofo: "o homem deve ter ganhado em *status* metafísico o que a natureza perdeu – mesmo o que Deus perdeu: o homem assumiu seu lugar de criador, o produtor de novos mundos, o soberano remodelador das coisas".[477]

---

[475]JONAS, Hans. Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective. In: **Philosophical Essays:** From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974, p. 170-172. PE. Versão em português: JONAS, Hans. Problemas contemporâneos da ética desde uma perspectiva judaica. In: **Ensaios filosóficos**: do credo antigo ao homem tecnológico, trad. Wendell Lopes. São Paulo, Paulus, 2017, p. 175-178. EF. Esse texto foi publicado pela primeira vez em: *Central Conference of American Rabbis Journal* (January, 1968), p. 27-39 [edição corrigida em: *CCAR Journal Anthology on Judaism and Ethics*, 1969; a versão definitiva foi publicada em *Philosophical Essays*, 1974. Este ensaio dá título ao capítulo 8, tanto na versão em inglês dos *Phisosophical Essays* quanto na versão em português traduzida em 2017.

[476]PE, p.170; EF, p. 276.

[477]PE, p.174; EF, p. 282.

Contudo, ao ser causa do rebaixamento da natureza e mesmo de Deus, o próprio poder do homem também o deixa desprotegido. Nesse caso, a consequência que resulta disso é que:

> o rosto ou a imagem da própria criação, incluindo a imagem do homem, está envolvido na explosão do poder tecnológico. A antiga e conforme crença de que a natureza humana permanece a mesma, e que a imagem de Deus nela irá afirmar-se contra todas as desfigurações provocadas pelo homem, se torna falsa se "engendrarmos" essa natureza geneticamente e formos os feiticeiros (ou aprendizes de feiticeiros) que produzirão a futura raça de golens (PE, 1980, p. 178).[478]

Com o avanço do poder tecnológico do homem, agora a civilização tecnológica moderna, substituiu a tradicional ideia da sujeição da natureza ao homem pelo empobrecimento antropo-biológico. A ciência e a tecnologia tornam o homem "senhor sobre este globo, com poderes para sustentar e desfazer a obra da criação. Enquanto a fé bíblica viu a dependência da natureza na vontade criadora e sustentadora de Deus, nós agora conhecemos também sua vulnerabilidade às interferências de nossos desenvolvidos poderes".[479] Já que o espírito moderno é dominado e orientado pela "vontade de ilimitado poder" da técnica, a imagem de Deus, e consequentemente, a imagem do homem correm perigo, assim como a *bios* de modo geral. Daí a nossa referência ao empobrecimento antropo-biológico, justamente, como consequência do poder técnico do homem. Esse diagnóstico, necessariamente, nos obriga ao mesmo tempo, a considerar o prognóstico e, já de saída, a nossa conclusão é que ele nos impõe grandes tarefas, como veremos na sequência. A biotecnologia causa estremecimentos nas estruturas moderna: culturais, sociais, antropológicas, éticas e metafísicas. Por isso, o horizonte que vemos à nossa frente é mais de incertezas do que certezas, sobretudo, porque a vulnerabilidade causada pela biotecnologia atinge todas as camadas do Ser e, nem mesmo Deus escapa as investidas da técnica moderna. Sendo assim, em nossos tempos, não nos parece exagero considerar a vulnerabilidade da imagem de Deus, com o próprio homem e a técnica ficando no lugar de Deus e deixando-o ocioso ou mesmo dispensável, como o *roi fait-néant.* Disso, resulta uma questão, a saber: como pensar a vulnerabilidade da imagem do homem frente à vulnerabilidade do próprio Deus? E mais, como preservar a imagem do homem em um mundo, cuja imagem de Deus está em perigo, fragilizada ou mesmo sem Deus, avaliando em tom pessimista e radical?

Como se pode ver, o desafio não é simples. Ao que nos parece, em nossos tempos, a fabricação de vidas torna-se uma possibilidade real com o advento da biotecnologia, com a

[478]Também em: EF, p. 287.
[479]PE, p.179; EF, p. 290.

consequente perda da centralidade ou mesmo da exclusividade do Deus criador bíblico. A biologia sintética entrega à filosofia contemporânea mais uma questão intrigante, com a qual ela deve-se ocupar, pois, com essa nova investida da ciência, formas de vidas estão próximas de serem criadas em laboratórios. A fabricação da vida é, nesse caso, o mote da biologia sintética. Assim, tal como observou Jean Pierre Dupuy, em seu ensaio de 2007, *Fabricação do homem e da natureza*[480], os cientistas mais ousados "não hesitam em colocar o slogan "*making life from scratch*", que quer dizer criar a partir do nada, *ex nihilo*, ou, mais precisamente, a partir da matéria inerte"[481]. Isso parece justificar a epígrafe de abertura do ensaio de Dupuy, "pela primeira vez, Deus agora tem um rival".[482] Embora seja um pensador da atualidade, Dupuy não é o autor dessa frase. Ela foi usada pela primeira vez pelo grupo ETC, um lobby ambientalista, para saudar, ironicamente, o anúncio do *J. Craig Wenter Institute*. Ora, independente de quem seja o pai dessa frase carregada de ironia, o que se pode concluir a partir dela é que, em certo sentido, ela mostra a consolidação da biotecnologia, cujo objetivo é: melhorar e reparar falhas da natureza, incluindo a humana e, possivelmente, até criar formas de vida superiores.

Se a biotecnologia se lança com a pretensão de reparar, melhorar e mesmo fabricar a vida, então, ela também almeja assumir a tarefa de criar a vida, inclusive o ser humano. Eis o risco à imagem do homem. Evidentemente, isto a torna mais frágil e vulnerável. Mas, não é apenas a imagem do homem e do mundo externo – a natureza, que se tornam vulneráveis com as ações da técnica. Em seu ensaio de 1961, *Unsterblischkeit und heutige Exitenz* [483] (*Imortalidade e existência atual*), a indicação de Jonas é a de que, graças à nossa tecnologia que ameaça o mundo vivo, a própria "imagem de Deus corre perigo".[484] Como a técnica moderna confunde grandeza e ambivalência, os efeitos de suas ações podem simplesmente se tornar irreversíveis. Esse risco é real, sobretudo, com a biotecnologia, cujo objetivo agora é, não apenas o melhoramento das formas de vida em geral, mas também criá-las e, mais ainda, criar outras novas. Eis o espírito moderno e, nele, diz Jonas, "o próprio destino de Deus está em

---

[480]Comunicação feita por Jean Pierre Dupuy ao Ciclo de conferências "*Novas Configurações do Mundo. Cultura e Pensamento em Tempos de Incerteza*", Ministério da Cultura, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo, Salvador, 3-11 de setembro de 2007. Publicado em: NOVAES, Adauto (Org.). **MUTAÇÕES:** novas configurações do mundo. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017, p. 35-53.

[481]DUPUY, Jean Pierre. Fabricação do homem e da natureza. In: NOVAES, Adauto (Org.). **MUTAÇÕES**: novas configurações do mundo. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017, p. 36.

[482]*Ibid*, p. 65.

[483]Publicado originalmente em inglês com o título*: Immortality and the Modern Temper* (The Ingersoll Lecture 1961)" In: Harvard Theological Review 55 (1962), p. 1-20 [A edição definitiva foi incorporada à edição em inglês de *Das Prinzip Leben* e dá título ao capítulo 11 de (*The Phenomenon of Life*, 1966). A versão em alemão pela primeira vez em Zwischen Nichts und Ewigkeit, 1963 e mais tarde em *Organismus und Freiheit*, 1973. Por último foi publicado em *Das Prinzip Leben*, 1994 e dá título ao capítulo 12, o equivalente também na edição brasileira, *O princípio Vida*, 2004.

[484]PL, p. 389; POL, p. 274; PVa, p. 264.

jogo".[485] Posto isso, que imagem de Deus nos deparamos ou nos relacionamos nos atuais tempos? Os sinais e ecos da modernidade nos indicam que estamos diante da imagem de um Deus frágil e vulnerável, mas, se isso, de fato, procede é porque nós mesmos o colocamos em risco e em situação de fragilidade com a nossa ação tecnológica. Isso porque, com o poder técnico de que dispomos, entendemos que tudo podemos, então, agora tudo pode ser explorado e desvelado, inclusive, Deus. Em alguma medida Jonas confirma isso em seu ensaio, *Unsterblischkeit und heutige Exitenz*, ao sugerir que Deus está em perigo. Ora, se no supracitado ensaio de 1961 o diagnóstico de Jonas aponta a imagem de Deus em perigo, em sua conferência de 1984, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia)[486] o filósofo descreve a imagem de um Deus impotente, portanto, ainda mais vulnerável. Mais tarde, ele retoma o problema da impotência de Deus em *Materie, Geist und Shöpfung* de 1988, e, para tanto, ressalta que, "com o crescimento do poder humano resultante da tecnologia, (*colocamos*) em perigo toda morada da vida na terra"[487], e como se pode ver, tanto a imagem de Deus, quanto a imagem do homem não escapam às investidas da técnica e dessa forma, ambas tornam-se vulneráveis, havendo na origem de ambas como efeitos correlatos um mesmo nexo causal. Se nem mesmo a imagem de Deus escapa ao poder tecnológico, então, a conclusão de Jonas é que, "o destino da aventura divina foi colocado em nossas volúveis mãos, neste cantinho terreno do universo, e que a responsabilidade por ela repousa sobre nossos ombros"[488]. A conferência de 1984, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, supracitada, descreve a imagem de um Deus sofredor, em devir, preocupado, ameaçado e impotente, logo, profundamente vulnerável. Pouco mais de vinte anos antes, com o avanço progressivo da técnica, Jonas já havia sinalizado que "o próprio destino de Deus está em jogo neste universo, a cujo processo inconsciente ele entrega sua substância, e o ser humano é o guarda mais excelente deste tesouro supremo, sempre sujeito a ser traído. Em certo sentido o destino de divindade está em suas mãos"[489].

---

[485]PL, p. 389; POL, p. 274; PVa, p. 264.
[486]Conferência proferida na Alemanha durante a entrega do prêmio Leopold Lucas, em 1984, na Universidade de Tübingen. Foi publicada pela primeira vez em *Reflexionen Finsterer Zeit* [*Reflexões em tempos sombrios*], de Fritz Stern e Hans Jonas (Tübingen: J.C.B Mohr, 1984). Ela amplia e reformula um texto anterior de mesmo título ("*The Concept of God after Auschwitz*", in Out of the whirlwind, ed. A. H. Frieflander, New York: Union of American Hebrew Congregations, 1968, p. 465-76), que, por sua vez, é parte da minha palestra "Ingersoll", de 1961, "*Immortalityand of the Modern Temper*". O uso parcial verbatim desses materiais já publicados foi autorizado. Nota de Hans Jonas à edição inglesa). Mais recentemente, o texto ganhou uma versão em português, JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. Trad. Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo, Paulus, 2016.
[487]MMC, p.191; MECa, p. 249-250; MECb, p. 271; MECc, p. 65.
[488]MMC, p.191; MECa, p. 248-249; MECb, p. 271; MECc, p. 65.
[489]PL, p. 389; POL, p. 274; PVa, p. 264.

Como vimos, a imagem de Deus e a imagem do homem, padecem de um mesmo problema – a vulnerabilidade causada pela técnica. O que devemos fazer? A capacidade autoplástica do ser humano, colocando em primeiro plano a sua capacidade de auto-transformação, de imprimir em tudo que fazemos o controle e o rumo da nossa existência, seria capaz de resistir ou se reinventar diante desses desafios? Certamente, não podemos nos resignar frente a esse quadro. Na introdução à edição brasileira de *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Eric Pommier escreve: "é porque Deus é impotente que o mal radical foi possível, que ele sofre, que ele precisa de nós, e por isso devemos agir melhor. Apenas nós podemos mantê-lo seguro e fazê-lo crer em nós, por nós"[490]. Ora, como bem observou o intérprete francês, diante da onipotência ou vulnerabilidade de Deus e do homem, a solução só pode vir do próprio homem, e assim deve ser, porque somos nós os causadores dessa tal instabilidade. Logo, devemos agir melhor? Sim, nesse caso, parece ser mesmo esta a chave de resposta a esse duplo problema.

Ora, como se pode ver, extrapolamos o problema da vulnerabilidade também para a imagem de Deus, não para introduzir nesta seção a questão filosófica sobre Deus ou a teologia especulativa, mas, via de regra, buscar uma chave interpretativa para pensar o desafio da plasticidade diante da vulnerabilidade de Deus e, consequentemente, da imagem do homem. Tal como vemos, a vulnerabilidade da imagem de Deus, dá a pensar a vulnerabilidade do mundo humano, com a bifurcação que a caracteriza, levando à divinização do próprio homem (Feuerbach) ou à sua desumanização, como monstro (bestialidade) ou como máquina (*Cyborg*). Isso se conecta à questão de fundo desta seção, qual seja, como pensar a vulnerabilidade da imagem do homem diante da vulnerabilidade da imagem de Deus? E mais: sendo a plasticidade a capacidade humana de se adequar – adaptar à técnica, como realizar essa potencialidade, diante da contingência do ser, considerando também, agora, o mais recente agravante, que é a incerteza imposta pela deriva tecnicista.

Quanto a Deus, parece claro que precisamos mesmo ajudá-lo, e, ao nosso ver, uma via mais possível é agirmos de maneira mais cautelosa, guiada por uma visão prudencial, para a partir disso, garantir a continuidade da existência de todas as formas de vida no futuro. Então, a responsabilidade abre também a possibilidade de assegurarmos não apenas o homem, mas a continuidade da ideia ou a imagem do homem no futuro. A posição de Jonas é, portanto, fundamentar a ética do futuro e o primeiro princípio dessa ética, "não se encontra nela própria,

[490]POMMIER, Eric. Introdução à edição brasileira. In: JONAS, Hans. **O conceito de Deus após: uma voz judia**. Trad. Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo, Paulus, 2016, p.14. O trecho citado consta apenas na edição brasileira, por isso, não fizemos referência a outras versões.

como doutrina do fazer (à qual pertencem aliás os deveres para com as gerações futuras), mas na metafisica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia de homem"[491]. Isso consiste em um imperativo ontológico que visa, em outras palavras, assegurar no presente, a imagem do homem no futuro. Jacques Ricot confirma isso em seu ensaio de 1998, *Vulnérabilité du monde, vulnérabilité de Dieu selon Hans Jonas.* Escreve Ricot: "Jonas explora uma via filosófica estimulante quando afirma que não é exatamente o homem futuro que devemos levar em conta"[492]. Isso porque, segundo o próprio Jonas, "a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia de homem, cujo modo de ser exige a presença da sua [*Verkörperungen*] corporificação no mundo".[493] Essa forma de presença consiste em uma ideia "ontológica que obriga a presença da humanidade futura e então nos impede de arriscá-la"[494]. Desse modo, a advertência jonasiana aponta a necessidade não apenas de preservar no presente o homem em sua vulnerabilidade constitutiva, o *anthropos* como ser mortal e finito, antes mesmo de ser decaído e pecaminoso, mas a ideia ou mesmo a imagem do homem no futuro, ameaçada no presente pelo avanço da biotecnologia.

Antes de encaminharmos para o final desta seção, precisamos ainda dedicar algumas linhas visando mostrar como Jonas pensa a questão da imagem do homem em *The Phenomenon of Life*. Ao fazer a transição da biologia filosófica para a filosofia do ser humano, na direção de uma antropologia filosófica, o filósofo questiona:

> "Que é o ser humano, qual é meu lugar e minha parte no plano das coisas?", o [*Selbst*] eu é arrastado para a distância em que todas as coisas são mantidas em relação a ele, e de onde elas têm que ser trazidas em atos de intencionalidade eidética. Embora esta [*Selbstobjktivation*] auto-objetivação seja também um exercício da capacidade eidética, de forma alguma ela é dada automaticamente com o exercício exterior, de que a representação imagética é um exemplo. Surge o ser humano em seu pleno sentido, quando ele, que desenhou o touro e o próprio caçador, volta-se para ter sob sua mira a imagem não-representável de sua própria conduta e estado de alma. Superando a distância deste olhar de admiração, de busca e de comparação, ele se constitui o novo ser chamado [*Selbst*/*Ich*] "Eu". De todas é esta a ousadia maior da mediatez e objetivação. Empregamos a palavra "imagem" deliberadamente. O ser humano configura, experimenta e julga seu próprio ser interior e seu agir exterior segundo uma imagem daquilo que convém ao ser humano. Querendo ou não, ele [*lebt*] "vive" a ideia do ser humano: em concordância ou em conflito, em submissão ou rebeldia, no reconhecimento ou na negação, com boa ou com má consciência. A [*Bild des Menschen*] *imagem do ser humano* jamais o abandona, por mais que algumas vezes ele volte a desejar a felicidade da condição animal. Ser criado à imagem de Deus significa ter que conviver com uma imagem do ser humano. A imagem elabora-se e sustém-se na comunicação com a sociedade através da palavra, e assim o indivíduo a encontra pronta e imposta a ele. Assim como aprende dos outros a ver e discutir as

[491]PVb, p. 92; IR, p, 44; PR, p. 95.
[492]RICOT, Jacques. **Vulnérabilité du monde, vulnérabilité de Dieu selon Hans Jonas**. Sens, v. 50, 1998, p. 170. Usaremos as iniciais VMVD.
[493]PVb, p. 91; IR, p. 43; PR, p. 94
[494]VMVD, p. 170.

> coisas, também aprende deles a ver a si próprio e a expressar o que aí vê, "à imagem e semelhança" do modelo existente. Mas ao aprender isto – ao aprender a dizer "eu" - ele potencialmente descobre também sua própria identidade na unicidade solitária. Uma objetividade privada do eu está, por isso, em contínua relação com a imagem pública do ser humano, por sua própria manifestação contribuindo para sua recriação contínua: a contribuição anônima de cada eu para a história de todos. Em completa acomodação ele se deixa sugar para dentro do padrão universal: em vencida dissidência pode retrair-se para a própria solidão; em raros casos de grandeza ele consegue afirmar-se tão poderosamente, a ponto de colocar-se a si próprio como uma nova imagem do ser humano, substituindo os poderosos na tarefa de moldar a sociedade (PL, 1994, p. 207).[495]

Jonas dedica a maior parte de *The Phenomenon of Life* à biologia filosófica, isto é, a uma interpretação fenomenológica de todas as formas de vida, para só depois promover a transição para a filosofia do ser humano. O filósofo deixa clara essa virada com uma breve seção que ele mesmo chamou de: [*Von der Philosophie des Organismus zur Philosophie des Menschen*], Transição da filosofia do organismo para a filosofia do ser humano[496]. Nela, Jonas retoma a filosofia do organismo, diferenciando a vida animal da vida vegetal, para em seguida se ocupar com a filosofia do ser humano. Como se pôde ver, a longa passagem que inserimos acima inicia-se com uma questão: "que é o ser humano, qual é meu lugar e minha parte no plano das coisas?".

Ora, a pergunta o que é o ser humano nos faz recordar as várias características a ele constitutivas: imprevisibilidade, imaginação, memória, liberdade, criatividade/inventividade, linguagem, escrita, a arte e a cultura, a intencionalidade eidética, a que o trecho acima faz referência, entre outras características. Entretanto, como vimos, a característica humana mais aclamada por Jonas é a capacidade de produzir imagem e está associada à intencionalidade eidética, ao gerar um mundo interior todo seu, o mundo espiritual ou da alma. Como sugere o filósofo, o ser humano só se revela ou surge efetivamente como tal a partir do momento que ele se torna capaz de pintar imagens, sejam as imagens que ele experimenta no mundo exterior, isto é, das experiências vividas, seja a imagem que o homem forja ou cria de si mesmo. Jonas chega a afirmar que o homem vive e convive com a imagem do ser humano, mesmo que em determinados momentos ele não a queira. Logo, o ser humano vive necessariamente, segundo à sua imagem, a qual ele avalia, julga, entra em conflito, mas não a abandona. Ele não pode abandoná-la, e nem sua imagem poderá abandoná-lo. Eis o desafio com o qual o homem precisa se ocupar, por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, que segundo Jonas, significa ter que conviver mesmo com a imagem do ser humano e poder entrar em conflito com ela,

[495]Também em: POL, p. 185-186; PVa, p. 208.
[496]PL, p. 303-310; POL, p.183-187; PVa, p. 206-210.

resultando no mal-estar antropológico. Como, sinalizamos, este é o ponto chave desta seção, pois, sendo a (auto)imagem uma característica constitutiva e indissociável do homem, ela, agora, encontra-se em um momento de maior vulnerabilidade, devendo essa ser imputada ao próprio ser humano, ao tomar a si mesmo como objeto das operações da biotecnologia, não como um *plus* de ser, mas como déficit e um menos, cujo resultado é o nihilismo.

Se considerarmos a sua compreensão essencialmente em termos de vulnerabilidade, a imagem do homem está intimamente ligada à metafísica e, neste sentido, em alguma medida, é preciso considerar a questão da vulnerabilidade de Deus, uma vez que ambas vão juntas. Jonas indica que a singularidade transcendente do homem, isto é, a imagem do homem, deve-se a Deus, que o criou à sua imagem e semelhança. Mas criação em que sentido? O que isto significa? Ora, Jonas não resgata e nem adere à ideia tradicional de criação, a de criação *ex-nihilo,* que vai junto com a onipotência divina; ao invés disso, ele sublinha um aspecto novo, qual seja, a ideia de um Deus que renuncia ao seu próprio ser, despojando-se de sua divindade e onipotência, e dando-se à chance e ao risco[497].

Desse modo, Deus deixa o mundo (a vida, a liberdade humana e a imagem do homem) ser e evoluir, para que o reino eterno possa "vir a si mesmo e "recuperar sua plenitude"[498]. Entretanto, a Criação cedida pela abnegação de Deus e pela autorrecuperação não pode ser predeterminada por nenhum projeto específico ou projeto inteligente, nem por nenhum movimento que leva a qualquer objetivo prefixado. Ao contrário, o cosmos criado é caracterizado por contingência total, e seu futuro está em aberto e ainda a ser decidido. Este é o cosmos onde - veremos – que os seres humanos vão fomentar sua ambivalente liberdade e são responsáveis pelas consequências de seus atos.[499]

---

[497]Cf. PL, p. 390; POL, p. 275; PVa, p. 265. O relato de Jonas destaca uma reavaliação inovadora da tradição Kabbalística. Como já indicamos, ele pode ser conferido em seu ensaio supracitado de 1962, *Imortality and the Modern Temper*, *The Concept of God after Auschwitz* de 1984, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, 1988. Sobre o mito de Jonas, além desses textos supramencionados, também pode ser conferido entre outros: Nathalie Frogneux. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 2001, p. 233-242; C. Rea. *Retrait de Dieu et question du mal. Une lecture éthique du mythe de Hans Jonas*, Revue philosophique de Louvain, 100, 3 (2002), p. 527-548 (esp. p. 540-545); Nicola. Russo, *La biologia fi losofi ca di Hans Jonas*, Napoli, Guida, 2004, p. 153-179; C. Bonaldi. *Hans Jonas e il mito*, Vercelli, Mercurio, 2007; Nathalie Frogneux, *Les conditions transhistoriques d'une juste liberté humaine: une lecture de Hans Jonas*. In: Bouton/Bégout (eds.*), Penser l'histoire de Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Editions de l'éclat, 2011, p. 181-193; M. Bongardt, God *in the World of Man: Hans Jonas's Philosophy of Religion*, in: Gordon/Burckhart: *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his critics*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 105-126; E. Borghese Keene, *Hans Jonas: Mythe, temps et mémoire*, Hildesheim, Olms, 2014; P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo. *Né darwinismo né Intelligent Design: Un confronto tra Hans Jonas e Joseph Ratzinger*, Annuario filosofico, 29 (2014), p. 242-275.

[498]Cf. PL, p. 390; POL, p. 275; PVa, p. 265.

[499]Cf. PL, p. 390; POL, p. 275; PVa, p. 265; Cf. BECCHI, Paolo; TIBALDEO, Roberto Franzini**.** The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas. In: **Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights**, Ius Gentium:

O ser cósmico não deve ser confundido com a indiferença pura ou o niilismo ontológico, embora sua característica se mostre de forma aberta e contingente. Como já demonstramos, no que concerne a Deus, apesar de auto-negado e impotente, ele não é indiferente a nenhum ser que tem lugar na Criação. Ao contrário, "ele manifesta preocupação, esperança, interesse em relação ao cosmos e seu caráter evolutivo e ganha força através de suas aventuras"[500]. Isto ocorre tão logo "o primeiro movimento da vida"[501] emerge juntamente com sua característica distintiva:

> É o acaso do mundo por que a divindade em formação esperava, e com que a esbanjadora aposta apresenta os primeiros sinais do lucro final. Do acumular-se de sentimento, percepção, tendência e ação, que cresce infinitamente e que se ergue sempre mais variado e intenso sobre os surdos turbilhões da matéria, a eternidade ganha força, enche-se mais e mais de conteúdos de auto-afirmação, e pela primeira vez o Deus que desperta pode dizer que a criação é boa (PL, 1994, p. 391).[502]

Como vimos, a vida é essencialmente marcada pela contingência do ser, característica que, em outras palavras, significa a necessidade de considerarmos a mortalidade como uma característica intrínseca à vida. Sobre isso, a observação de Jonas é a seguinte: "é precisamente na pouca duração do [*Selbst-Fühlen*] auto-sentir-se, do agir e do sofrer dos indivíduos finitos, que só da pressão da finitude retira toda sua urgência e com ela o frescor do sentir, que a paisagem divina desdobra suas cores, e que a divindade chega à experiência de si mesma"[503]. E dentro da aventura cósmica da humanidade, a deidade realiza a sua auto-experiência de maneira ainda mais intensa. A observação de Jonas em *The Phenomenon of Life* confirma isso. Escreve o filósofo:

> E então ele [Deus] estremece, porque o ímpeto da evolução, levado por seu próprio impulso inercial, ultrapassa o limiar em que a inocência deixa de existir, e um critério inteiramente novo do êxito ou fracasso passa a tomar posse da aposta divina. O surgimento do ser humano significa o surgir de conhecimento e de liberdade, e com este duplo fio extremamente cortante a inocência do mero sujeito de uma vida que se autoplenifica cede lugar à tarefa da responsabilidade situada sob a disjunção do bem e do mal. Pela primeira vez a realização da causa divina está, de agora em diante, confiada à chance e ao risco desta dimensão, seu êxito oscilando indeciso na balança (PL, 1994, p. 392).[504]

Comparative Perspectives on Law and Justice. A. Masferrer, E. García-Sánchez (Orgs), 55 Springer International Publishing Switzerland, 2016. p. 97. Usaremos as iniciais VLP.

[500]VLP, p. 97.

[501]PL, p. 391; POL, p. 275; PVa, p. 265.

[502]Também em: POL, p. 275-176; PVa, p. 265.

[503]PL, p. 391; POL, p.277; PVa, p. 265-266.

[504]Também em: POL, p. 277; PVa, p. 266-267.

Posto isso, parece evidente que o relato da criação de Jonas aponta a vulnerabilidade não apenas como característica do homem e da vida em geral, mas também do próprio Deus. Por que chegamos a essa conclusão? Não é preciso ir longe buscar uma resposta. A razão, na verdade, é simples. E assim entendemos porque, em alguma medida, a autonegação ou a impotência de Deus já sinaliza, a um só tempo, a sua aceitação da vulnerabilidade como sua "marca" e seu destino[505]. Com essa decisão, como Tibaldeo e Becchi assinalaram, "a Deidade fornece o fundamento último para a contingência cósmica e especialmente para a vulnerabilidade única do fenômeno da vida. Além disso, Deus aceita vincular seu próprio ser às aventuras cósmicas da evolução e, assim que a vida aparece, na mortalidade"[506]. Com sua autonegação, Deus decide colocar sua própria existência em jogo na aventura cósmica e, em última análise, à aventura inconstante e arriscada que é mesmo a liberdade humana. Mas Deus estaria vulnerável a quê? Resposta: "aos resultados imprevisíveis dessas aventuras, que estão fora de seu controle. Ele não pode, mas aceita sua abertura e ambivalência, e isto é precisamente porque ele mesmo está na origem de tais características"[507]. A mortalidade é a essência da vida, e, nesse caso, este atributo da vida realça a essencial relação entre vulnerabilidade e a ambivalência. Esta conexão, no entanto, torna-se ainda mais evidente por causa da humanidade, porque é graças ao ser humano que a oportunidade cósmica ofertada por Deus pode ser "imprevisível, transfigurada ou talvez deformada por ela"[508]. Então, o próprio Deus é mesmo vulnerável, já que seu ser está inevitavelmente nas mãos da humanidade, cuja característica essencial, é exatamente a vulnerabilidade de sua imagem:

> a imagem de Deus, que começou titubeante no universo físico e que depois começou a estreitar-se nas amplas espirais da vida pré-humana, passa em dramático movimento acelerado a estar sob a questionável custódia do ser humano, para ser realizada, salva ou destruída por aquilo que o ser humano faz de si e do mundo. E neste terrífico impacto dos feitos do ser humano sobre o destino divino, em seu efeito sobre o estado inteiro do eterno ser, consiste a imortalidade humana (PL, 1994, p. 393).[509]

[505]O relato mítico de Jonas fornece uma resposta e um esclarecimento à pergunta sobre a essência vulnerável de Deus: "Ou não poderia mesmo ser, ousando um passo mais além, que o que assim nós acrescentamos ao registro fosse de eminente importância – se não para o nosso próprio destino futuro, pelo menos para o interesse daquela própria soma espiritual que a lembrança unificante das coisas realiza constantemente? E que, embora nós, agentes mortais, não tenhamos participação naquela imortalidade a que nossos feitos se associam, e o que por elas nós fazemos de nossa vida, eles possam ser a aposta que uma eternidade ainda frágil e indecisa faz em nós? E, em vista de nossa liberdade, que aposta ousada! Seríamos nós talvez um experimento da eternidade? Será nossa mortalidade, de alguma forma, uma ousadia do eterno fundamento consigo mesmo? E nossa liberdade, em previsão e risco, a ponta mais elevada desta ousadia?". PL, p. 386-387; POL, p. 272; PVa, p. 262. Cf. VMVD, p. 163-178.
[506]VLP, p. 98.
[507]*Ibidem.*
[508]PL, p. 390; POL, p. 275; PVa. 265.
[509]Também em: POL, p. 277; PVa. 267.

Com isso, finalizamos esta seção. Se os impactos dos feitos humanos, tornam incerto o destino da aventura divina no mundo físico, então, a vulnerabilidade da imagem de Deus é mesmo um fato. Tal constatação torna mais desafiadora a tarefa de buscar possibilidades de assegurar a imagem do homem em um mundo vulnerável, no qual a própria imagem de Deus está em perigo e é, portanto, igualmente vulnerável. Logo, também é desafiadora a tarefa de realização da plasticidade como uma espécie de resposta à técnica, enquanto causadora da vulnerabilidade. Isso nos leva à seguinte questão: como o homem pode ser imagem e semelhança de um Deus cuja imagem está vulnerável? Portanto, isso amplia a responsabilidade humana, tanto em buscar formas de ajudar a deidade, como também buscar meios de superar a vulnerabilidade de sua própria imagem, porque o homem é capaz de fabricar instrumentos, plasmar objetos e utensílios e dar a eles finalidades, graças à sua capacidade de evoluir e superar suas inabilidades. É justamente nisso que consiste a plasticidade humana, mas um ponto que não podemos perder de vista é se o homem contemporâneo ainda reúne capacidade de se adaptar à técnica, uma vez que nos últimos tempos ele mesmo vem sendo adaptado e modelado pela biotecnologia. A plasticidade humana seria ainda possível? Isso nos leva à próxima seção.

4.2 A plasticidade humana

Os platônicos de Cambridge, entre eles Cudworth, difundiram a ideia de uma "natureza plástica" da vida. Claro, não aprofundaremos essa teoria; se a mencionamos aqui, é com outro propósito, visando fazer a distinção com o que veremos nesta seção. Tal como visto por Cudworth, a natureza plástica é uma arte, mas seria uma espécie de arte superior, cuja prática deve ser atribuída somente a Deus. Visto dessa perspectiva, "é necessário imaginar uma *Plastick Nature*, espécie de instrumento utilizado por Deus, com o fim de reger com sua providência a natureza".[510] Isso, entretanto, não significa que Deus age milagrosamente sobre a natureza. Não obstante, ainda assim, parece mesmo inegável uma espécie de selo divino dessa teoria.

A doutrina de Cudworth, em boa medida, foi aceita por Anthony Ashley-Cooper, 3º Conde de Shaftesbury,[511] que dá a ela outro direcionamento, a saber, o estético-ético, perdendo, assim, seu selo "divino" prioritariamente teológico, entendida como uma arte superior que somente Deus, qual o demiurgo platônico, seria capaz de praticar. A natureza plástica, tal como

[510]MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III (K-P), (Verbete Plástico), Edições Loyola, São Paulo, 2001, p. 2283.
[511]Anthony Ashley-Cooper, 3.º Conde de Shaftesbury, foi um político, escritor e filósofo inglês, tendo dedicado grande parte de sua produção filosófica às áreas da ética, da moral e da estética.

sugeriu o 3º conde de Shaftesbury, é um verdadeiro artista. Ora, quem seria o artista? Se considerarmos a guinada estético-ético dada a essa doutrina, logo, o ser humano enquanto parte da natureza também entra em cena como artífice, pois, o homem é igualmente capaz de criar e plasmar, indicando, então, sua capacidade de transformar a natureza, modelar objetos, artefatos, a arte e a cultura.

A literatura científica é bastante abastecida com diversos estudos envolvendo o conceito de plasticidade, mas o direcionamento em geral é voltado para o cérebro humano, ou a plasticidade cerebral levada a cabo pela neuroplastia, área das ciências médicas que se ocupa com os estudos do cérebro, visando mostrar a sua plasticidade: a memória, a questão comportamental e a capacidade humana tanto de adaptar o meio, quanto de se adaptar aos diferentes ambientes e situações. Embora seja preciso reconhecer o valor e a importância desses estudos, também é preciso deixar claro aqui que o nosso interesse em torno da ideia de plasticidade, por vezes, é bem distinto, tanto em relação aos estudos do cérebro, quanto à doutrina da *Plastick Nature* de Cudworth.

O que verdadeiramente nos interessa, ainda que o faremos de forma resumida, é destacar a noção de plasticidade enquanto categoria antropológica fundamental, que atravessa o ser humano por inteiro, por sua capacidade de tomar ou receber diferentes formas pela moldagem ou modelação. Via de regra, isso quer dizer que tal categoria revela com um bom grau de precisão o que é o homem, enquanto ser aberto ao mundo, pois, como vimos, embora frágil e vulnerável, ele é a síntese da plasticidade por todos os seus atributos e capacidades nele reunidas, confirmando, assim, a plasticidade do homem, que adapta o mundo, plasma objetos, modela a si mesmo e cria a cultura.

A cultura é, então, um dos resultados das nossas ações no mundo, como sugeriu Gehlen, ao dizer que o "homem é um ser cultural por natureza".[512] Se, de um lado, a fragilidade dos nossos instintos nos leva a correr riscos; de outro, embora sejamos marcados pelo automatismo que rege o comportamento animal, dele somos liberados. Como já indicamos, o homem é "aberto ao mundo" e, sem o imperativo dos instintos, desenvolve sua plasticidade que se expressa na capacidade de fabricar ou modelar artefatos e estruturas, as quais são transformadas em mecanismos que viabilizam a expressão humana. Se visualizarmos, por exemplo, uma pena, um pincel, um martelo, um machado e outros artefatos, e os fins dado eles, logo se faz notar a capacidade humana de desenvolver a sua plasticidade. A comprovação dessas capacidades leva

[512]REHBERG, Karl-Siegbert (ed.). GEHLEN, Arnold. **Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.** Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993, p. 80.

Gehlen a definir o homem como *Prometeu*. Isso porque, a exemplo do notável personagem mitológico, no tempo presente, o ser humano poderá agir com previsibilidade que, dito de outro modo, significa que a ação no presente se dará em função de necessidades futuras, as quais o homem é capaz de prever no presente. A declaração do próprio Gehlen em sua mais aclamada obra *Der Mensch,* de 1940, confirma isso. Assim, escreve o filósofo: "O ser humano, por fim, prevê [*Vorsehend*]. Como Prometeu, ele não pode prescindir do distante, do que não está no tempo e no espaço; ao contrário do animal, ele vive para o futuro e não no presente"[513]. Ora, se as ações humanas transformadoras, modeladoras no e do presente, indicam que a vida está sempre direcionada para o futuro, então, isso comprova a capacidade humana de desenvolver a sua plasticidade. E isso, ainda que, para tal, o homem necessariamente tenha que criar a técnica e a cultura para superar a sua natureza frágil, o que impõe a necessidade do uso do corpo, tanto para se locomover, tanto para a modelagem dos instrumentos.

Em certo sentido, ao lado de Gehlen, embora não seja propriamente considerado um filósofo, também é possível acrescentar o etnólogo e paleontólogo francês André Leroi-Gourhan, cujos estudos relacionando a técnica, o ser humano e a natureza, de alguma maneira despertam o interesse da filosofia contemporânea e da antropologia. Leroi-Gourhan desenvolve uma ampla investigação sobre o processo de evolução humana, o uso do corpo, e, como consequência disso, o desenvolvimento da técnica, que inicia segundo ele, com a liberação da mão. A mão livre consiste, então no símbolo da evolução humana, que dela depende para a modelagem dos artefatos técnicos, com vistas à superação dos desafios do mundo externo. A liberação da mão, diz o paleontólogo francês, "implica quase forçosamente uma atividade diferente da dos macacos e a sua liberdade durante a locomoção, aliada a uma face curta e sem caninos ofensivos, comanda a utilização dos órgãos artificiais constituídos pelos utensílios"[514]. Dois anos depois, em uma obra de 1987, *O gesto e a palavra: técnica e linguagem*, publicada postumamente, Leroi-Gourhan retoma de maneira ainda mais incisiva a ideia da liberação da mão. Conforme suas palavras: "a mão humana é humana em função do que dela decorre e não por aquilo que ela é [...]. A mão deixa de ser utensílio para se tornar motor"[515]. A partir dessa afirmação, é possível entender, porque, para esse autor, a mão é a primeira atividade técnica. Pode-se ver, nessa descrição do homem, a sua capacidade de transformação, de adaptação e superação dos problemas do mundo externo por meio da técnica criada pelo ser humano, autorizando-nos a pensar alguma coisa como uma antropotécnica.

---

[513] DM. p. 30.
[514]LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra: técnica e linguagem*. Lisboa: edições 70, 1985, p. 26.
[515]LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra: memória e ritmos*. Lisboa: edições 70, 1987, p. 38.

Ora, tal como vemos, os estudos de Leroi-Gourhan, juntamente com os de Arnold Gehlen, evidenciam a plasticidade humana, a qual na escala evolutiva se sobressai em relação aos demais seres vivos. Contudo, após tantas e importantes descobertas, o próprio autor questiona: "o que ficará do homem depois de ter conseguido a imitação de tudo para melhor [?]. Aquilo que hoje em dia já é claro e que sabemos, ou que dentro em breve viremos saber, construir máquinas capazes de lembrarem de tudo e de ajuizarem sobre as mais complexas situações sem se enganarem"[516]. De certo modo, tal questionamento deixa transparecer a plasticidade humana, isto é, como vimos, a capacidade do homem de modelar ou plasmar objetos, mas, além de ressaltar os feitos humanos, ele revela preocupação com o que deles poderão resultar. Se, para Leroi-Gourhan, o homem reúne todas as capacidades para plasmar objetos e criar a técnica visando a superação dos desafios do mundo externo, em *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas utiliza a expressão plasticidade, mas no contexto da sua crítica à técnica moderna. Com a ação técnica o homem modifica ou transforma a natureza. Então, o homem enquanto agente técnico é aquele que transforma, plasma e adapta a própria natureza, com o avanço da técnica moderna. E, mais recentemente, com o avanço da biotecnologia, agora é o próprio homem que pode ser plasmado pela técnica. Assim, diz Jonas, "caso a duradora transformação das condições de vida e de hábitos por meio da técnica devesse conduzir a uma modificação tipológica [*des Menschen*] "do homem", [*dieses plastischsten der Geschöpfe*] *a mais plástica das criaturas* (o que não é uma ideia absurda), essa modificação dificilmente seria na direção de um ideal ético-utópico"[517]. Isso significa que o homem é quem melhor se adapta a esta atual civilização tecnológica; entretanto, ao mesmo tempo, é o próprio homem quem mais ameaça a autenticidade humana. Isto impõe a necessidade de novos imperativos, como uma espécie de reformulação do imperativo categórico kantiano, cuja consecução é a da própria razão, de uma razão autônoma descolada do sensível e separada do mundo. Por sua parte, os novos imperativos propostos por Jonas visam as questões ambientais e a ética. Escreve Jonas:

> Um imperativo adequado ao novo tipo de [*menschlichen*] agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma [*genuine*/*echten*] [518] *autêntica* vida humana sobre a Terra"; ou, expresso

[516]*Ibid*., p. 66.
[517]PVb, p. 297; IR, p. 169; PR, p. 272.
[518]Aqui vale uma ressalva. Na edição alemã de *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas utiliza a palavra *echten*, que significa real, verdadeiro ou genuíno, tal como aparece na versão em inglês, *The Imperative of Responsibility*. Entretanto, na versão em português de *O princípio responsabilidade*, encontramos a palavra *autêntico*, o que claramente foi uma confusão de tradução. Em *Das Prinzip Verantwortung*, o imperativo jonasiano ali formulado é este: "age de tal modo que os efeitos [as consequências] de sua ação sejam compatíveis com a permanência de

> negativamente: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida"; ou, simplesmente: "Não ponha em perigo as condições necessárias para conservação indefinida da humanidade sobre a Terra"; ou em um uso novamente positivo: "Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer". (PVb, 2003, p. 36).[519]

Ora, o grande risco da civilização tecnológica tem a ver com a autenticidade da vida humana. Por isso mesmo, os novos imperativos indicados por Jonas deixam evidentes que não existe autenticidade da vida humana em estado puro, sem antes considerar as suas condições de existência. Em outros termos, não há possibilidade para a vida humana autêntica desligada das outras formas de vida, nada estando mais longe de Jonas do que o especismo e o solipsismo antropológico. Não há vida humana autêntica se não houver garantias de preservação de todas as demais formas de vidas, este é o ponto, devendo ficar claro que a ética de Jonas finca suas bases ou vigas mestras fora tanto de todo antropocentrismo quanto de todo eurocentrismo e do colonizador branco. Logo, de nada adianta pensarmos na possibilidade do bem humano, se esse bem humano não está articulado com o bem de todas as demais formas de vida e de todos os

---

uma vida genuinamente humana [genuine human life / echten menschlichen Leben]" (PVb, p.36; IR, p. 11; PR, p. 47). Passados 5 anos da publicação de sua obra magna, em 1979, em seu ensaio "Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen", de 1984, Jonas formula novamente seu novo imperativo com uma ligeira diferença em relação à primeira formulação, mas, ainda assim, essa leve diferença permite captar o que verdadeiramente está em jogo. Vejamos: "age de modo que as consequências da sua ação sejam compatíveis com uma existência humana digna [Menschenwürdigen Dasein] no futuro, quer dizer, ao direito da humanidade de continuar a viver por tempo indefinido" (JONAS, 1984b, p. 84). O imperativo de Jonas, como se pode ver, não visa apenas a existência, mas também e, principalmente, a essência do homem. Isso parece bem evidente, pois, como vimos, o novo imperativo ontológico requer a dignidade da condição humana, que deve ser genuinamente e não de outra forma. Neste caso, parece claro que a ética da responsabilidade propugnada por Jonas, cujo horizonte é o futuro, defende que o seu fundamento último é mesmo a ideia de homem. Contudo, entre os intérpretes de Jonas, há alguns que se equivocaram ao substituir a expressão genuína por autenticidade. Este é o caso do italiano Paolo Becchi, que usa expressão "autenticidade" ao invés de "genuinamente". Como avaliou Wendell Lopes, isso "é um equívoco, porque o correto seria "genuinamente" ou até "dignidade" – com "vida boa", para logo mostrar que não se localiza aí o que ele entende por "dignidade humana". Mas, em contraposição a Becchi, há que se dizer que a dignidade humana se refere ao valor da vida humana. E este valor reside em quê? Na vida boa do homem? Basta a pergunta para se perceber o desvio inaceitável que Becchi opera em sua crítica. A dignidade humana, para Jonas, reside na própria imagem ou ideia de homem, que por sua vez responde pelo critério do que é uma vida genuinamente humana, mas não necessariamente autêntica, caso se entenda por isso uma vida plenamente realizada. Isto fica particularmente claro quando se ouve Jonas afirmar, em *Das Prinzip Verantwortung*, que "a rigor não somos responsáveis pelos homens futuros, mas sim pela ideia do homem, cujo modo de ser exige a presença da sua corporificação no mundo", pois "só a ideia de homem, enquanto nos diz por que deve haver homens, nos diz também como devem ser" (PVb, p. 91; IR, p. 43; PR, p.95). Se isto é assim, fica fácil entender também que "o primeiro princípio de uma 'ética orientada para o futuro' não está na ética enquanto doutrina do agir – a que pertencem todos os deveres para com os homens futuros –, senão na metafísica enquanto doutrina do ser, da qual uma parte é a ideia de homem" (PVb, p. 91; IR, p. 43; PR, p. 95), ou seja, é a ideia de homem que responde pelo próprio bem humano. Portanto, o princípio ontológico de sobrevivência da espécie e o princípio deontológico da dignidade humana coincidem. É por isso que se trata de um imperativo categórico ontológico. Assim, a imagem de homem se constitui como o fundamento metafísico da ética e é essa imagem que deve ser respeitada em toda ação humana, especialmente em matéria de biotecnologia". LOPES, Wendell Evangelista Soares. A crítica de Hans Jonas ao enhancement humano. In: **Dissertatio** - Dossiê Hans Jonas e a Bioética, Volume Suplementar 7, UFPel, Maio, 2018, p. 70-71.

[519]Também em: IR, p. 11; PR, p. 47-48.

seres humanos espalhados nos quatro cantos do globo. Em suma, é isto que significa a vida humana autêntica no futuro, tal como Jonas deixa claro em *Das Prinzip Verantwortung*. O bem humano só é possível se ele estiver articulado com o bem de todos os demais seres, com os quais o homem compartilha a existência. Então, ao caracterizar o homem como "a mais plástica das criaturas", Jonas não apenas mostra a capacidade humana de se adaptar à civilização tecnológica, mas também ressalta a possibilidade de colocar em risco a autenticidade do homem no futuro, porque, no atual cenário tecnológico, ele não só é agente da tecnologia, mas é também objeto tecnológico, e sendo objeto tecnológico, ele aplica sobre si mesmo a tecnologia que antes era um instrumento em suas mãos. Agora, a técnica é um instrumento que o homem aplica sobre si mesmo e, nesse caso, o ser humano passa de agente da tecnologia para ser agora um artefato tecnológico.

Definir com exatidão o que é o ser humano e qual é, verdadeiramente, sua essência e se ele a tem ou não, não é das mais simples tarefas. Se o homem é "a mais plástica das criaturas", como Jonas indicou em *Das Prinzip Verantwortung*, logo, em certo sentido, no âmbito do *enhancement* – aprimoramento ou melhoramento humano, sobretudo no aspecto estético – este é, certamente, um dos campos férteis nessa busca melhorística que está na base da biotecnologia, a qual a arte médica mais explora. Neste quadro, em as utopias mais sorridentes vão juntas com as mais tenebrosas das distopias, vale ressaltar que aqui se impôs como fio condutor como bem assinalou Jelson Oliveira, em seu ensaio de 2021, *Transformatio ad optimum: medicina estética e transumanismo,* a ideia de que Jonas:

> recupera o conceito [de plasticidade] a partir da sua etimologia: no grego, plástico vem de *plastike* e se refere à arte de modelar, agora assumida por uma especialidade médica que começou sendo reconstitutiva (propagada durante as duas grandes guerras como forma de recuperação, com enxertos e retalhos de tecidos cutâneos) e passou a ser utilizada com fins estéticos (principalmente a partir de 1940-50, com a difusão hollywoodiana das *rinoplastias* e *facelifts*). Ao afirmar que o corpo é plástico ou pode ser submetido a cirurgias como se fosse plástico, acentua-se a ideia de um objeto maleável, facilmente adaptável e transformável, remetendo ao que deixa de ser natural, ao que é artificial. O corpo, como plástico, é constituído pelo conjunto de formas que lhe são próprias e que podem ser alteradas pelas técnicas advindas da medicina estética, a ciência da beleza e do bem-estar (hoje transformada, inclusive, em curso universitário), que inclui disciplinas como dermatologia, cosmetologia, farmacologia, bio e fitocosmética, protologia, nutrição, química, tricologia, visagismo, estilismo etc (OLIVEIRA, 2021, p. 108).

Essa descrição da plasticidade humana, oferecida pelo intérprete brasileiro, nos leva a duas questões incontornáveis. Quais sejam, se considerarmos a forma plástica do corpo humano, logo concluiremos que o homem, ao se adaptar ao atual cenário tecnológico, poderá alterar ou remodelar a si mesmo com a biotecnologia, cujas pretensões são: melhoradora e

reparadora. Quais consequências podem resultar disso para o homem no futuro? Haverá algum impacto para a imagem e essência do homem no futuro? Essas duas questões nos levam à próxima seção, cujo objetivo consistirá em mostrar a dificuldade de definir a essência do homem – e, em especial, ao considerar a história da "antropologia filosófica" desde os tempos de Sócrates, com o seu "homem anterior", com o seu *daimon* ou espírito, qual uma fortaleza indevassável, e depois de chegar onde chegou na contemporaneidade, com o ser humano se transformando da mais divina das criaturas em um objeto qualquer da biotecnologia, uma simples coisa, e, portanto, manipulável e modificável em seu corpo e em sua mente.

4.3 O homem sem essência

Definir a essência da "natureza" humana não é uma tarefa simples; não é para Jonas, tampouco para os demais filósofos que se ocuparam ou ainda se ocupam filosoficamente com essa questão. O problema da essência do homem sempre confrontou os filósofos de modo geral, o que a torna, em alguma medida, um conceito polissêmico, uma vez que cada filósofo apresenta uma definição própria para a essência humana. Platão, por exemplo, considera que entre as criaturas, o homem é a mais frágil, indefesa e vulnerável; já Aristóteles, o define como um ser animado dotado de razão e o considera um animal político. Descartes, entretanto, o descreve tanto como corpo-máquina, ao falar do animal-máquina, quanto como um ser pensante com a capacidade da linguagem – fala, ideia essa que posteriormente, a psicanálise, não apenas retomou como também aprofundou.

Os racionalistas como Espinosa e Hegel, na esteira de Descartes, porém se esquivando de seu dualismo ontológico, definem o homem como um animal que pensa – um ser racional no sentido conceitual e como um ser razoável no sentido moral-ético. Já Nietzsche o descreve como aquele que carrega a grande promessa do homem vindouro ou o futuro homem, a saber, o que está por vir, embora esteja ainda perdido nos valores do niilismo, sem uma clara orientação ou direção. Ou ainda, talvez devido a essa falta de clareza de orientação em função do niilismo, o homem também é definido como o animal ainda não determinado, expressão essa incorporada por Gehlen, para retratar a carência ou fragilidade dos instintos humanos, como demonstramos.

Como vimos, Husserl define o homem como consciência, ao contrário de Heidegger, cuja melhor expressão definidora do ser humano é o *Dasein*, o *existente – Ser aí* ou *aí Ser*. Já Fichte, é defensor de uma ideia de homem "indicado e delineado", opondo-se, portanto, aos

animais "acabados". Ora, as lentes fichteana enxergam o homem como um ser, cuja "natureza" é particular. Outros filósofos, como Gehlen, por exemplo, tal como vimos, define o homem como um ser de cultura. Logo, a natureza humana está em descompasso ou em ruptura com uma natureza primária, deixando transparecer assim que, a "natureza/essência" humana não existe, o que significa dizer que o homem é o que ele se torna, pois, ao criar a cultura, de certo modo, ele modela a sua própria essência.

Aqui vale assinalar que a tradição da qual Jonas é herdeiro, já não pensa e nem cultiva mais a ideia clássica da essência humana como estática ou fixa. Essa compreensão deu lugar a outra, qual seja, aquilo que o homem é, não é mais pré-definido, ao contrário de antes, agora a essência humana se decide no tempo. Hannah Arendt, a amiga de Jonas e igualmente ex-aluna de Heidegger, também sugere que não é possível ter acesso a uma natureza humana propriamente dita. Pode-se ter acesso apenas à condição humana que, é claro, não é permanente. A pupila de Heidegger deixou claro isso em sua obra de 1951, *The Origins of Totalitarianism*. Nessa obra, conforme defende Arendt, a condição humana foi alterada pelo totalitarismo.

Da mesma maneira, um pouco mais tarde em *The Human Condition* de 1958, a filósofa deixa transparecer que na *Política* de Aristóteles a situação dos escravos não era aquela de não humanos, tal como defendeu o Estagirita. Eram também humanos, entretanto, não gozavam de uma condição verdadeiramente humana. Na mesma direção de Arendt, Jonas também pensa o problema da automação do trabalho em geral, assim como o controle do comportamento psicológico e biológico, o totalitarismo em suas múltiplas facetas e, sobretudo, a remodelagem genética de nossa natureza humana. Isso, tal como Jonas pensa, são formas de "empobrecimento existencial"[520] que poderão até mesmo levar à alteração da condição humana. Ora, em relação à condição humana, o que de fato, interessa a Jonas no que diz respeito à modificação da essência humana parece evidente quando, por exemplo, em relação ao problema do prolongamento da vida humana, o filósofo faz a seguinte advertência, "é um poder que neste caso pelo menos oferece a perspectiva de alterar aquela que é a *condition humaine* até aqui".[521] De onde se segue que, agora temos o poder de alterar a condição humana, o que significa, em outras palavras, a capacidade de remodelar a nossa própria imagem, e até mesmo a essência

[520]Cf. JONAS, Hans. "Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik". In: KREBS, Angela. **Naturethik:** Grundtexte der gegenwèartigen tier- und èokoethischen Diskussion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p.165-181, 1997[1984], p. 173.

[521]JONAS, Hans. "Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen". In: STRÖCKER, Elisabeth (Hrsg.). **Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen**. Munchen - Paderborn, W. Fink-F. Schöningh, p. 75-86, 1984b, p. 81.

humana, sobretudo nos atuais tempos, cuja compreensão da essência humana ou o que é o homem agora é, verdadeiramente, como vimos, decidida no tempo.

Desse modo, pensar a essência humana na sociedade contemporânea, em certo sentido é um problema, porque só é possível visualizar o *homo mutabilis*, ou mesmo sem essência. Embora o nosso objetivo nesta seção não seja explorar extensamente o problema da essência humana, antes de concluí-la, precisamos ainda dedicar algumas linhas visando esclarecer a relação entre natureza e história, relação essa que nos parece imprescindível para pensar o problema da antropologia filosófica, onde tem lugar a discussão em torno da essência do homem.

Em última análise, se há uma antinomia entre natureza e história, logo, como bem avaliou Wendell Lopes, isso "é mais lógico do que afirmar a completa não naturalidade do homem ao se afirmar seu lugar como a pura história? O problema das diferenças culturais ao longo da história sempre colocou em questão a ideia de uma natureza ou essência humanas".[522] Já em 1797, o escritor, filósofo, diplomata e magistrado – Conde Joseph de Maistre em *Considérationes sur la France*, que integra o volume 1 de suas *Oeuvres Completes*, sinalizou a dificuldade em compreender o homem ou a sua natureza. Escreve o autor francês, "não há homem no mundo. Vi em minha vida franceses, italianos, russos [...] mas quanto ao homem, declaro nunca tê-lo encontrado; se ele existe ignoro".[523] Mais de dois séculos depois, esse mesmo raciocínio foi "resgatado" mais recentemente. A diferença é que esse raciocínio explicitado agora, não no âmbito das culturas, mas da história, se revela de maneira clara na contundente afirmação de Odo Marquard. Escreve o filósofo alemão, "uma virada até a filosofia da história é possível apenas como um abandono da antropologia, e uma virada até a antropologia apenas como um abandono da filosofia da história".[524] Pode-se ver nessa afirmação de Marquad, um evidente ceticismo antropológico. Daí a nossa inquietação: essa visão é procedente ou correta em si mesma?

De certo modo, aqui, se olharmos com as lentes de Jonas, já de saída é possível concluir que ele está convencido de que a resposta sobre a assertividade ou não do ceticismo

---

[522]DA, p. 328-329.

[523]MAISTRE, Joseph de. Considérationes sur la France. In: Oeuvres **Completes**, v. 1. Lion: Librairie Générale Catholique et Classique, 1984 (1797), p. 74.

[524]MARQUARD, Odo. Zur Geschichte des philosophischen Begriffs'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts [1963]. In: **Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 122-144. p. 134. Em seu ensaio de 2011, *A filosofia, as ciências e a questão antropológica*, o professor e orientador desta tese, Ivan Domingues, ofereceu uma exposição clara do desenvolvimento da tendência culturalista e historicista oriunda das ciências humanas, sobretudo, da antropologia. Cf. DOMINGUES, Ivan. A filosofia, as ciências e a questão antropológica. **Analytica,** Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, 2011, p. 13-48.

antropológico, deve ser um enfático não. Em seu ensaio de 1985, *Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik,* Jonas indica que, para buscar o conhecimento da essência humana, duas fontes devem ser consideradas, a saber: "a história e a metafísica do homem".[525] Posto isso, a nossa tarefa será, então, voltar a nossa atenção sobre cada uma delas visando encontrar o que mais precisamente Jonas pensa sobre a natureza ou a essência do homem.

Em relação à história, em seu ensaio *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, Jonas indica que o historicismo junto com a psicologia moderna, assim como o evolucionismo, é um dos aspectos mais importantes da doutrina moderna do homem. Interessa-nos aqui apenas a questão específica da história e, por esta razão, não nos ocuparemos com o "desmascaramento" do homem levado a cabo pela psicologia moderna (tendo Nietzsche e Freud como seus representantes) e nem com a sociologia, campo disciplinar em que a figura de Marx desponta como o principal mestre da suspeita. Na verdade, para o que pretendemos com esta seção, dois elementos nos interessam mais diretamente: o evolucionismo e o historicismo. O evolucionismo, ou mais propriamente o darwinismo, como Wendell Lopes bem observou, "é notoriamente importante para a discussão que Jonas faz do historicismo, do qual ele aproxima diretamente o existencialismo".[526] Como veremos, buscaremos deixar clara a relação estabelecida aí, assim como a crítica ao historicismo que Jonas formula, e, para tanto, será necessário seguir alguns passos. De saída, é preciso entender que o legado que o evolucionismo entregou à posteridade, tal como Jonas indicou, foi a ideia de um "ambiente com "função constitutiva" para o desenvolvimento da vida".[527] E continua o filósofo:

> Mas o mesmo também pode ser dito da estrutura orgânica como tal: também ela, e não apenas o seu comportamento em cada caso, representa um equilíbrio temporário da situação da espécie a longo prazo; pois esta é o resultado da atuação anterior daquela situação sobre o substrato da vida. Noutras palavras: o fato de a espécie não

[525]JONAS, Hans. Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik. In: **Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen**. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992. 1997. p. 169. Na sequência citaremos com as iniciais PUMV; JONAS, Hans. Toward an Ontological Grounding of na Ethics for the Future. In: **Mortality and Morality**: a search for good after Auschwits. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996. p. 105. Na sequência, citaremos com as iniciais MM; Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur. In: **Pour une éthique du futur**. Paris: Payot & Rivages, 2008. p. 89. Na sequência, citaremos com as iniciais PEF; La fundamentación ontológica de una ética cara al future. In: **Pensar Sobre Dios y otros Ensayos**. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998, p. 153. Na sequência, citaremos com as iniciais PSD. O ensaio a que nos referimos resultou de uma conferência oferecida por Jonas na Jornada Friedrich-Ebert, entre os dias 25 e 26 de outubro de 1985, em Bonn. Impresso com o título "Das Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik", In: Th. Meyer/S. Miller (dirs.), **Zukunftsethik und Industriegesellschaft,** J. Schweitzer Verlag, Múnich 1986, p. 3-14. O texto atual é uma reelaboração, em parte ampliada, em parte abreviada, da citada primeira publicação.

[526]DA, p. 329.

[527]Cf. PL, p. 85; POL, p. 46; PVa, p. 56.

> ser fixa, associado ao princípio do ambiente, despoja o sujeito da vida, em grau jamais imaginado, da posse de determinações originárias e imanentes (PL, 1994, p. 85).[528]

Visto dessa maneira, a essência da vida é reduzida a um mínimo, isto é, à mera autoconservação. Como Jonas indicou em *The phenomenon of life*, "O vir-a-ser das espécies, *decreta* o fim do platonismo"[529], e este resultado como Wendell Lopes observou, "foi importante não só para o conceito de vida em geral, mas encontrou ressonância na própria doutrina do homem".[530] Como Jonas sugeriu em seu ensaio, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, o darwinismo "oferece uma imagem de um homem "sem imagem".[531] Por isso mesmo, na seção III do ensaio *Philosophische Aspekte des Darwinismus*, o tema que dá título à subseção 2 é: "O ser humano sem imagem" [*Der Mensch ohne Wesen*]. Esse título só aparece nas versões alemãs: *Organismus und Freiheit* e *Das Prinzip Leben*[532] e na versão em português: *O princípio vida.* Ao que nos parece, o título aparece assim buscando explicitar um dos aspectos do darwinismo. O argumento de Jonas na subseção a qual nos referimos, de fato, confirma isso. Escreve o filósofo:

> Efetivamente o evolucionismo do século 19, que realizou a revolução copernicana na ontologia, é um predecessor apócrifo (juntamente com os precursores mais oficiais) do atual existencialismo. O encontro deste com o "nada" [*'nothingness'/'Nichts'*] surge da negação da "essência" [*Wesen*] que impediu o retorno a uma "natureza" [*Natur*] ideal do ser humano, assim como pôde na Antiguidade ser encontrada na definição clássica do ser humano através da razão *(homo animal rationale* - o ser humano como "animal racional"), ou na definição bíblica com a criação do ser humano à imagem de Deus [*Bilde Gottes*]. Com a queda da ideia da criação esta "imagem" sumiu, juntamente com o original; e a razão ficou reduzida a um meio entre outros, avaliado pelo seu rendimento instrumental na luta pela sobrevivência; por sua aptidão puramente formal, no prolongamento da astúcia animal, a razão não impõe norma, sendo avaliada por padrões que independem de sua autoridade. Se para o ser humano existe uma 'vida racional' (distinta do mero uso da razão), sua escolha só pode ser irracional, assim como a escolha de qualquer outro fim é irracional (se é que tais fins podem realmente ser escolhidos). Assim a razão não pode legislar nem mesmo sobre a escolha de si própria, a não ser como um simples meio. Mas usar a razão como um meio pode ser associado a qualquer fim, por mais irracional que este seja. É esta a implicação niilista da perda pelo ser humano de um "ser" [*Seins*] que supere o fluxo do Vir-a-ser [*übersteigt*]. Pode-se provar que o niilismo de Nietzsche, e sua tentativa de superá-lo, está ligado ao aparecimento do darwinismo (PL, 1994, p. 86-87).[533]

---

[528]Também em: POL, p. 46; PVa, p. 57.
[529]PL, p. 85; PVa, p. 56.
[530]DA, p. 330.
[531]PE, p.170; EF, p. 276.
[532]PL, p. 86; PVa, p. 57. Aqui vale uma ressalta, não mencionamos a página da versão alemã de *Organismus und Freiheit*, porque, na verdade, a nossa opção foi pela segunda versão mais recente da mesma obra, mas com título diferente: *Das Prinzip Leben.*
[533]Também em: POL, p. 47; PVa, p. 57-58.

Da passagem acima podem ser destacados dois pontos, a saber: considerando a formação da doutrina moderna sobre o homem, qual foi a função desempenhada pelo evolucionismo para a constituição dessa doutrina? Em que medida o evolucionismo relaciona-se com o niilismo existencialista no processo de negação de uma "essência" humana? Com essas duas questões, não estamos sugerindo que o darwinismo é, via de regra, o precursor do existencialismo, mas que, em alguma medida, ele coopera para as condições espirituais do pensamento existencialista, o que, em outros termos, significa que o darwinismo dá as bases para a constituição da doutrina existencialista. O existencialismo, diz Jonas, é a "consequência mais radical tirada da completa aceitação da vitória do nominalismo sobre o realismo".[534] Tanto o darwinismo quanto o existencialismo conjuntamente comungam na mesma via anti-metafísica, cujo esforço consistiu, justamente, no destronamento do homem, lançando-o definitivamente ao niilismo. E, mais especificamente, é aqui que compreendemos por que a crítica de Jonas ao evolucionismo se confunde a um só tempo com a crítica ao historicismo. Para esclarecer essa crítica, aqui vale considerar o seguinte ponto:

> [A teoria da evolução], entretanto, apenas oferece o pano de fundo natural para outra dimensão humana única do vir a ser, a *história*; e o conceito moderno de homem é tão determinado pelo historicismo quanto pelo darwinismo. Aqui, mais uma vez ele colide com o saber bíblico. Da mesma forma que o darwinismo acredita que o homem é um produto da natureza e seus acidentes, também o historicismo acredita que ele seja o produto contínuo de sua própria história e suas criações feitas pelo homem, isto é, das diferentes e cambiantes culturas, cada uma da qual gera e impõe seus próprios valores – enquanto questões de fato, não de verdade (PE, 1980, p. 171).[535]

Como vimos, Jonas imprime um tom assumidamente crítico em relação a esse resultado niilista e historicista. Em função disso, no que concerne à crítica ao evolucionismo, em seu ensaio de 1994, *L'analyse philosophique jonassienne de la theorie de l'evolution: aspects problematiques*, Carlo Foppa sublinha dois aspectos os quais nos interessam nesta seção: primeiro, a recepção de Jonas ao destronamento do homem levado a cabo pelo evolucionismo e o existencialismo, não poderia deixar de ser mal; segundo, Jonas considera que o existencialismo é niilista, justamente, por faltar-lhe o lastro metafísico. Visualizando este quadro, Foppa conclui em seu ensaio que, olhando pelas lentes de Jonas, "o abandono da ontologia clássica leva sim ao niilismo, por isso, é válido e mesmo necessário, reintroduzir uma situação explicativa de tipo escolástico"; dito de outro modo, ele conclama uma adesão

[534]PL, p. 87; POL, p. 47; PVa, p. 58.
[535]Também em: EF, p. 277.

implícita por parte de Jonas a um "realismo de base platônica" em razão de sua crença nos universais.[536]

Entretanto, em relação a este ponto em específico, a posição de Jonas não se limita a um mero "retorno à metafísica"[537]; ela é muito mais refinada e sofisticada. Assim, de certa maneira, o ensaio de Foppa deixa transparecer que o intérprete francês parece desconhecer completamente um dos mais consagrados ensaios de Jonas, o supracitado *Wandel und Bestand* [*Mudança e permanência*] de 1970. Esse importante texto de Jonas, não é se quer mencionado no ensaio de Foppa, e, por isso, todo arcabouço da consciência hermenêutico-linguística da metafísica de Jonas fica relegada. Essa é uma falha importante de Foppa, pois a nova consciência hermenêutico-linguística, como observou Wendell Lopes, "implica não um "retorno", mas o avanço para uma nova espécie de metafísica. Avanço esse, que aparece, sobretudo, no contexto da "possibilidade da compreensão da história"[538]. Pode-se dizer que *Wandel und Bestand*, é de maneira clara e contundente, uma resposta jonasiana ao problema do historicismo.[539] Não quer dizer, entretanto, que esse texto de Jonas se trata de um ensaio de antropologia filosófica. O objetivo, na verdade, é outro, qual seja, oferecer um esboço de filosofia da linguagem.

Contudo, muitas das observações que ali aparecem, nos levam a conclusões as quais dá a pensar também a antropologia filosófica. A afirmação de Jonas em *Wandel und Bestand*, em boa medida, confirma isso. Escreve Jonas, "a questão concernente a uma "essência' do homem [...] é inseparável da questão da compreensão inter-humana como tal"[540] de modo particular, aquela que ocorre[541] no âmbito histórico. Ora, nesse caso, a observação de David Levy, foi bem assertada ao afirmar que em *Wandel und Bestand* "Jonas introduz sua discussão mais brilhante sobre a antropologia filosófica e a identidade do homem".[542] A expressão identidade utilizada

[536]Cf. APJTE, p. 582.
[537]APJTE, p. 583.
[538]Cf. DA, p. 332.
[539]Sobre este ensaio, replico aqui um trecho de uma correspondência entre Hannah Arendt e Hans Jonas, na qual sua fiel amiga lhe escreve ainda antes do filósofo tê-la apresentado ao grande público: "li sua palestra sobre a compreensão com grande entusiasmo e também com grande aprovação. Ela é uma das melhores coisas que você já fez; está escrita brilhantemente e em todos os sentidos maravilhosamente argumentada. As pessoas ficarão entusiasmadas – se de algum modo ainda estiverem sãs" (cf. Jonas & Arendt, *General Correspondence*). Apud, DA, p. 332.
[540]PE, p. 250; EF, p. 391.
[541]Frogneux chega a declarar que não há em Jonas uma antropologia relacional, mas como pôde-se ver, esta afirmação faz cair por terra a ideia da intérprete belga. Em resumo, o que dá base à crítica de Frogneux, como avaliou Wendell Lopes, "é a resposta de Jonas a Leon Kass. É a partir da afirmação da socialidade como não essencial para a vida que ela extrapola isto para a esfera da antropologia jonasiana, o que não é senão uma transposição completamente indevida". Cf. DA, p. 332.
[542]LEVY, David J. **Hans Jonas:** The Integrity of Thinking. Columbia and London: University of Missouri Press, 2002, p. 69.

por David Levy, equivale a essência mesma do homem. A busca da essência do ser humano, entretanto, escreve Jonas:

> tem que ser encaminhada através dos encontros do ser humano com o ser. Estes encontros não apenas fazem aparecer a essência do ser humano, mas na verdade eles a constroem, porque neles ela se decide em cada momento. A própria capacidade do encontro é a essência básica do ser humano: esta é, portanto, a liberdade, e seu lugar, a história, que por sua vez só é possível através daquela essência básica trans-histórica do sujeito (PL, 1994, p. 309-310).[543]

Sem dúvida, a história é por excelência, o lugar no qual a essência humana realiza o encontro com o ser. A essência, vale dizer, se mostra como aquilo que na história é trans-histórico, isto é, sem fixidez. Logo, de acordo com Jonas, "a possibilidade da história, colocada no ser humano – precisamente a sua liberdade –, não é ela mesma histórica e, sim, ontológica; e uma vez descoberta, ela mesma passa a ser o fato central na evidência de onde toda ontologia se alimenta".[544] Pode-se dizer que essa liberdade ontológica desdobra-se nos produtos humanos, quais sejam, tecnologia/física, arte e metafísica (ferramenta, imagem e túmulo), os quais são, na verdade, dimensões particulares dos homens. Dimensões essas que constituem, cada uma delas, uma janela de possibilidade mediante a qual o ser humano pode manifestar a sua potencialidade. Entretanto, pontua Jonas, essa "possibilidade, claro, não garante atualidade. Desse modo, nesse tripé de horizontes não deveria ser tomada como se implicasse que todos os seus presságios devesse ser encontrados em todos os grupos humanos de todas as épocas"[545] – as passadas, a presente, e mesmo as futuras. Isso porque, elas são, por assim dizer, tão somente "contingências da história". Posto isso, daí se conclui que aquilo que os dados da história mostram, como destacou Wendell Lopes, "é um catálogo das potencialidades humanas, seu poder-ser. Sua essência aqui já não é mais pensada como aquilo que *necessariamente* dá forma ao seu ser, mas, antes, aquilo que fala de suas possibilidades, ou potencialidades. "Essência" seria, portanto, potencialidade.[546]

Logo, as lições que se pode extrair da história é que, a essência do homem, ao contrário do que a tradição cultivou e difundiu, não é o que ele necessariamente é, mas o que ele pode ser, ou, como vimos, potencialidade. Por isso mesmo, a ideia de uma imagem ou essência do homem só pode ser compreendida como uma contra-utopia, uma vez que a essência do homem,

---

[543]Também em: PVa, p. 209-210. Tal como em outras oportunidades, aqui, citamos apenas a versão em alemão, *Das Prinzip Leben* e a versão em português, *O princípio vida*. O trecho citado não aparece na edição em inglês, *The Phenomenon of Life*. O mesmo ocorre também com a nota seguinte.
[544]PL, p. 310; PVa, p 210.
[545]PE, p. 253; EF, p. 395.
[546]DA, p. 339.

não é de tipo rígido e fixo. Ao contrário, ela acena para algo que é digno no homem, a saber, "que existe alguma coisa digna a seu respeito e que nossa existência é digna de um futuro – de uma chance sempre nova de desenvolver nossa potencialidade para o Bem".[547] Ora, em certo sentido, esta última observação de Jonas nos faz enxergar a linha divisória entre o que é propriamente os ensinamentos da história e o que pertence ao domínio da metafísica. Isso porque, ao destacar a "nossa potencialidade para o Bem", como demonstramos no trecho acima, essa sinalização de Jonas já é em si uma afirmação metafísica, e a um só tempo uma resposta antecipada à questão central da antropologia filosófica, a qual não vamos nos deter nesta seção, que já se encaminha para o seu final. Quanto à metafísica, vale dizer, em relação à essência do homem, ela não se coloca apenas como uma segunda fonte daquela; como Jonas nos diz, antes é a metafísica que, via de regra, "com seu conhecimento totalmente, diferente da essência, que não é fenomenológico, mas ontológico, nos instrui sobre o fundamento do que é verdadeiramente humano e do que é o dever-ser do homem".[548] Aqui, não é necessário nos estendermos nesse aspecto metafísico da história. Considerando o que pensamos para esta seção, basta dizer que ele é, em boa medida, revelador da essência mesma do homem que, como frisamos, deve ser entendida como potencialidade, dando livre curso a uma atualização sem fim no tempo e no espaço, e não como algo fixo e estático como a tradição assim entendia. Se seguirmos as pegadas de Jonas, logo concluímos que o homem não tem mais este tipo de essência, e se, sob este ponto de vista, o homem não tem essência, senão máscaras, como viu Nietzsche, com suas diferentes expressões ou figurações, então a única possibilidade de concebê-la é em termos de potencialidade para. Portanto, os produtos humanos: a técnica, a arte, a metafísica ou a ferramenta, a imagem e o túmulo, onde a humanidade vai recolher os restos com o fim de tudo nesta vida, constituem os meios pelos quais o homem mostra a sua essência, evidenciada nesses artefatos humanos. Eles são, a um só tempo, lugar de manifestação e preservação da imagem do homem, guardada em nossa memória como lugar da permanência e da própria eternidade como duração, vencendo (até quando?). A ação corrosiva do devir. Mas, com o avanço da técnica moderna e, mais recentemente, da biotecnologia, a própria ideia ou imagem do homem vem sendo metafisicamente neutralizada, senão esvaziada, da qual vamos tratar na sequência. Isso nos leva à próxima seção, na qual, como veremos, nos ocuparemos com o problema da neutralização metafísica da ideia de homem.

[547]PUMV, p. 136; MM, p. 105; PEF p. 90; PSD, p. 154.
[548]PUMV, p. 170; MM, p. 105; PEF p. 90; PSD, p. 154.

4.4 Neutralização metafísica da ideia de homem

O fenômeno da vida foi alcançado pela técnica moderna que o altera e o modifica à sua maneira. Mas, em certo sentido, a novidade desse diagnóstico é que nessa escalada da técnica, agora é o próprio homem que se encontra no centro das operações da técnica como objeto tecnológico. É possível afirmar que sem qualquer pessimismo ou exagero, a técnica é a um só tempo, aliada do homem que dela também se torna vítima. Isso dá azo à pergunta de Jonas, qual seja, se "estamos, quem sabe no umbral de uma tecnologia que se apoia nos conhecimentos biológicos e nos brinda com uma capacidade de manipulação que tem o homem como objeto?"[549] A indicação do filósofo é a de que com o advento da biologia molecular e, por consequência, sua compreensão da programação ou reprogramação genética com seu progresso galopante, agora, transforma o próprio homem em seu objeto. Isso, como Jonas nos diz, "se tornou moralmente possível com a neutralização metafísica do homem"[550], colocando em jogo, a ideia ou imagem mesma do homem, posto que a técnica ou não reconhece ou mesmo não se apoia em qualquer princípio balizador que vise controlar os seus avanços. De certa maneira isso marca a passagem da técnica para a biotécnica. Dito de outro modo, a biotecnologia, sendo este estágio, inegavelmente, o mais grave entre todas as operações técnicas do homem, posto que como bem observou Jelson Oliveira, "a etapa biotecnológica, ( ) estaria amparada em um niilismo de cunho antropológico: a 'neutralização metafísica da imagem do homem',"[551] como ser contingente, mortal e finito, animal racional, ser falível e decaído. Logo, a biotécnica se torna um problema "ético-metafísico, uma vez que ela busca reelaborar a imagem do homem e desenhar os nossos descendentes". Caso a técnica realize efetivamente essa "revolução, se o poder tecnológico começar a confeccionar as teclas elementares da vida", pensar na 'imagem do homem' será mais imperioso e mais urgente que qualquer pensamento que possa ser exigido dos mortais".[552]

A neutralização metafísica da imagem do homem é a confirmação de que o ser humano não é mais portador de uma essência fixa, imutável como vimos, ou como Jelson Oliveira observou, "que ele sequer possui uma "essência", o que significa que o homem *pode* ser alterado, ou seja, melhorado pela tecnologia. Esse é o primeiro aspecto antropológico

[549]TMEa, p. 39; TMEb, p. 49.
[550]PE, p. 79; EF, p. 137. O mesmo trecho é replicado em TMEa, p. 39; TMEb, p. 49.
[551]NP, p. 277.
[552]PE, p. 80; EF, p. 139;

niilista"[553], que resulta da tecnologia e, igualmente, persiste no movimento transumanista[554], cuja derivação é justamente da convergência tecnológica. Nesse caso, entre os poderes indicados por Jonas, sem dúvida, esse é um avanço evidente em relação à biotecnologia, considerando que tais poderes agora se unificam às ciências cognitivas, à infotecnologia e à nanotecnologia. Vale dizer, entretanto, que apesar da biotecnologia ter o poder de remodelar o homem, ela não pode ser elevada ao *status* de uma metafísica ou uma espécie de nova metafísica.

O chamado movimento transumanista foi frisado aqui apenas em nota porque, evidentemente, ainda que tenha convergência com a biotecnologia e nos interesse antropologicamente, ele não é objeto do presente estudo, e não pretendemos fazer nesta seção digressões de outra ordem. Não abriremos aqui uma janela para desenvolver amplamente esse tópico. Ele será assunto para futuros estudos. Entretanto, como se trata de um assunto que está no encalço ou no pacote da biotecnologia, é preciso fazer aqui ao menos uma sinalização em relação a esse movimento que se coloca por completo no centro do debate no que concerne à reconfiguração do ser humano e de modo geral, de todo o mundo vivo. Portanto, em suas aplicações humanas, tem tudo a ver com a questão antropológica, na medida em que ele se lança com a pretensão, seja de reparar, seja de melhorar a natureza humana, visando obter sobre ela um total controle, embora não haja um modelo definido para tal feito, nem tampouco, objetivos claros. Claro, em nenhum de seus escritos, sejam os mais tardios, sejam os mais recentes, Jonas sequer fez menção ao termo transumanismo, embora tanto em *Tchnik, Medizin und Ethik* quanto em seus *Philosophical essays*, ele fale em melhorismo. No entanto, em várias oportunidades, o filósofo faz menção à biotecnologia, ora para destacar os seus riscos que vem junto com sua utopia melhoradora, ora para questionar mesmo os seus objetivos em relação ao ser humano e a vida em geral. Entre outras pretensões, a biotecnologia visa o *enhancement* humano. Logo, o transumanismo, em última análise, pode ser compreendido como um capítulo da biotecnologia ou, via de regra, pode-se concluir que ou a biotecnologia desagua no transumanismo ou esse último é uma evolução do primeiro. Então, embora Jonas não tenha utilizado o termo, é possível

[553]NP, p. 393.

[554]Como assinalou Jelson Oliveira, "o transumanismo, representa, hoje, o último reduto das utopias e o herdeiro do niilismo. Seus teóricos e defensores declaram frequentemente suas intenções de fazer desse mundo um lugar melhor e do ser humano, um ser superior, desvelando uma profunda insatisfação com a realidade atual das coisas e, ao mesmo tempo, transformando a vida em um campo de atuação da vontade de ilimitado poder. Seus defensores acreditam que nunca na história humana houve um poder capaz de transformar as antigas utopias em realidade: a tecnologia representa o grande poder capaz de aperfeiçoar o ser humano a um grau tal, que ele se torne o reconfigurador de tudo ao redor. O mundo dos transumanistas é, geralmente, colorido com *glamour* dos velhos mitos, lubrificados agora com as fantasias trazidas da ficção cientifica, tornadas plausíveis por meio do poder tecnológico" (NP, p. 342).

afirmar que sua avaliação crítica em torno do problema da técnica e da biotécnica, em larga medida, nos coloca no centro dos debates sobre o fenômeno do transumanismo, como um dos afluentes da biotecnologia ou evolução dessa, que, vale dizer, pode ser considerado niilista a partir de três diferentes aspectos, como destacou Jelson Oliveira:

> 1) elas partem de uma "neutralização da imagem do homem", ou seja, de uma visão de que o ser humano não é portador de nenhuma essência; 2) que o ser humano, tal como foi até agora, permaneceu preso aos limites impostos pela natureza, os quais tornam a humanidade, ela mesma, uma *doença* a ser curada, no sentido de que a natureza (ou mesmo a condição) humana deve ser superada para que o homem seja *melhor* no futuro – trata-se ainda de uma "ontologia do 'ainda não'" que Jonas vê em Bloch; 3) a tecnologia ofereceria a possibilidade de melhoramento, mas sua ação permanece sempre atirada a si mesma, ao culto do progresso inserido em suas promessas (que assumem ares religiosos), dado que lhe falta uma *imagem* ou *modelo* e mesmo um objetivo claro capaz de orientar o seu *fazer* (NP, 2018, p. 342).

Há um certo paradoxo nessa neutralização da imagem do homem, porque se, de uma parte, ao mesmo tempo que a nós é legado o poder de fazer o que queremos em relação a nós mesmos, no sentido do melhoramento da nossa própria natureza, de outra parte, a nós é negado "o guia para saber o que queremos", porque, se não há uma essência, qual é o modelo ou a imagem segundo a "qual os transumanistas querem reconfigurar o homem e as demais espécies?"[555] O evolucionismo, de certo modo nos desnudou de uma imagem tida como válida e própria do homem, pois, tal como Jonas demonstrou, "tudo surgiu de forma indiferente, por acaso e por necessidade".[556] Já em *The Phonomenon of Life* o filósofo deixa transparecer que o evolucionismo não é capaz de oferecer uma explicação precisa sobre o ser humano, como também é incapaz de oferecer uma explicação convincente sobre o *ser* mesmo da vida. Escreve Jonas:

> Desde que a mesma doutrina evolucionista, da qual a genética é peça fundamental, tem nos privado de uma imagem válida do homem, as técnicas efetivas, quando estiverem prontas, podem nos encontrar estranhamente despreparados para o seu uso responsável. Se nosso ser é um mero resultado *de facto* da evolução, ele não goza de qualquer essência que o defina ou seja definitiva (...) O antiessencialismo da teoria dominante entrega o nosso ser a uma liberdade sem normas. Assim, o ensejo tecnológico da microbiologia é duplo: de validade física e de admissão metafísica (PE, 1980, p. 79).[557]

Os adeptos do movimento transumanista endossam isso ao afirmar que nunca houve, na história da humanidade, um poder equivalente a este, capaz de transformar as antigas utopias

[555]NP, p. 383.
[556]TMEa, p. 39; TMEb, p. 49.
[557]Também em: EF, p. 137-138.

de melhoramento humano em realidade. Entretanto, Jonas adverte para o fato empírico de que a ideia de "tomar a evolução em nossas próprias mãos é inebriante mesmo para os homens da ciência que deveriam ser mais sóbrios. (...) Ao que me diz respeito, temo não os abusos por parte dos interesses que utilizam o poder para o mal: "temo os interesses bem-intencionados da humanidade com seus sonhos de aperfeiçoamento da raça".[558] No entanto, embora a técnica esteja ancorada na utopia do progresso contínuo, ainda assim, a pergunta de um *para que* sempre se impõe, pois, "sem um modelo que possa oferecer as bases para pensar o que é um *ser humano* melhor, o que é uma *planta* ou um *animal* melhor, ela se perde na redundância dos experimentos, cujos perigos não são poucos".[559]

Posto isso, a neutralização metafísica do homem da qual Jonas fala, precisa ser considerada tanto em relação, quanto em proximidade com o desenvolvimento de parte das condições culturais valorativas, assim como certas estruturas de pensamento. O dualismo Deus e mundo, homem e mundo e as demais derivações dessa separação, torna o homem um ser esvaziado de sua condição metafísico-ontológica, condição essa, neutralizada pela mesma estrutura que, paradoxalmente, ordena o universo, com suas leis e estruturas, como a gravidade, os átomos, as células e o DNA. Evidentemente, a "neutralização metafísica do homem"[560] causa ruptura, e a principal delas é a separação dualista das dimensões humanas: alma e corpo e matéria e espírito. Isso, sem dúvida, alterou a condição humana no seu modo de "estar-no-mundo". O que resta agora? Resta a ideia heideggeriana do homem lançado ao mundo. O fato assombroso disso é que o ser humano nessa condição, de certa maneira, não passa de uma faísca de "humanidade" já apropriada e condicionada pelo niilismo. Tomada pelo niilismo, a natureza humana é considerada uma doença que precisa ser curada. Isso significa que assa faísca ou resquício de humanidade permite que as práticas de manipulação genética e aprofundamentos tecnológicos sobre si mesma sejam realizadas, uma vez que perdeu a marca da sua singularidade e de seu postulado metafísico diante das estruturas do pensamento contemporâneo.[561]

---

[558]PE, p. 80; EF, p. 138-139.
[559]NP, p. 383.
[560]PE, p.79; EF, p. 137.
[561]Cf. MENDES, Geovani Viola Moretto. *DASS EINE MENSCHHEIT SEI": "que haja uma humanidade" para uma antropologia em Hans Jonas.* Tese de doutorado defendida na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Escola de Educação e Humanidades no programa de Pós-graduação em Filosofia, Curitiba 2018, p. 145-146. Usaremos as iniciais DEM. As consequências dessa neutralização metafísica alcançam as mais longínquas possibilidades, de tal modo que, como demonstra Jelson Oliveira, esta também pode ser notada nas práticas de poder e controle exercidas nos mais diversos âmbitos da vida, como ocorre no caso da sexualidade. A tentativa de extrapolar o humano em busca de um controle da sexualidade que vá sempre mais além só se faz possível em função dessa neutralização. De acordo com Jelson Oliveira, "muitas projeções transumanistas têm apontado para um alargamento das fronteiras da sexualidade, na medida em que tentam superar os limites biológicos baseados

Como vimos, a técnica moderna ameaça o fenômeno da vida de diversas formas. Entre outras, tal é o caso de eventos extremos, como por exemplo as bombas atômicas, a ameaça de armas químicas e biológicas, a extinção de plantas e animais em escala global, seja por meio do controle genético, seja por meio de outras armas cujo potencial pode resultar na devastação da natureza humana e não humana. Em sua trajetória filosófica, já na primeira fase, Jonas alertava sobre o papel do homem como autor da técnica e essa advertência do filósofo não é sem motivo, porque sendo o homem artífice da técnica, é também ele que em boa medida detém a possibilidade de controlar os seus efeitos. Esse controle, no entanto, deverá ter a ética como medida, visando antes um diagnóstico sobre os efeitos da técnica, a partir do que Jonas definiu como "imagem válida do ser humano". A baliza ética, desse modo, em última análise, seria uma tentativa do realinhamento e mesmo do resgate da ética corroída pelo niilismo da técnica que dominou, inclusive a própria ética, impondo assim, o relativismo de valores, resultando então no que Jonas chama de "o vácuo ético" [*das ethische Vakuum*].[562] Pois, como bem destacou Jelson Oliveira,

> O niilismo ético parte de uma "neutralização" da natureza em seu valor e, em seguida, do próprio homem, destituído de sua imagem, ou seja, ele tem como pressuposto o niilismo cósmico e o niilismo antropológico. Nesse contexto, a técnica apresenta a si mesmo como possibilidade de superação da crise embora seja, mais do que nunca, necessário perguntar qual é o sentido dessa superação, o que deve ser superado, em direção a que objetivo e sob qual horizonte de perspectiva (NP, 2018, p. 246-247).

Logo, a necessidade de controle dos efeitos da técnica deriva, sobretudo, da crise dos valores imposta pelo niilismo técnico que transformou a civilização Ocidental contemporânea em uma "terra de ninguém" [*Niemandsland*].[563] Em outras palavras, isso significa a erosão dos "fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas", e um aniquilamento "da própria ideia de norma como tal".[564] Desse modo, se o niilismo, esse hóspede indesejado, que faz morada em nossa civilização moderna e contemporânea, impôs a "neutralização metafisica do

---

na mesma ideia de *controle*: é reconhecido historicamente o esforço masculino e patriarcal de domínio sobre a sexualidade feminina" (NP, p. 380). Esse domínio sobre a sexualidade feminina só é possível em decorrência da prévia neutralização que se faz da mulher e do âmbito feminino. Essa mesma prática de poder e controle se encontra, então, presente em toda a extensão dos domínios da técnica moderna. Trata-se de um tema caro a Foucault – a questão do biopoder – e que, numa perspectiva diferente, ao trocar a política pela metafísica, vamos encontrar em Jonas. Cf. *Dem bösen Ende näher*: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur/ Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 146.

[562]PVb, p. 57; IR, p. 22; PR, p. 56.

[563]PVb, p. 7; PR, p. 22. A expressão "terra de ninguém" utilizada por Jonas para se referir ao relativismo de valores ou o "vácuo ético" que resulta do niilismo da técnica, não aparece no prefácio da edição inglesa de *Das Prinzip Verantwortung*. Embora tenha sido o próprio Jonas que fez a tradução do original alemão para o inglês em 1984, como já foi lembrado, o motivo real da ausência dessa expressão na edição inglesa, na verdade, desconhecemos.

[564]PVb, p. 57; IR, p. 22; PR, p. 56.

homem", então pensar a imagem do homem no atual quadro constitui, entre tantas, a maior das tarefas, das quais nos ocuparemos nas páginas que seguem.

4.5 A imagem do homem

Como acabamos de ver, o niilismo da técnica impõe a neutralização metafísica da imagem do homem, senão sua queda na escala do ser, e o percurso anterior, ao longo do qual nos acercamos do problema e definimos seus contornos, pavimenta o caminho para o que pretendemos destacar nesta seção, ou seja: com a ajuda das pistas deixadas aqui e ali pelo filósofo e examinadas até agora explicitar o que, afinal, é a imagem do homem na filosofia de Jonas. Este é um dos tópicos centrais da nova antropologia pensada pelo discípulo rebelde de Husserl e Heidegger. Ao pensar o homem a partir da biologia filosófica, como um "contínuo biológico", Jonas deixa claro que a antropologia filosófica é mesmo um capítulo da biologia filosófica. Mas, já que o homem só pode ser pensado a partir do horizonte da biologia filosófica, então, embora ele seja portador de características que o diferencia ou o distancia dos animais não humanos, ao mesmo tempo a esses ele permanece vinculado. Neste caso, onde se localiza a diferença antropológica? Ora, a diferença fundamental entre o homem o animal reside em sua capacidade de produzir imagens. Escreve Jonas:

> Com a capacidade de imaginar e de verbalizar, o ser humano deixa de ver as coisas diretamente: passa a vê-las através da tela das ideias, que ele possui a partir do convívio anterior com as coisas, e que é evocada pelo conteúdo atual da percepção para deixar-se invadir por sua carga simbólica, por sua vez acrescentando-lhe alguma coisa. Porém o papel maior é desempenhado pelas ideias nos intervalos entre as experiências atuais, quando o objeto não se encontra presente para percepção direta. Então as imagens abstratas, sobre as quais o sujeito impera, fornecem em si mesmas a matéria para uma "experiência" a partir de uma distância nova - a experiência simbólica, onde o sujeito tem em suas mãos o mundo sem que este se lhe imponha por sua presença (PL, 1994, p. 307).[565]

Como se pôde ver na passagem acima, por meio da liberdade como fio condutor, Jonas vincula o homem à história da vida. Com isso, o filósofo aponta, como percebeu Jelson Oliveira, "a experiência própria do humano na sua diferença – que é também uma radical semelhança –, em relação ao mundo dos viventes, mediante a "carga simbólica" da imaginação e da linguagem".[566] Pode-se dizer que em relação à imagem, o homem possui uma capacidade dupla, pois, ele é capaz tanto de gerar imagens como forma de representação de experiências

[565]Também em: POL, p. 184-185; PVa, p. 207.
[566]NP, p. 418-419.

anteriores, quanto a capacidade também de forjar uma imagem para si mesmo e projetá-las para o porvir, ao anunciar uma nova realidade, como nas utopias, colocando-se em seu encalço. Em outras palavras, isso significa uma imagem de homem, com certa dignidade ou autenticidade, como algo que lhe é próprio, com direito a primazias na ordem do ser e que reclama a sua preservação no futuro. Logo, como destaca Jelson Oliveira:

> A imagem é algo que se projeta como uma representação idealizada (em sentido próprio, ou seja, como semelhança), embora também incompleta e superficial, mas que nela se vê o essencial que deve ou precisa ser visto. Como portador de uma *imagem*, o homem se oferece para si mesmo como objeto de representação e, por isso também, como objeto de reconfiguração. Tudo o que existe é desenhável e, como tal, *re*-desenhável. A *forma* é o mecanismo pelo qual uma representação pode se tornar efetiva e traduzir uma espécie de ideal que sirva não como algo inalcançável, como um modelo, uma projeção superficial daquilo que está no mundo. A imagem guarda, portanto, um paradoxo: ao mesmo tempo ela reduz – com o fim de tornar regulável – as características desse objeto, alterando-o (NP, 2018, p. 419).

Em *The Phenomenon of Life*, Jonas define três características da imagem, a partir da sua fenomenologia dos sentidos: "[1] *simultaneidade* na apresentação de uma variedade, [2] *neutralização* da causa da afecção do sentido, [3] *distância* no sentido espacial e espiritual [*geistigen*]".[567] A imagem como simultaneidade estabelece a conexão entre o "extenso" e os sentidos, cuja síntese ocorre por meio da presença do objeto; já a segunda característica, a neutralização, ela se realiza sem a necessidade da interação e a escolha; por fim, a distância reúne a capacidade de tomar distância visando experimentar adequadamente um determinado objeto. Em seu ensaio de 1961, *Homo pictor und die differentia des Menschen*, (*Homo pictor: da liberdade da imagem*)[568], caracterizado como "experimento heurístico"[569], Jonas analisa e define a imagem como característica e diferença essencial do homem. Na definição do homem, o *homo pictor*, como pensa Jonas, tem prevalência ontológica, pois, ela evidência, a um só tempo, um "ser que potencialmente fala, pensa, inventa, em suma, um ser "simbólico".[570] Então, o homem não apenas é uma imagem ou "*tem uma imagem* de si mesmo, mas também guarda a imagem como essência do que ele é, como forjador de imagens, como um desenhista, um ser

[567]PL, p. 236; POL, p. 136; PVa, p. 160.
[568]Publicado pela primeira vez em *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 (1961), p. 161-176 [edição definitiva em *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963 e na edição alemã de *Oganismus und Freheit*, 1973; integra a edição também em alemão de *Das Prinzip Leben* de 1994, e dá título ao capítulo 9 dessa edição, *Homo pictor: Vor der Freiheit des Bildens*, p. 265-301. Versão inglesa em *Social Research* 29 (1962), p. 201-220; a versão definitiva em inglês foi publicada na edição em inglês de *The Phenomenon of Life* em 1976 e dá título ao capítulo 7 *Image-making and the Freedom of Man*, p.157-182. Este ensaio integra também a edição em português de *O princípio vida*, publicado em solo brasileiro em 2004. Nessa edição, o referido ensaio dá título ao capítulo 9, *Homo pictor: da liberdade da imagem*, p. 181-205.
[569]PL, p. 265; POL, p. 157; PVa, p. 181.
[570]PL, p. 269; POL, p.158; PVa, p. 182.

simbólico[571], pois se ele é plástico, também é o plasmador de si mesmo. Para além da linguagem, a imagem enquanto característica do homem é o que o marca, como a diferença antropológica, isto é, a diferença entre o homem e o animal. A imagem guarda, como avalia Jonas, uma "ausência de utilidade de toda mera representação".[572] Como bem avaliou Jelson Oliveira,

> Em contraposição à utilidade dos artefatos dos demais animais – e a sua incapacidade de alterar o ambiente (ou mesmo seu desinteresse em fazê-lo). Ou seja, o homem é um ser que produz coisas sem utilidade, aquele que é capaz de estabelecer uma nova relação com o sujeito. Sua atividade linguística, por isso seria uma espécie de desdobramento dessa capacidade simbólica, como Jonas explicita em seu ensaio, (*Homo pictor und die differentia des Menschen*), lembrando a passagem bíblica segunda a qual Adão teria sido convocado por Deus para nomear as coisas do mundo (NP, 2018, p. 419-420).

Essa avaliação do intérprete brasileiro nos parece acertada, porque de acordo com Jonas, "o dar nome às coisas é visto aqui como o primeiro ato de ser humano recém-criado, e como ato eminentemente humano. É um passo para além da criação. Aquele que deu este passo, com ele prova sua superioridade sobre as outras criaturas e anuncia seu domínio futuro sobre a natureza".[573] Mas, à primeira vista, o ato de dar nomes pode ser entendido como uma representação simples e genérica, uma pretensão ou uma maneira universal, porque, "o nome preserva a ordem arquetípica da criação face à sua infinita repetição no individual: seu emprego, em cada caso isolado, renova o ato original da criação em seu aspecto formal".[574] Como Jonas demonstrou em seu ensaio *Homo pictor und die differentia des Menschen*, essa "duplicação simbólica do mundo por meio dos nomes é ao mesmo tempo uma ordenação do mundo de acordo com seus modelos genéricos. Cada cavalo é o cavalo original, cada cão, o cão original".[575] O ato de dar nomes às criaturas, é uma maneira de o homem organizar o mundo e ordená-lo de acordo com categorias, como um conjunto de ideias e atos mentais, representando-o ideal e simbolicamente. Por isso mesmo, "a universalidade do nome é a universalidade da imagem" que está guardada e mesmo eternizada nele, tal como Jonas deixa transparecer. Nesse

[571]Aqui vale uma ressalva. Em nossas repetidas discussões e reuniões de orientação sobre o andamento da pesquisa, a biologia filosófica, a questão da técnica, a antropologia filosófica e outros assuntos ligados à esta tese, cuja base está fincada na filosofia de Hans Jonas, o professor Ivan Domingues fez uma observação com a qual concordamos integralmente. Pontuou Ivan: "antes de Jonas, Cassirer já tinha publicado seu *opus magnum* sobre o homem como animal simbólico. Impossível que ele não tenha lido Cassirer, que, como ele, atuou nos EUA. De fato, a antropologia filosófica de Cassirer é mais influente do que a de Jonas. " Indo um pouco além dessa observação de Ivan Domingues, nossa suposição é a de que, em alguma medida, esse "suposto" contato de Jonas com a antropologia filosófica de Cassirer, o influenciou na maneira de definir o homem como forjador de imagem, desenhista e animal simbólico, expressão essa, que aparece em *The Phenomenon of Life*, como acabamos de ver.
[572]PL, p. 269; POL, p.158; PVa, p. 182.
[573]PL, p. 288; POL, P. 173; PVa, p. 196.
[574]PL, p. 288; POL, P. 173; PVa, p. 196.
[575]PL, p. 288; POL, P. 173; PVa, p. 196.

sentido, como destacou Jelson Oliveira, "o desenho de um mamute no fundo de uma caverna guarda o desenho de um mamute como uma intenção simbólica de universalidade, ou seja, como uma idealização recriadora e reordenadora do mundo".[576] Além disso, o desenho é uma forma do ser humano projetada na própria imagem das coisas das mais diferentes maneiras, expressando o seu poder ou a sua capacidade de simbolicamente representar ou expressar no mundo as marcas da sua experiência no próprio mundo, cujo exemplo mais emblemático datando da pré-história, por causa da profusão das imagens, é a famosa gruta de Lascaux[577], no sudoeste da França. Em *The Phenomenon of Life*, ao se colocar a pergunta "o que é uma imagem"[578], Jonas destaca oito características que a definiriam, as quais indicaremos de maneira resumida, replicando a sequência delas apresentada por Jelson Oliveira. Com a ajuda de Jonas, o intérprete brasileiro indica que, para definir "o que é uma imagem", é necessário considerar:

> [1] propriedade de semelhança: ela (imagem) é algo que parece com outro; [2] produção intencional como artefato, a imagem é produzida com uma intenção (embora não com uma utilidade) de parecer com outra; [3] incompletude ontológica: a semelhança produz algo que não é a coisa (não se trata de uma duplicação da coisa); [4] escolha de característica: a imagem é produto de graus de liberdade que possibilitam a escolha desta ou daquelas características de uma coisa; [5] diferença positiva: alteram-se os próprios traços selecionados para que uma coisa pareça ainda mais com a outra, tanto por meio da abstração quanto da estilização; [6]forma visual: a visão garante maior liberdade para a representação e é ela a que mais facilmente "reconhece" uma representação; [7] repouso e inatividade: a imagem tem uma espécie de "presença intemporal", porque apresenta ao espectador algo que foi subtraído ao fluxo do vir a ser, embora conte a história desse vir a ser; [8] idealidade: há uma diferença entre imagem e suporte, entre imagem e objeto reproduzido – representa "todo e qualquer exemplar" daquilo que é reproduzido (NP, 2018, p. 420).

Contudo, compreender o homem como criador de imagem implica o reconhecimento fenomenológico dessas características como faculdades a ele inerentes, "no seu *estar-aí* no mundo, como portador de sentidos capazes de fixar o objeto e produzir a sua representação. É como *homo pictor* que o homem acessa o conteúdo do mundo"[579] e isso é possível porque, de acordo com Jonas, o ser humano "refaz as coisas que vê: e o que alguém vê, isto ele conhece e

---

[576]NP, p. 420.

[577]"A Gruta de *Lascaux* é uma caverna paleolítica situada no sudoeste da França, próxima à vila de Montignac na região da Dordonha, que abriga alguns dos exemplos mais famosos de pinturas rupestres pré-históricas. Cerca de 600 pinturas – a maioria de animais – espalham-se pelas paredes internas da caverna em composições impressionantes. As imagens de cavalos são as mais numerosas, mas também podem ser encontrados veados, auroques, íbex, bisões e até alguns felinos. Além dessas pinturas, que representam a maior parte das imagens principais, há também cerca de 1.400 gravuras de arranjo similar. A arte, datada de c. 17.000 - c. 15.000 a.C., classifica-se dentro do período Paleolítico Superior e foi criada pelas mãos claramente habilidosas de humanos que habitavam a área naquela época." Disponível em: https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-15133/caverna-de-lascaux/. Acesso em: 06/09/2024.

[578]PL, p. 269; POL, p.158; PVa, p. 182.

[579]NP, p. 420.

conheceu".[580] Logo, se a imagem é a representação de um determinado objeto que o homem quis retratar simbolicamente, então, ao ser submetido ao critério de verdade contida no objeto representado, o ser humano, portanto, o vê melhor, pois, "como criador das coisas, "em sua imagem", o *homo pictor* submete-se à medida da verdade".[581] Portanto, o alinhamento entre a imagem e o seu conteúdo torna-se um aspecto central da caracterização ontológica do próprio homem. A observação de Jonas em *The Phenomenon of Life* confirma isso. Diz o filósofo: "A adequação da imagem à coisa *(adaequatio imaginis ad rem*), que antecede a adequação do intelecto à coisa (*adaequatio intellectus ad rem)*, é a primeira forma da verdade teórica - precursora da verdade descritiva verbal, que por sua vez é precursora da verdade científica".[582] Jonas sabe, entretanto, que a mesma liberdade de recriar algo, a partir das suas semelhanças, pode se realizar como capacidade de produzir tendo a dessemelhança como base. A fidelidade ao original ou a um modelo, diz Jonas, "é apenas uma questão de decisão: esta dimensão transcende a realidade atual como um todo, oferecendo-lhe um campo de infinita variação, como o reino do possível, que pode tornar-se verdadeiro pela escolha do ser humano. A mesma capacidade é guarda do verdadeiro e poder do novo".[583] Aqui é possível afirmar que existe assunto para a ética, porque onde existe liberdade ou espaço para escolha, necessariamente, a ética precisa entrar em cena. Se o critério da verdade que supõe a epistemologia, está na base da ideia de reprodução, logo, a criação de algo novo entra no domínio da ética, na medida em que exige maior liberdade, seja a liberdade de recusa, ou liberdade de iniciativa e construção de uma novidade ontológica. Segundo Jelson Olivera, "quando pensamos essa questão, a partir da ambivalência da ação e da magnitude dos novos poderes tecnológicos, entra em cena não apenas o problema do homem como criador de imagens, mas sobretudo a questão da imagem de homem que ele quer criar ou, ainda, a partir de qual imagem ele quer recriar o homem".[584] Por isso mesmo, pensar em uma imagem do homem é em certo sentido resgatar, necessariamente, a controvérsia embutida nessa definição. Como Jelson demonstrou, a imagem do homem manteria preservada:

> a semelhança com os homens que viveram e vivem, a intencionalidade de sua produção, a incompletude em relação aos seres existentes, uma escolha das características imprescindíveis, uma alteração em relação ao que é o homem em relação à sua realidade histórica e, por último, uma idealização, no sentido de que a imagem recolhe características selecionadas intencionalmente e projeta uma espécie

[580]PL, p. 286; POL, p.171-172; PVa, p. 194.
[581]*Ibidem.*
[582]*Ibidem*.
[583]PL, p. 286; POL, p.172; PVa, p. 195.
[584]NP, p. 421.

> de exemplar do que é o homem. Trata-se da construção do que seria o *eidos* do homem, ou seja, um "fenômeno", uma "aparência" que se desprende da própria coisa representada e a atua, por meio da imaginação e da memória, como projeção. Isso significa que o homem nasce no ato de retorno a essas imagens, quando ele olha para o engendrador do desenho, quando ele volta-se ao próprio sujeito que ele é enquanto *homo pictor* (NP, 2018, p. 421).

Na passagem acima o intérprete brasileiro explicita de maneira consistente e clara a noção de imagem do homem, cuja definição, como vimos, de fato, deixa transparecer sua complexidade. Trata-se de um pensamento autoreflexivo e, nele, escreve Jonas, "surge o ser humano em seu pleno sentido, quando ele, que desenhou o touro e o próprio caçador [como em Lascaux], volta-se para ter sob sua mira a imagem não-representável de sua própria conduta e estado da alma".[585] Dito de outro modo, o homem não vê na imagem ou desejo de um mero desenho. É mais do que isso, pois, ele vê mais do que o desenho e, neste caso, vê a si mesmo como desenhista. Então, diante da imagem, o homem "constitui um novo ser chamado 'Eu'. De todas é esta a ousadia maior da mediatez e objetivação"[586], um tanto que, na linha divisória, se exprime pela imagem do homem ele mesmo a qual foi projetada na imagem que ele constrói do mundo. É daí que emerge a ideia de uma *imagem de homem*. Como Jonas pensa, essa imagem jamais o abandonará e ela está, portanto, assegurada pela constante interação social que se efetiva na comunicação, isto é, pela "presença do outro que o vê em sua imagem e que lhe impõe".[587] Em razão disso, como já demonstramos neste capítulo, conforme o filósofo, "ser criado à imagem de Deus significa ter que conviver com uma imagem do ser humano", com sua imagem própria. É na experiência do contato com o outro que o homem aprende que essa imagem de si, esse *eu* que lhe é próprio, está fechada em uma "unicidade solitária"[588], que se contrasta naturalmente àquela sociabilidade que se efetiva na convivência. Assim, sua característica interna exprime sua condição de "estar-com" do ser homem, que significa, em outras palavras, que é *um* entre outros. Logo, ao pensar sobre esse *eu* – sociável e solitário a um tempo, na história da vida animal, o homem evolui de uma forma externa. O que "o homem possui, agora, é a si mesmo, algo que nenhum animal pode fazer, ele passa a medir o seu ser através de ideias como felicidade e infelicidade, na medida em que se ocupa em fazer a si mesmo no mundo, olhando para si".[589] Isso, segundo Jonas, ocorre:

---

[585]PL, p. 307-308; POL, p.185; PVa, p. 208.
[586]PL, p. 308; POL, p.185; PVa, p. 208.
[587]NP, p. 422.
[588]Cf. PL, p. 308; POL, p.186; PVa, p. 208.
[589]NP, p. 422.

> a partir da distância de seus desejos, de seus objetivos e de suas aprovações, o ser humano - e somente o ser humano - está aberto ao desespero. A palavra *desespero* [*Verzweiflung*] leva o contexto a vibrar com a divisão do eu, que com a profundidade do fosso sujeito-objeto emergiu para a interioridade do próprio sujeito, e que faz dele a testemunha trêmula de uma relação a ser sempre novamente transmitida, em vez de objeto de posse imediata. O suicídio, este privilégio exclusivo do ser humano, demonstra o grau extremo em que o ser humano pode tornar-se objeto de si mesmo (PL, 1994, p. 309).[590]

A constatação de Jonas nos leva a uma pergunta, a saber: em que sentido e por que o homem pode tornar-se objeto de si mesmo? O ser humano se torna objeto de si mesmo, na medida em que entra em 'confronto' consigo mesmo, e por ter visto nele mesmo de forma mais acentuada o fosso da própria interioridade frente ao mundo. Ao se colocar diante de sua própria imagem, o homem pode uma vez por todas dizer, com Agostinho, "*Quaestio mihi factus sum*, 'passei a ser um problema para mim mesmo': religião, ética e metafísica são tentativas jamais acabadas de enfrentar este problema no horizonte de uma interpretação do universo do ser, de conseguir para ele uma resposta".[591] Seja como imagem, seja como Ser criador de imagem, o homem se coloca no mundo sempre com sua capacidade imagética e possuidor de liberdade tanto corporal quanto espiritual que o define como humano, e, como ser capaz de dar nomes às coisas do mundo, possui faculdade geométrica, controle físico do corpo e racionalidade que levarão à tecnologia. Isso mostra a diferença antropológica, isto é, a diferença do homem em relação aos demais seres. O estágio do ser humano, escreve Jonas, "é o estágio das *possibilidades*, que são indicadas (não definidas, e certamente também não garantidas) pela capacidade da imagem".[592] Essa capacidade da imagem é, então, "um atestado perfeitamente válido da *liberdade* transanimal de seus produtores. Esta liberdade, tanto no sentido teórico como no prático, da qual a razão é um desenvolvimento específico, é o que distingue o ser humano".[593] No ensaio supracitado, *Homo pictor und die differentia des Menschen*, já nas primeiras linhas ao perguntar sobre a diferença específica do ser humano, assim como a sua essência, Jonas aponta que o "*humano* [*Menschen*] tem que designar então alguma coisa que justifique a atribuição deste nome".[594] Eis a diferença do homem – a capacidade da imagem.

O que destacamos nas linhas acima já basta. Ao nosso ver, é suficiente para esclarecer o que Jonas pensa sobre uma imagem, tanto no sentido de representação quanto a capacidade humana de forjar a imagem de si mesmo. O poder forjar a própria imagem ou a imagem que o

---

[590]Também em: POL, p.186-187; PVa, p. 209.
[591]PL, p. 309; POL, p. 187; PVa, p. 209.
[592]PL, p. 290; POL, p.174; PVa, p. 197.
[593]PL, p. 291; POL, p.174; PVa, p. 197.
[594]PL, p. 261; POL, p.157; PVa, p. 181.

homem quer para si mesmo, nos coloca diante do problema atual levantado pela biotecnologia e toda problemática em torno ao melhorismo que a técnica moderna promete. Isso nos leva à próxima seção.

4.6 Melhorismo: Em que melhorar o homem e com base em quê?

Nas páginas que seguem, ao concluir o capítulo, faremos pontuações em relação ao melhorismo, apontando, é claro, aspectos da crítica de Jonas, mas não desceremos às profundezas de todos os pontos implicados neste problema. É uma questão ampla demais, o que torna difícil resumi-la em uma seção. De todo modo, apresentaremos alguns aspectos e implicações do problema no encalço da crítica de Jonas à biotecnologia. A questão do melhorismo está na base do projeto da biotecnologia que visa, além de corrigir e reparar falhas da natureza, também buscar positivamente o melhoramento humano, levando a neologismos que a língua inglesa serve-nos de socorro ao colocar em circulação termos como *empowerment* e *enhancement.*

A técnica melhorista pretende ser resposta aos déficits humanos. Seu objetivo é criar uma raça superior que seja capaz de moldar a vontade do próprio ser humano, criando então o super-humano. Em alguma medida, como pretende os transhumanistas, de um lado, isso poderia ser vinculado à advertência de Nietzsche no Prólogo de *Assim falou Zaratustra*: "eu vos ensino o *Übermensch* [super-homem]. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?"[595]. De outro, não nos parece razoável colocar Nietzsche como o precursor do melhorismo; se deliberadamente os transhumanistas assim o fazem, claramente é em busca de legitimação. De todo modo, a questão do melhorismo inevitavelmente nos lança frente a frente com um embaraçoso problema, qual seja, o que desejamos, é o homem ou super-homem? Caso a técnica melhorista realize seu projeto utópico, o que restará ainda da imagem do homem? O homem, claramente, busca se habilitar para "refabricar" inventivamente a si mesmo; que implicações antropológicas e éticas podem decorrer disso? Tais tentativas, como se pode ver, marcam uma ruptura metafísica importante, pelo caráter irrevogável e modificações irreversíveis das manipulações biológicas e da experimentação médica em seres humanos, como se pode notar nos mais recentes avanços da medicina.

[595]NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13.

O melhorismo põe em jogo a natureza e a imagem do homem, visto que a biotecnologia futurista pode levar ao "esvaziamento" da essência humana. Ao visar a criação do super-homem, as operações biotecnológicas põem em xeque o significado mesmo de homem e de natureza humana. Na contramão dessa utopia melhorista, Jonas, por sua parte, entende que a meta é o homem. O projeto melhorista da técnica, deixa evidente que "o cruzamento em que se encontram ciência-técnica e pessoa tornou-se uma encruzilhada problemática, na qual as ciências procuram transmitir uma nova compreensão do humano".[596] A encruzilhada na qual se encontra o humano o torna cada vez mais suscetível a manipulação. Embora Jonas faça advertência em relação aos possíveis riscos da biotecnologia, em *Tchnik, Medizin und Ethik*, o filósofo aceita as (bio)tecnologias médicas reparadoras; os exemplos poderiam ser: o marca-passo, as células-tronco e o tratamento hormonal. Estes, são exemplos claros do uso positivo da biotecnologia a favor do homem. O uso negativo e, portanto, questionável é quando tal aplicação não é eticamente necessária, por exemplo, quando a finalidade da aplicação constitui na busca pelo ser humano perfeito. Em seu celebrado livro *Contra a perfeição*, Michael Sandel sublinha que:

> Se nos sentimos ambivalentes em relação à cirurgia plástica e às injeções de Botox para corrigir pescoços flácidos e rugas na testa, nossa perturbação é ainda maior diante do uso da manipulação genética para obter corpos mais fortes, memórias mais aguçadas, maior inteligência e melhor humor. A questão é se temos ou não razão em nos sentir perturbados – e, em caso afirmativo, em que termos? "Quando a ciência avança mais depressa do que a compreensão moral, como é o caso de hoje, homens e mulheres lutam para articular seu mal-estar (SANDEL, 2013, p. 22).

Evidentemente, o que está na base da manipulação genética é o melhorismo que está em nosso retrovisor. O desafio exige pressa. Nesse caso, dele não devemos fugir, é contra ele que devemos lutar. Contudo, nossa propensão natural é buscarmos a perfeição e o melhor em tudo que esteja em nosso poder: habitações, melhores formas de locomoção, artefatos eletrônicos e o maquínico em geral. Pode-se dizer que tudo isso converge para a melhor condição de vida humana, o que em si não é condenável. Não se pode mais dizer que se trata de uma tendência de nossos tempos, mas de um automatismo mesmo, estando em seu conjunto naturalizado e fazendo parte de nossas vidas, com a régua do bem-estar (conforto e vida boa) a justificar tudo. Entretanto, essa busca pela perfeição é extrapolada quando ela se volta para o âmbito biológico, tendo como alvo a vida vegetal e animal. E mais grave ainda é quando o próprio ser humano

[596]POSSENTI, Vittorio. *O novo princípio pessoa*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: ed. Loyola, 2016, p. 232.

também passa a ser o alvo do melhoramento, como é o caso agora. A biotecnologia se habilita a realizar tal empreendimento.

Hoje, "os novos métodos de procriação assistida, os sempre mais sofisticados testes pré-natais, as intervenções cirúrgicas corretivas sobre fetos pretendem gerar um ser humano perfeito e eliminar os que não correspondem ao ideal de perfeição".[597] O problema com o qual moralmente precisamos nos ocupar é: se podemos e devemos buscar o melhorismo em termos humanos? Devemos nos deixar orientar e nos alimentar pelo sonho do ser humano perfeito? Se de um lado o melhorismo busca o ser humano perfeito, de outro, como bem frisou o bioeticista brasileiro, José Roque Junges em seu livro de 2003, *Bioética: perspectivas e desafios:*

> Os conceitos de ser humano incapaz, imperfeito, incompleto são introduzidos paulatinamente nas práticas de saúde em matéria pré-natal. A medicina curativa procura sanar, obviar e aliviar a disfunção biológica de alguém. A medicina predictiva procura detectar defeitos biológicos para corrigi-los ou quando não é possível, não deixar nascer quem é portador de uma imperfeição. As novas biotecnologias dão novas cores ao homem perfeito (Junges, 2013, p. 238).

Na filosofia de Jonas, vindo a lume antes de Sandel, encontramos uma nova antropologia, a qual virá junto com uma bioética e reservas parecidas frente às biotecnologias melhoristas. As bases biológicas do homem são reativadas e a partir disso o ser humano é reintroduzido na natureza, passando então a ser compreendido como um contínuo biológico. Logo, o homem não é mais separado da natureza, mas compreendido a partir dela. Ainda assim, há uma diferença antropológica, levando o filósofo a argumentar a favor da nossa singularidade, o que significa dizer que o homem ocupa uma posição especial no todo do ser. Nesse caso, precisamos mirar o âmbito antropológico, para buscarmos as possibilidades e dificuldades que a biotecnologia traz para a antropologia. A criação do super-homem é uma das principais dificuldades que a biotecnologia traz para a questão antropológica. Sobre essas dificuldades, Leon Kass fez as seguintes advertências: "que nossos filhos e netos continuem a colher seus frutos mais saborosos (*da biotecnologia*) – mas sem sucumbir às promessas sedutoras de um ser humano perfeito no futuro em que todos seremos como deuses, sem idade e bem-aventurados".[598] Assim como Jonas, de quem era próximo, o bioeticista americano não decreta o fim do progresso técnico, no entanto, ele mostra reserva e cautela em relação à aplicação da biotecnologia no próprio homem.

---

[597]JUNGES, José Roque. **Bioética:** perspectivas e desafios. São Leopoldo: Ed. Unisinos, (coleção Focus), 2003, p. 238.

[598]KASS, Leon R. Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection. In: **The New Atlantis**: A Journal of Technology & Society, 2003, p. 9.

A utopia do progresso da técnica invadiu definitivamente a forma de vida humana. O objetivo, como já vimos, é a "modificação tipológica 'do homem', a mais plástica das criaturas". Eis a finalidade da biotecnologia – a modificação do homem – o seu melhoramento. Embora entre as formas de vida o homem seja o que melhor se adapta à civilização tecnológica e ao estado de coisas ou ao projeto melhorista da biotecnologia, ele torna a si mesmo objeto tecnológico, ou vítima do seu próprio projeto técnico. Em outros termos, o homem torna-se vítima, mas não de uma força externa a si, e sim, dele mesmo.

O que está na base desse projeto é a ideia do homem melhor, ainda que o critério do melhor não esteja definido. Por isso mesmo, precisamos colocar duas perguntas: em que devemos melhorar o homem e com base em quê? Será que o *melhor* é sempre bom? Na esfera da técnica médica – a medicina, por exemplo, o objetivo melhorista é inerente a ela. De um médico, o que se espera é a sua capacidade de curar um paciente. Em seu ensaio *Biological Engineering – a Preview*[599], ao refletir sobre o fim visado pela engenharia biológica que busca inventar o substrato humano, Jonas levanta várias questões em torno da engenharia genética que nas últimas décadas se apropria do homem como seu objeto de experimentação. Mas com qual objetivo e metas? Responde Jonas:

> Certamente não se trata de criar o homem – ele já existe. Criar homens melhores? Mas qual é o parâmetro do melhor? Homens mais adaptados? Mas mais adaptados para o quê? Super-homens? Mas como sabemos o que é "super"? Tropeçamos em questões últimas tão logo nos propomos interferir com a produção do homem. Todas essas questões convergem para uma só: conforme qual imagem? (PE, 1980, p. 146).[600]

Como vimos, a advertência de Jonas é em relação ao chamado projeto de melhoramento, aprimoramento ou mesmo de aperfeiçoamento do ser humano, o *Enhancement Project*. Entretanto, falta um modelo, uma imagem ou algum parâmetro, e, sendo assim, como pensa o filósofo, com tal projeto, pelo qual o homem aplica a sua arte sobre si mesmo, "estaríamos abrindo a caixa de Pandora da aventura melhorista, estocástica, inventiva, ou da simples aventura perversamente inquisitiva, deixando para trás o espírito conservativo dos reparos genéticos e embarcando no caminho da arrogância criadora".[601] Já que não temos ou perdemos os parâmetros valorativos para controlar a nossa arrogância criadora; em outras palavras se não dispomos de mecanismos capazes de prever a ambivalência dos efeitos da nossa aventura

[599]Partes desde ensaio foi apresentado oralmente na Universidade de Chicago e em outros lugares. Posteriormente, o texto foi incorporado também aos *Philosophical Essays* em 1974. Mais adiante ele reaparece diluído em outros ensaios *Technik, Madizin und Ethik* em 1985.
[600]Também em: EF, p. 239-240; TMEa, p. 170; TMEb, p. 179.
[601]TMEa, p. 216; TMEb, p. 226.

inventiva, com os riscos que a acompanham então, como os efeitos-rebote –, é preciso dar razão a Jonas, que nos diz: "seria melhor, então, deixar a caixa fechada"[602] evitando, com isso, tanto as consequências dos riscos não calculados previamente quanto a possibilidade real de irreversibilidade dos mesmos.

A *Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung* dá título ao capítulo 7 de *Technik, Medizin und Ethik*. Os temas centrais com os quais Jonas se ocupa nesse ensaio são, justamente, o projeto de melhoramento, assim como suas consequências para a ética contemporânea e, no encalço disso, o progresso médico e os experimentos com seres humanos. O melhorismo é o desejo permanente da sociedade contemporânea, um fruto tardiamente difundido no decurso da modernidade. Da sociedade já não esperamos apenas direito, também esperamos ordem "e proteção de nossa segurança, junto com uma *melhoria* ativa e constante em todos os terrenos: tanto freando a natureza quanto acrescentando e incrementando as possibilidades de satisfação humana... em outras palavras: promovendo o *progresso*".[603] O desejo do melhor na sociedade contemporânea, numa busca sem fim, faz recuar o temor pelo pior, porque as promessas utópicas do projeto melhorista da técnica e os êxitos, que não foram poucos, mascaram os erros e os danos, inviabilizando assim qualquer reflexão sobre a sua necessidade. Isso se aprofunda ainda mais no ensaio *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie*, que dá título ao capítulo 8 de *Technik, Medizin und Ethik*. Nele, Jonas analisa a clonagem como uma novidade trazida pelas biotecnologias, as quais devem ser classificadas não apenas quanto aos seus modos de execução, mas, segundo o filósofo, "em função dos fins", de acordo com os quais "deve-se distinguir entre arte genética protetiva, melhorista e criadora – uma gradação para a ousadia dos fins, valendo também para os métodos. Avançaremos, portanto, de formas mais fracas a formas mais fortes de manipulação, que respondem a intenções mais modestas ou mais ambiciosas".[604] Nas conversas públicas sobre *Das Prinzip Verantwortung*, em uma de suas falas incorporadas à *Technik, Medizin und Ethik*, Jonas destaca que, diante das projeções ambiciosas que buscam mostrar que a humanidade deve curar-se de si mesma, o homem precisa reconhecer seu despreparo ético e esse reconhecimento seria indício de maturidade humana. Escreve Jonas:

> Essa é a possibilidade de sermos adultos surgida da quase utópica e perigosa plenitude do poder da humanidade atual: talvez devêssemos renunciar a certos sonhos do "bem supremo", ou seja, do supremo bem realizável sobre a terra, para nos libertarmos desse ideal e apostarmos naquilo que é alcançável do homem falível. Isso pressupõe em todo

[602]TMEa, p. 217; TMEb, p. 226.
[603]TMEa, p. 124-125; TMEb, p. 134.
[604]TMEa, p. 171; TMEb, p. 181.

> caso – e não me recordo quem levantou o assunto, mas estou totalmente de acordo – que temos que compreender em nosso íntimo que o *homem vale a pena* [*um den Menschen lohnt*] tal como é, não como poderia ser conforme uma concepção ideal livre do desprezível, mas que merece a punição quem continuar com o constante *experimento* [*Versuches*] humano. Isso não é demonstrável. Mas acredito que teria que submeter, como uma espécie de premissa, a todos os esforços que ainda deixam muito espaço para a melhoria do destino humano e também para a melhoria do homem, sem que ninguém espere que se possa alcançar a absoluta justiça, a absoluta igualdade, a parte igual de todos os membros da família humana na felicidade, mas não somente na felicidade, mas na possível perfeição do homem, de levantar suas vistas, a profundidade de sua experiência – que tudo isto é alcançável ao mesmo tempo e de forma permanente (TMEa, 1985, p. 299).[605]

Como o filósofo sinaliza na passagem acima, "*o homem vale a pena tal* como *é*, não como poderia ser". Em que a humanidade deveria ser curada? Seria uma cura de si mesma? Seria a humanidade a sua própria doença? O melhorismo deveria ser entendido nesses termos? Ora, não nos parece haver sustentação: antropológica, social, moral e ética para essas questões. Por isso, parece, de fato, ser acertada a observação de Jonas: "*o homem vale a pena tal* como *é*, não como poderia ser". Então, de novo, replicamos a pergunta que dá título a esta seção: em que melhorar o homem e com base em quê? O que é melhor? Pergunta Jonas: "uma cabeça fria ou um coração quente, alta sensibilidade ou robustez, um temperamento tranquilo ou rebelde? E nessa ou muito mais noutra proporção entre a população? Quem deve determinar isso e com base em que conhecimento? A simples pretensão a tal conhecimento deveria ser razão suficiente para desqualificar o pretendente".[606] O projeto melhiorista da biotecnologia dá azo ao problema da eugenia; prontamente questionado e mesmo em ampla medida, rechaçado por Jonas.

O termo eugenia foi cunhado em 1883 pelo inglês Francis Galton, em seus estudos sobre a hereditariedade humana e, etimologicamente, significa boa geração. Daí a ideia de aprimoramento ou melhoria da espécie. Galton argumentava que a capacidade do indivíduo não resulta da educação, mas dos seus genes. A eugenia é classificada em duas formas: a positiva e a negativa. A positiva, visa o melhoramento da espécie, porque consiste em uma seleção de gametas, tendo como objetivo a obtenção de características desejadas. Como assinalou Jonas, eugenia positiva ou melhorista, "quer melhorar a qualidade da espécie e torná-la mais perfeita do que a natureza a fez".[607] Nesse caso, prioriza-se os seres com inteligência elevada, com constituição corpórea distinta ou com alguma característica escolhida pelos pais em laboratório, tais como: a cor dos olhos, tipo de cabelo, estatura, cor da pele, entre outras. O que se pretende

[605]Também em: TMEb, p. 305-306.
[606]PE, p.152; EF, p. 249; TMEa, p. 176-177; TMEb, p. 186.
[607]PE, p.151; EF, p. 249.

com essa seleção é a preservação da herança genética, além, é claro, da busca pelo melhoramento da espécie humana.

A eugenia negativa por sua vez, consiste na supressão dos genes os quais podem acarretar doenças ou outras situações indesejadas ao indivíduo, seja em um futuro próximo ou distante. Em outros termos, o que esse tipo de eugenia propõe é, na verdade, o controle protetivo ou preventivo, objetivando, assim, "prevenir a transformação de genes patogênicos ou de algum outro modo deletérios barrando sua transmissão na procriação".[608]A classificação remete à ação seletiva visando favorecer ou afastar essas características. Em seu livro de 2001, *Dei Zukunft Der Menschlichen Natur: Auf Dem Weg Zu Einer Liberalen Eugenik?*, Habermas avalia essas questões. Escreve o filósofo:

> O limite conceitual entre a prevenção do nascimento de uma criança gravemente doente e o aperfeiçoamento do patrimônio hereditário, ou seja, de uma decisão eugênica, não é mais demarcado. Isso passa a ter uma importância prática, tão logo se cumpra a expectativa crescente de intervir de forma corretiva no genoma humano e de que doenças condicionadas monogeneticamente possam ser evitadas. Com isso, o problema conceitual proposto pela delimitação entre prevenção e eugenia transforma-se numa questão de legislação política. Quando se considera que os *outsiders* da medicina já estão trabalhando em clones reprodutores de organismos humanos, impõe-se a perspectiva de que em pouco tempo a espécie humana talvez possa controlar ela mesma sua evolução biológica. "Protagonistas da evolução" ou até "brincar de Deus" são as metáforas para uma *autotransformação da espécie*, que parece iminente (Habermas, 2004, p. 30).[609]

Evidentemente, as ações eugênicas não devem ocorrer livremente ou de maneira açodada, sem obedecer a etapas de um processo, seja para otimização ou supressão de característica. É necessário critérios e rigor em todo o processo. A eugenia não ocorre apenas em laboratórios, na fase de concepção embrionária; certamente, a prova mais cabal disso é o nazismo que visava a purificação da raça alemã com a manutenção ariana em detrimento de outras raças tidas como "impuras", caracterizando, portanto, uma eugenia negativa. Ademais, é preciso deixar claro que as práticas eugênicas ocorrem também com pessoas, isto é, seres já concebidos e dotados de funções vitais e de convívio sociais.

Voltando a Jonas, é preciso dizer que ele avalia as duas formas de eugenia com muita ressalva. Ambas colocam em jogo o futuro da essência humana e sua natureza metafísica, o que não quer dizer que ele seja contra o uso de fármacos e o emprego das biotecnologias com fins

[608]PE, p.146; EF, p. 241.
[609]Aqui, citamos apenas a edição em português. Não tivemos acesso ao texto original em alemão.

médicos. Jonas alerta, contudo, quanto "ao direito moral de fazer experimentos com seres humanos futuros"[610] pelas razões já comentadas.

Posto isso, o que resta saber é: estaria o homem preparado para suportar o fardo da responsabilidade de seu poder biotecnológico? Para dizer em tom pessimista, quiçá o homem da civilização tecnológica saiba que ele é sujeito de responsabilidade, e, portanto, das suas escolhas, na medida em que seu poder tecnológico, abandonado a si mesmo, no mesmo passo em que amplia a esfera da liberdade, sem qualquer contrapeso ou contrapoder, o coloca em risco enquanto vivente ao mesmo tempo que lhe confere mais poder sobre as coisas e sobre si mesmo como agente moral. Se, de um lado, na era moderna o triunfo da técnica leva à apropriação da natureza como seu objeto e o homem como sujeito; de outro, a biotecnologia se impõe como o ponto 'alto' de nossos processos técnicos, pois, se na primeira a natureza é o seu objeto, essa última, no caso a biotecnologia, tem a vida humana como objeto e como sujeito ao mesmo tempo – e, com isso, a escala das coisas muda, tanto a das promessas, quanto a das ameaças ou dos perigos.

Em seu ensaio *Biological Engineering - a Preview*, Jonas dedica a primeira subseção do texto (*I The General Nature of Biological Engineering*) para estabelecer uma espécie de paralelo entre a ação da tecnologia e a da biotecnologia, destacando as características de ambas. São 8 características listadas ali e, para apresentá-las de maneira resumida, transcrevemos aqui uma síntese apresentada por Jelson Oliveira em seu ensaio de 2016, *O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico.* Fiel ao texto de Jonas, o intérprete brasileiro destaca as seguintes características as quais distinguem a tecnologia e a biotecnologia:

> [1] uma ampliação da "fabricação" implicada: a biotecnologia pretende modificar a estrutura dada previamente, ou seja, não se trata de fabricar algo novo, mas de alterar o existente; [2] no caso da biotecnologia, o objeto não é um material passivo: o organismo se torna, assim, um coagente autônomo que passa a provocar o agente modificador e interferir no seu trabalho; [3] isso significa que não há nenhuma previsibilidade, dado que as relações de complexidade do organismo e seu autofuncionamento são, em princípio, desconhecidas, o que exige que o engenheiro da vida deve inserir esse dado na totalidade das causas por ele estudadas; [4] altera-se, assim, a relação entre "pura e simples experiência e ação real" já que, no caso as biotecnologias, o homem é "o original" sobre o qual promovem-se as alterações desejadas, ele é a "coisa real" a ser manipulada; [5] ou seja, nesse caso, toda interferência se torna irreversível e os hipotéticos erros não poderiam ser reparados, senão à custa de novas intervenções e, portanto, de novos riscos, apostas e erros; [6] a biotecnologia insere novidades no campo das gerações futuras e da hereditariedade, algo que não ocorre com os objetos inertes: no campo da vida, "produzir" significa deixar à deriva na corrente do devir que implica o próprio fabricante"; [7] a sujeição do homem aos desejos e poderes da própria tecnologia é outro dado elencado por Jonas, que tratam do poder do homem sobre si mesmo, mas sobretudo sobre os

[610]PVa, p. 53; IR, p. 20; PR, p. 61.

> homens do futuro, sobre a posteridade que são, nesse caso, "objetos sem defesa" , cuja predeterminação é decidida no presente; [8] o último elemento diz respeito aos objetivos: se na tecnologia tradicional a utilidade era o objetivo – significando que a ação tecnológica estava a serviço do homem, reconhecido como um usuário, como parte de uma "lógica utilitarista", dado que agora o homem é o seu próprio objetivo – restam muitas perguntas que conduzem à questão de "qual imagem" queremos para nós mesmos (PE, 1980, p. 143-146).[611]

Se agora o homem se tornou o objeto tecnológico, resta-nos então perguntar não só pela imagem que queremos para nós mesmos, mas também se a tecnologia aplicada ao homem é capaz de modelar a imagem humana que queremos. E, se nessa imagem, estaria preservada a integridade da essência humana. Mas qual seria verdadeiramente o objetivo dessa intervenção biotecnológica? Questiona Jonas: "criar homens melhores? Conforme qual imagem?"[612] Quais seriam os modos disponíveis atualmente para realizar essa tarefa? Entre eles, como vimos, Jonas analisa o eugenismo negativo e preventivo e o eugenismo positivo e melhorístico.

Em relação aos modos futuros, os possíveis e disponíveis são: a clonagem, a arquitetura do DNA da biologia molecular e a recombinação genética. Se, de uma parte, a análise de Jonas não o leva a se posicionar contrariamente a tais modos de intervenção tecnológica; de outra, ele entende ser necessário analisar os riscos desses procedimentos, uma vez que eles deixam o ser humano exposto ao destino incerto da deriva tecnicista, podendo, portanto, acarretar graves implicações: antropológicas, éticas e sociais. Sendo assim, o alerta precisa estar ligado, pois, como destacou Jelson Oliveira, "não haverá, no futuro, nenhuma possibilidade de reparação dos erros, diante, inclusive, das acusações endereçadas aos progenitores por parte das gerações futuras".[613] O fato de a manipulação biológica oferecer riscos ao homem, já seria o bastante para ligar o alerta, ainda mais com a possibilidade dos riscos se tornarem irreparáveis. Por isso, dirá Jonas:

> O dilema moral em toda manipulação biológica humana, que não a negativa – e quanto maior, mais artificial o procedimento e meta – é o seguinte: a acusação potencial da descendência contra seus criadores não encontrará qualquer réu que possa responder pelo ato, e nem uma possível reparação. Aqui se encontra um campo para crimes com total impunidade para o perpetrador. Só isso já deveria exigir o máximo de escrúpulo e sensibilidade ao aplicar os poderes emergentes do controle biológico sobre o homem. E, embora muito mais esteja envolvido, a simples ética dessa possibilidade já é o suficiente para a adulteração direta dos genótipos humanos (que não pode ser outra coisa que amadora) desde o início da estrada – isto é, já desde o

[611]Também em: EF, p. 235-239. Como frisamos acima, essa síntese foi integralmente extraída do ensaio de OLIVEIRA, Jelson Roberto de. *O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico.* Educação e filosofia, v.30, n.59, 2016, p. 11. Ao fazê-lo, indicamos as páginas do ensaio de Jonas onde estão listadas essas características, mas incorporamos a síntese de Jelson, preservando sua forma e estrutura.
[612]PE, p.146; EF, p. 240; TMEa, p. 170; TMEb, p. 179.
[613]OLIVEIRA, 2016, p. 12.

> manancial da pesquisa experimental, mesmo que isso possa soar desagradável aos ouvidos modernos (PE, 1980, p. 167).[614]

Ainda que soe desagradável aos ouvidos modernos, em nossa avaliação, a advertência de Jonas é justificável. A liberdade para a manipulação biológica do homem não deve ser irrestrita. A cautela é necessária, porque a liberdade vai junto com a responsabilidade. Uma vez ativada essa consciência, certamente, ela ajudaria a preservar a imagem do homem das ações da biotecnologia que, ao buscar realizar o sonho do homem melhor, coloca-o em risco no futuro. Por isso mesmo, antes de perseguir a realização desse sonho que pode colocar em risco a si mesmo, moralmente o engenheiro genético deve ao menos se perguntar, ou ao se dirigir ao seu cliente que fez a encomenda, se o homem já não é bom tal como é. A quê e a quem interessa abrir a caixa de Pandora? Algum cientista inescrupuloso cujo interesse econômico passa à frente da moral? E as ações melhoradoras não param por aí; ao criar ou recriar o homem melhor, buscando a "excelência", a biotecnologia busca, via de regra, a replicação da excelência. É o caso, por exemplo, da clonagem humana que busca justamente a replicação da excelência, ao buscar cópias mais e mais "melhoradas", mesmo sem qualquer parâmetro legal para tal.

Como demostramos, Jonas reage contrariamente à ideia do melhor em termos humano. Para mostrar essa reação, mais uma vez replicamos aqui os questionamentos do filósofo os quais aparecem em seus *Philosophical essays: From Ancient Creed To Technological Man*, e em *Technik, Medizin und Ethik*, questiona Jonas: *("Mas o que é "melhor" (besser) – uma cabeça fria ou um coração quente, sensibilidade ou robustez, um temperamento tranquilo ou rebelde, e em que medida de distribuição ao invés de outra: quem deve determinar isso e baseado em que conhecimento*?") Via de regra, essas questões nos colocam frente a frente com situações limites no que diz respeito ao homem, exigindo assim deliberações difíceis, posto que clonar alguém implicaria ter de decidir o seu destino. Nesse caso, à pessoa clonada seria negada a possibilidade de ser-si-mesmo. Jonas faz observações a respeito disso em seu ensaio *Mikroben, Gameten und Zygoten: Weiteres zur neuer Schöpferrolle* de 1984, que dá título ao capítulo 9 de *Technik, Medizin und Ethik.*[615] Escreve o filósofo:

> saber-se a mera cópia de um ser que já se revelou em uma vida anterior acaba por sufocar a autenticidade do ser-si-mesmo [*Selbstseins*], a liberdade de descobrir a si mesmo primeiro e o ser uma surpresa para si mesmo e para os outros com aquilo que está dentro de si; e esse mesmo conhecimento ilícito sufoca a naturalidade

[614]Também em: EF, p. 271; TMEa, p. 200-201; TMEb, p. 210-211.
[615]A primeira versão desse ensaio foi publicada em alemão, com o seguinte título: JONAS, Hans. "*Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen*" (II), Die Pharmazeutische Industrie, 46/47, 1984. A versão definitiva foi publicada em: *Technik, Medizin und Ethik* em 1985.

> [*Unbefangenheit*] de outrem em relação ao recém e, entretanto, não tão recém-chegado. Um direito fundamental à ignorância, que é indispensável para a liberdade existencial, é aqui infringido de forma antecipada. A coisa toda é frívola em seus motivos e eticamente objetável em suas consequências, e não só em vista da quantidade e das repercussões em escala populacional, como é o caso com outras aventuras biológicas: mesmo uma única amostra seria sacrilégio (TMEa, 1985, p. 214).[616]

Talvez nos surpreenderíamos com um feito dessa magnitude, mas nesse caso estaríamos retirando do outro o direito inviolável de se surpreender. A quem interessa tal empreendimento e motivado pelo quê? A grandeza desse empreendimento não é dimensionável, por isso mesmo insistimos: quem deve determinar isso e baseado em quê? Consideremos que esteja baseado em conhecimento, mas esse conhecimento seria suficiente para servir de régua na escalada em busca da excelência humana? A palavra excelência soa um tanto problemática. Ela realça o espinhoso problema da clonagem humana, cujo objetivo é, como vimos, buscar ou replicar a excelência. Dito de outro modo, busca-se a cópia dos gênios para potencializar ainda mais a raça humana, ideia essa da qual Jonas claramente discorda. Escreve o filósofo:

> O argumento da excelência, embora ingênuo, não é frívolo na medida em que salienta nossa reverência pela grandeza e a ela paga tributo ao desejar que mais Mozarts, Einsteins, e Schweitzers poderiam adornar a raça humana. Ninguém nunca menciona Nietzsche a esse respeito, ou Kafka, e poucos também Beethoven ou Michelangelo – um testemunho do tácito eudaimonismo desse sonho em sua totalidade: as pessoas querem que seu gênio seja feliz ou, pelo menos, sereno; mas todos eles edificantes em sua "contribuição" para a cultura. Mas tal desejo é ingênuo em sua pressuposição de que mais de um de cada um deles seria realmente melhor para a humanidade, para não falar se seria melhor para os Mozarts e Einsteins desse mundo – geralmente sustentando-se que, se uma coisa é boa, mais dela seria melhor (PE, 1980, p. 157).[617]

Ora, na corrida pela realização do sonho melhorista – o melhor buscado pela biotecnologia, se considerarmos o mundo das coisas, o que é bom sempre alimenta o desejo de mais. Em outros termos, o que é bom deve ser replicado porque neste caso o mais seria o melhor. Entretanto, a advertência de Jonas é que, em termos humanos, a replicação dos gênios não asseguraria necessariamente uma humanidade melhor, isto se preservarmos os traços essencialmente humanos, como é o caso da imprevisibilidade e do devir. Jonas é contundente em sua crítica à utopia da perfeição buscada pela biotecnologia com a possibilidade de replicação da "excelência humana". É o que deixa transparecer a lista enumerada por Leon Kass, em seu ensaio *New Beginnings in Life*, de 1972, cujas posições sempre indicaram cautela em relação à biotecnologia, as quais Jonas endossa. Segue a lista com um adendo de Jonas:

---

[616]Também em: TMEb, p. 224.
[617]Também em: EF, p. 257; TMEa, p. 186; TMEb, p. 196.

> Jonas – (Tudo o que aqui se pode querer e, na verdade, já está em debate, mostra-o muito engenhosamente a enumeração que meu amigo, o prof. Leon Kass, de Chicago, listou. Ele chama sua enumeração de um "rol de possíveis aplicações que continuam crescendo, em antecipação ao aperfeiçoamento da técnica", que ele assim elenca): L. Kass – 1. Replicação de indivíduos de grande gênio ou de grande beleza para melhorar a espécie e tornar a vida mais aprazível. 2. Replicação das pessoas saudáveis para evitar o risco de doenças genéticas presentes na loteria da recombinação sexual. 3. Proporcionar uma ampla série de sujeitos geneticamente idênticos para estudos científicos sobre a importância comparativa da relação entre natureza e ambiente para vários aspectos do desempenho humano. 4. Proporcionar filho a um casal infértil. 5. Proporcionar a alguém um filho com um genótipo de sua própria escolha – de uma celebridade a qual se admira, de um ente querido que morreu, do cônjuge ou de si mesmo. 6. Controle do sexo da futura prole; o sexo de uma prole clonada é o mesmo que aquele do adulto de quem o núcleo do doador foi extraído. 7. Produção de um conjunto de pessoas idênticas para desempenhar papeis específicos na guerra e na paz (não excluindo a espionagem). 8. Produção de réplicas embrionárias de cada pessoa, para serem congeladas até que sejam necessárias como uma fonte de órgãos para transplante para seus gêmeos geneticamente idênticos. 9. Superar os russos e os chineses, para prevenir uma defasagem em termos de clonagem. (Jonas). Ao último item, acrescento por minha própria conta as Olimpíadas e competições internacionais similares. E a esta lista acrescento como nº 10 o item seguinte: a curiosidade – vejamos o que dá (Kass, 1972, p. 14).[618]

Todos os itens dessa lista são pontos sensíveis que precisam ser discutidos. Os acréscimos de Jonas a ela mostram claramente o quão crítico ele se apresenta em relação às aventuras da biotecnologia. Aqui, o otimismo e o entusiasmo que emerge da possibilidade de realização de tais operações, deve obrigatoriamente ser acompanhado da pergunta pelo dever. Devemos realizar as promessas utópicas da biotecnologia? Será que podemos e devemos nos tornar senhores da evolução de nossa própria espécie, simplesmente para respondermos às nossas curiosidades para ver no que vai dar? Estaríamos preparados para arcar com as possíveis consequências disso? Em *Technik, Medizin und Ethik*, Jonas deixa claro que não. Escreve o filósofo:

> precisamos compreender que nos aventuramos longe demais, e precisamos reaprender a compreender que existe algo como um "longe demais". Este "longe demais" começa com a integridade da imagem de homem, que deveríamos considerar como inviolável. Apenas enquanto trapalhões poderíamos colocar nossas mãos nela, e mesmo como mestres não estamos autorizados a isso. Precisamos redescobrir temor e tremor e, mesmo sem Deus, reaprender a reverência perante o sagrado. Há muito trabalho a ser feito desse lado do limite que este estabelece. A condição humana clama constantemente por melhora. Busquemos ajudar. Busquemos prevenir, aliviar e curar. Mas não busquemos bancar os criadores na raiz de nossa existência, no alicerce primordial de seu mistério (TMEa, 1985, p. 218).[619]

Ora, Kant e os iluministas sempre advogaram o aperfeiçoamento moral e mental do gênero humano: pela via da educação por exemplo. Que diria Jonas a esse respeito? E a respeito

[618]Também em: PE, p. 157; EF, p. 256-157; TMEa, p. 185; TMEb, p. 194-195.
[619]Também em: TMEb, p. 228.

do progresso e espalhamento das Luzes da Razão? Nos dois casos, a nossa suposição é a de que Jonas estaria de acordo. O melhoramento da condição humana ou das condições de existência humana não é um problema, como acabamos de ver na passagem acima. Também não parece ser um problema o aperfeiçoamento moral, mental e do progresso que pode resultar das Luzes da Razão defendido por Kant e os iluministas. O que o filósofo se opõe, claramente, é a aventura criadora do próprio homem patrocinada pela biotecnologia, acarretando com isso, implicações éticas e antropológicas gravíssimas.

As operações biotecnológicas que assistimos atualmente, em um passado recente eram consideradas futuristas, mas o que antes era futurismo se materializou em nossos tempos, e tornou realidade. Portanto, a nosso ver, os riscos de sua aplicação em seres humanos também são reais. Posto isso, o apelo que precisamos fazer à nossa consciência moral é este: não devemos sucumbir ao entusiasmo desmedido da biotecnologia, cuja busca do melhorismo implica a remodelagem do ser humano, a determinação do seu destino, podendo impedir, portanto, a capacidade e a possibilidade humana de se surpreender e surpreender aos outros. Embora Jonas não decrete uma espécie de determinismo (bio)tecnológico, o filósofo, ao mesmo tempo, alerta quanto à capacidade da biotecnologia para a modelação do ser humano, dando a ele forma e destino. A descoberta da ferramenta de edição genética, Crispr-cas 9, com a possibilidade de reeditar o DNA humano, via de regra, confirma a nossa suposição. Quem irá controlar as rédeas do progresso biotecnológico visando assegurar a dignidade e a autenticidade da imagem do homem no futuro? Eis as implicações éticas do uso das biotecnologias em seres humanos.

Diante desse quadro, a nossa consciência ética precisa questionar o nosso poder (bio)tecnológico, quanto ao dever moral de preservar o ser humano e o seu direito inviolável de si surpreender, garantindo a ele a possibilidade controlar as rédeas de seu próprio destino. Em última análise, endossando as posições de Jonas, não nos parece haver razão para esse desejo do projeto melhorista da sociedade contemporânea. Não há objetivo definido em relação ao que melhorar no ser humano e o que é mais grave ainda: a base que daria sustentação para esse melhorismo, simplesmente, não existe porque não dispomos de uma imagem ou modelo como referência. O que efetivamente existe é o ser humano e a contingência do ser. O melhorismo só seria justificável, no âmbito das condições da existência humana. Em outros temos, o que é necessário melhorar é a condição humana, o que implicaria o uso das biotecnologias para fins médicos e a promoção da vida (saúde), diminuindo a dor e o sofrimento que acompanham e acompanharam a humanidade desde sempre. Isso não significa, portanto, uma negação dos

artefatos tecnológicos, cuja criação deve ser celebrada quando a finalidade for especificamente o bem humano.

Assim, finalizamos a última seção deste, que constitui o último capítulo desta tese, cujo objetivo como se pôde ver, consistiu em mostrar a plasticidade humana, frente ao desafio biotecnológico. Como vimos, o ser humano adapta o meio com a tecnologia, mas a medida em que a tecnologia avança em direção ao domínio técnico do homem, transformando-o em objeto de suas operações, agora é o próprio homem que precisa se adaptar à biotecnologia e, entre as demais formas de vida, é quem melhor se adapta à biotecnologia. Isto torna-se possível graças à capacidade autoplástica do homem. Mas, o que fica evidente nessa dinâmica são as reviravoltas que nela ocorrem, pois se num primeiro momento o homem adapta o meio com a técnica e se adapta à técnica, em um segundo momento, é o próprio ser humano que passa a ser adaptado pela biotecnologia. Ao longo deste último capítulo, assim como no terceiro, destacamos a biotecnologia em várias oportunidades, buscando apontar seus impactos e consequências para a vida humana. Evidentemente, como se trata de um assunto demasiadamente amplo, ele não foi esgotado e nem era a nossa pretensão. Contundo, estamos convictos de que esse tópico precisa de mais algum destaque, e na sequência dedicaremos um epílogo para tratar exclusivamente sobre a biotecnologia, sublinhando as descobertas recentes nesse campo. Trata-se de aquilatar e delinear as perspectivas, focalizando as potencialidades e as promessas, bem como as ameaças e os perigos que nos assombram. Quanto ao mais, não se trata de uma conclusão ou de um arremate. O que faremos é, na verdade, dar indicações do que pretendemos desenvolver em estudos futuros no tocante a essa matéria. E o objetivo é fornecer um recenseamento das recentes biotecnologias e, com isso, abrir caminhos para as nossas próximas pesquisas.

EPÍLOGO

Depois deste périplo, é chegada a hora de concluir, considerando o que foi dito e realizado antes, bem como o futuro e as perspectivas que a tese nos abre.

Como vimos, a técnica é uma criação humana visando superar suas debilidades, garantindo, assim, sua sobrevivência. A técnica avançou ao longo da história humana, atingindo estágios cada vez mais amplos, com novos campos de aplicação, sendo as biotecnologias seu estágio mais avançado, podendo esses avanços trazer sérias implicações éticas e antropológicas. Há várias definições de biotecnologia, entre as quais a estabelecida pela *Convenção sobre a Diversidade Biológica* da ONU em 1992, segunda a qual: "biotecnologia significa qualquer *aplicação tecnológica que use sistemas biológicos*, organismos vivos ou derivados destes, para fazer ou modificar produtos ou processos para usos específicos"[620]. Essa definição de biotecnologia cobre todo o espetro de atividades realizadas pelo homem há milhares de anos envolvendo, além das coisas da natureza, a utilização de organismos vivos. O exemplo concreto é a produção de alimentos fermentados (cerveja, iogurte, pão, vinho e outros). Mas, como faremos aqui apenas uma sinalização de alguns aspectos gerais do espectro da biotecnologia, nossa atenção voltará apenas para a biotecnologia moderna, cuja distinção em relação à anterior reside no fato dessa última incorporar técnicas de *DNA recombinante*[621], empregando nessas técnicas a informação genética.

Essas técnicas, como observou Lilian Godoy, possibilitam "a modificação direta do genoma do organismo alvo pela introdução intencional de fragmentos de DNA exógenos (genes de outros seres) que possuem função conhecida".[622] Portanto, a engenharia genética[623], cujo exemplo mais claro é a manipulação do gene (DNA), via de regra, tal como frisou a intérprete brasileira, "contém a informação para síntese de uma proteína de interesse [e] pode ser transferido para outro organismo que então produzirá grandes quantidades dessa substância buscada".[624] No espectro da biotecnologia moderna, estão integradas uma ampla quantidade de

---

[620]CONVENÇÃO SOBRE A DIVERSIDADE BIOLÓGICA. **Artigo 2, "Uso do Termo"**. Nações Unidas, 1992. Acesso em: 21/03/2024. Disponível em: https://antigo.mma.gov.br/biodiversidade/conven%C3%A7%C3%A3o-da-diversidade-biol%C3%B3gica.html.

[621]DNA recombinante (rDNA) é uma sequência de DNA artificial que resulta da combinação de diferentes sequências de DNAs. Dito de outro modo, consiste em uma mistura do DNA de organismos diferentes.

[622]FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Biotecnologias:** novos desafios e a nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015. p. 32. Na sequência, usaremos a inicial B.

[623]A engenharia genética, consiste "na modificação de seres vivos pela manipulação direta do DNA, através da inserção ou deleção de fragmentos específicos. Sua aplicação pode ser na produção de vacinas, proteínas por micro-organismos, alimentos transplantes, terapia gênica, animais transgênicos" etc. que equivale a manipulação ou modificação genética. Disponível em: http://www.ufrgs.br/bioetica/engeneti.htm, acesso em 22/03/2024.

[624]B, p. 33.

disciplinas biológicas tais como: genética, biologia molecular, embriologia, biologia celular e outras de áreas distintas, como a bioquímica, engenharia química, tecnologia da informação, nanotecnologia e, até mesmo, robótica[625]. O que aqui chamamos de biotecnologia, como se pode ver, cobre um amplo conjunto de conhecimentos e práticas. Essa complexidade se torna evidente, sobretudo, quando suas aplicações mais polêmicas destinarem aos seres humanos.

A biotecnologia é uma forma do ser humano responder à vulnerabilidade da qual ele é parte, mas o que nos parece, ao longo de nosso estudo da obra de Jonas, com a questão antropológica na linha de frente, é que o homem atual não consegue mais segurar as rédeas do avanço progressivo da técnica. A biotecnologia impõe ao homem o desafio de ter que viver como equilibrista na estreita linha que separa: sucesso e insucesso, ser e não ser, a vida e a morte etc. Logo, viver é mesmo um risco. Isso se conecta novamente à sentença de Riobaldo, personagem central de *Grande sertão: Veredas*, do notável escritor brasileiro, João Guimarães Rosa, "viver é muito perigoso".[626] Ora, a constatação do personagem rosiano não é sem razão: viver é de fato muito perigoso; ao proferi-la, Riobaldo estava consciente da existência de um perigo real, embora não soubesse exatamente o que era e de onde viria. Sem dúvida, essa angustiosa experiência contingente é um fardo do qual o personagem rosiano experimentava o peso. Tudo em volta era um eterno risco nos sertões e nas veredas. Tudo nas quebradas da vida era sempre um risco, porque nada na vida é tranquilo e está garantido. Tudo está por um triz, por um segundo, por um nada, tudo pronto a se transformar, a se desfazer e até traumaticamente. Se viver é muito perigoso devido a contingência do ser, como advertiu Riobaldo, pode-se dizer que a biotecnologia, em seu estágio atual, é um perigo gerado pelas mãos do próprio homem. Então, é do homem mesmo que vem o perigo, ao colocar a vida em risco ou sob ameaça, e é de onde também vem a ideia salvadora. A utopia do progresso, a ilusão da constante busca pelo melhor potencializa o risco do não ser – a morte – encoberto pela promessa salvadora da biotecnologia, principalmente, quando suas aplicações envolvem seres humanos. De onde poderá vir o remédio? Como Heidegger indicou com o título de sua conferência de 1966, *Já só um Deus pode nos salvar*[627], ou ainda, como dirá Guimarães Rosa em sua obra de contos, *Terceiras estórias* de 1976, "Deus é que sabe".[628] Entretanto, Jonas, aponta outra saída – a

[625]Ao empregarmos aqui o termo biotecnologia, estamos cientes do amplo espectro que ele abrange, extrapolando, até o próprio contexto das biociências. Isso, entretanto, não nos causa grandes incômodos, mesmo porque a biotecnologia em si já pressupõe a expansão em direção a outras áreas.
[626]ROSA, 2006, p. 85.
[627]HEIDEGGER, Martin. **Já só um Deus pode ainda nos salvar.** 1966. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf. Acesso em: 24/03/2024.
[628]ROSA, João Guimarães. **Tutaméia** – Terceiras estórias. Rio, José Olympio, 1976, p. 18.

responsabilidade, pois, só uma ética da responsabilidade, ao considerar as consequências de nossos atos, é capaz de controlar as rédeas do progresso técnico, cuja pretensão é definir o destino da espécie humana.

As ações do *homo faber* na era da técnica pré-moderna limitavam-se apenas a produtor e usuário de ferramentas. Na modernidade uma significativa alteração se faz notar. Agora, o homem não é mais um simples usuário de ferramenta como outrora. No estágio atual da técnica, o *homo faber* passa a se tornar ele mesmo objeto tecnológico, ao aplicar sobre si mesmo a sua própria invenção técnica. Eis a biotecnologia. Ao se tornar alvo de sua própria invenção, o homem provoca uma inversão na relação entre artífice e artefato, tornando-se objeto de suas próprias operações. Antes, a técnica era vista como uma espécie de senha ou caminho para o ser humano, enfim, alcançar a sua alforria dos limites da natureza. Entretanto, o feitiço da técnica pode se voltar "contra o feiticeiro; com o artífice ou o ser humano, sujeito da técnica, convertendo-se em objeto, e o sistema tecnológico convertendo-se em sujeito, em um processo avassalador que termina por capturar a humanidade e, em vez de alforriá-la, submete-a à maior das servidões".[629] Nesse caso, em última análise, o homem perde o controle de suas criações técnicas, isto é, deixa de ser "dono do jogo", para, em certo sentido, tornar-se objeto de si mesmo. Peter Sloterdijk, em sintonia com o teólogo alemão Karl Rahner, reagiu a essa inversão, embora em ensaios separados por décadas.

Esse atual estágio da técnica coloca o homem em uma encruzilhada, pois ao mesmo tempo que o ele cria meios de manter a sua vida por meio da técnica, ao mesmo tempo o ser humano é transformado em um ser (*auto*)*manipulável*, tal como Karl Rahner em seu ensaio seminal. O advento da biotecnologia não apenas torna o homem manipulável; agora, já é possível considerar a automanipulacão do homem pelo homem, que, nas palavras de Rahner, quer dizer que "o homem transforma a si mesmo (...) isto significa que "o homem se transforma", dito de outra maneira, o homem transforma a si mesmo ativamente segundo os planos que ele mesmo desenvolveu".[630] Se na era da biotecnologia o homem faz planos sobre si mesmo, se autoprojeta ou autoprograma, então pode-se dizer que, por meios artificiais, agora é possível "intervir na estrutura última do homem para transformá-lo".[631] Ora, isso dá azo à

---

[629]DOMINGUES, Ivan. **O trabalho e a técnica**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016, 114 p. – (Filosofias: o prazer do pensar/dirigida por Marilena Chauí e Juvenal Savian Filho), p. 34.
[630]RAHNER, Karl. **«La manipulation de l'homme par l'homme»,** dans: Écrits théologiques, t. 12, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 121-153. Le titre originel en allemand **est «Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen»**, dans: Schriften zur Theologie, Band 8, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 260-285 (nouvelle édition critique dans K. Rahner, Sämtliche Werke, Band 15, bearbeitet von Hans-Dieter Mutschler, Freiburg, Herder, 2002), p. 125-126.
[631]*Ibid.*, p. 127.

ideia de autoprogramação controlada e planejada, de sorte que, num contexto como este, as pessoas programadas, como frisou Jürgen Habermas, "não podem mais se considerar como autores de sua própria história e em relação às pessoas que as precederam, elas não podem mais se considerar ilimitadamente como pessoas nascidas sob iguais condições".[632] Essas novidades que a ciência nos apresentam, nos coloca frente a frente com a grande pergunta com a qual a tradição filosófica, especialmente a antropologia filosófica, sempre se ocupou: o que é o homem? Talvez, agora, mais do que antes, precisemos mudar os termos dessa pergunta: que horizonte seria possível vislumbrar para o homem na civilização contemporânea, considerando que no atual cenário a biotecnologia abre a possibilidade da autoprogramação e automanipulação do homem pelo homem, como assinalou Rahner. O que alimenta essa busca é a ideia do homem melhor, no sentido de tecnologicamente melhorado. Mas porque precisamos buscar o homem melhor? Será que o melhor é sempre bom? Se buscamos uma humanidade melhorada, significa dizer que não gostamos ou não aceitamos a humanidade que já está aí.

Os ganhos trazidos pelas conquistas da biotecnologia são inúmeros e, definitivamente, não podemos negá-los. Entre as várias vantagens da biotecnologia, destacam-se o uso na correção de efeitos da natureza, na cura de doenças, no prolongamento da vida e na possibilidade de alimentar a humanidade cada vez mais e melhor. Posto isso, por que temer as biotecnologias? A biotecnologia teria o direito moral de brincar de Deus ao embarcar na aventura criadora? Se, por um lado, a biotecnologia mostra sua face luminosa, por outro, ela esconde uma face obscura ou, nas palavras de Fukuyama, "a biotecnologia mistura benefícios óbvios com danos sutis num pacote inconsútil".[633]

Com a biotecnologia, agora, podemos segurar em nossas mãos o nosso próprio destino, pois, agora, temos o poder de criar e recriar a nós mesmos. Visto dessa perspectiva, como mostramos ao longo da tese, e agora voltamos ao concluir os estudos, a sugestão de Jonas é que a velocidade com a qual avança a biotecnologia seja equiparada também com a velocidade da ética, devendo ela ser convocada e dizer a que veio antes e não depois do fato consumado, quando será tarde demais. Em suma, uma ética com o imperativo da vida como axial, de modo que a autenticidade humana, marcada pelo *logos*, o espírito, a cultura, a arte, a aventura, a imprevisibilidade, a surpresa, o devir, a linguagem, a autotranscendência e a liberdade, fique protegida. Esses traços antropológicos, tal como Jonas avalia, não podem ser anulados com as

[632]HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 108.
[633]FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano*: consequências da revolução da biotecnologia. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003, p. 21.

intervenções biotecnológicas. Se assim os fossem, o ser humano seria mesmo criado artificialmente, dando azo ao hibridismo, radicalizando, assim, a antropotécnica observada por Sloterdijk, segundo a qual o próprio homem geraria o homem, produzindo a si mesmo. Se cumprirmos todos esses objetivos, certamente, caminharíamos para a descaracterização humana, perdendo assim, a nossa autenticidade. Como se pode ver, há controvérsias em relação à biotecnologia e elas não são de pequena monta. As principais são de ordem antropológica e se desdobram em outras de ordem ética e social, uma vez que suas operações abrem a possibilidade de alterar a constituição genética humana e o nosso modo de ser, embora com todo o seu poder, a técnica, parafraseando Tolstoi, seja incapaz de dizer o que devemos fazer e como devemos viver.

Com o crescimento progressivo de suas capacidades técnicas, como destacou Sloterdijk "o homem se revela como criador de 'sóis' e criador da vida, colocando-se necessariamente em uma posição em que deve responder à questão de saber se o que ele pode e faz tem a ver consigo mesmo e se, ao fazer, ele é em si".[634] No estágio atual da técnica, o homem "brinca" de fabricar o próprio homem, busca a planificação da inteligência, transforma-se a si mesmo, confirmando de maneira progressiva, a ideia da manipulação do homem pelo homem indicada por Karl Rahner e do homem operável, observada por Sloterdijk.

O prolongamento da vida, o controle de comportamento e a manipulação genética, são os três elementos identificados por Jonas capazes de alterar a constituição humana. Nessas três dimensões da biotecnologia, a própria imagem do homem é reconfigurada. Visto dessa perspectiva, "o homem quer tomar em suas mãos a própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas de melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto".[635] Assim, não apenas a técnica de manipulação genética, mas também todas ações da biotecnologia, "levam a técnica ao campo mais importante – e mais inédito – da ética. É em tal campo que ela deve formular a pergunta sobre a qualificação do homem para a tarefa que ele assume para si mesmo: está o homem qualificado para tal papel criador?[636] Ou, nas palavras do próprio Jonas: "Quem serão os criadores de 'imagens', conforme quais modelos, com base em que saber?"[637] A biotecnologia levou a técnica tão longe e com um tal destemor, cuja ação avassaladora, conforme Jonas suspeita, é a evidência do "vácuo ético", próprio do niilismo, que

[634]SLOTERDIJK, Peter. O homem operável: considerações sobre a situação ética da tecnologia gênica. In: **Transumanismo:** o que é, quem vamos ser. (Organizadores) OLIVEIRA, Jelson e LOPES, Wendell E. S, Prefácio de Francesca Ferrano. Editora Edusc, Caxias do Sul, 2020, p. 98.
[635]PVb, p. 52; IR, p. 21; PR, p. 61.
[636]NP, p. 435.
[637]PVb, p. 53; IR, p. 21; PR, p. 61.

primeiro suprimiu a essência da natureza para, em seguida, neutralizar também a natureza humana. A observação do filósofo em *Das Prinzinp Verantwortung* confirma isso: "agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade".[638] Sem qualquer freio moral, eis o resultado da "vontade de ilimitado poder da técnica". Agora, padecemos o maior dos vazios e essa dura travessia exigirá de nós uma sabedoria diferente.

Na medida em que a biotecnologia avança em direção ao domínio técnico do mundo vivo, ao mesmo tempo ela aumenta o fardo da responsabilidade humana, com a liberdade dilatada, também pela própria (bio)tecnologia. A civilização tecnológica moderna busca a liberdade irrestrita de pesquisa científica, da qual ninguém quer abrir mão. A questão mais preocupante é que a biotecnologia não dá nenhuma indicação de que suas operações possam ser pela cautela e a prudência. Vale dizer, tanto a prudência, quanto a cautela, são da ordem dos valores, assim como a liberdade, que além de fundamento ontológico, é, desde sempre, o fundamento da moral. Logo, a biotecnologia não estaria preparada para absorvê-lo ou pronta para introjetá-lo em sua própria dinâmica, da ordem não do dever ser moral, mas do agir e do operar como capacidade ou poder de fazer coisas, como as outras tantas tecnologias. A ciência e a tecnologia não têm capacidade de instaurar a norma moral, pois, elas se limitam a fatos, poderíamos acrescentar, ao invocar a famosa distinção filosófica entre juízo de fato e juízo de valor. Contudo, não é o que pensa Jonas, como vimos, segundo o qual é preciso mais do que nunca ligar o alerta em relação às consequências que suas operações podem acarretar para vida humana, correndo o risco de alterar a sua autenticidade e essência. Ao se tornar objeto tecnológico, são inúmeras as possibilidades de alteração da imagem e da natureza humana, seja pelo controle de comportamento, prolongamento da vida e, principalmente, pela manipulação genética nos quadros de uma nova e poderosa eugenia – e, desde logo, de cunho neoliberal e da alçada do indivíduo, com todo seu apelo (liberdade, etc.), nada devendo a governos ou a ver com a eugenia estatal nazista. Quanto ao prolongamento da vida [*Lebensverlängerung*], é preciso questionar seu objetivo e seus possíveis beneficiários, assim como Jonas o fez em *Das Prinzip Verantwortung*.

O prolongamento da vida, em última análise, pode trazer sérias implicações antropológicas para o presente e, sobretudo, para o futuro da espécie humana. Por isso, a sugestão de Jonas é que, "essas questões devem ser encaradas eticamente e conforme princípios,

[638]PVb, p. 57; IR, p. 23; PR, p. 65.

e não sob a pressão de interesses".[639] Essa fantasia biotecnológica, além de negar a finitude humana, também deixa em suspenso a pergunta sobre quem seria os beneficiários da imortalidade: quem deve morrer e quem pode pagar para viver indeterminadamente?

Jonas faz observações também em relação ao controle de comportamento [*Verhaltenskontrolle*], cuja aplicação em seres humanos, assim como ocorre com o prolongamento da vida, pode trazer implicações éticas, devendo, portanto, exigir do homem a observação do imperativo da prudência, que em sua reformulação na obra seminal *Das Prinzip Verantwortung* irá adquirir contornos deontológicos próximos de Kant, ao associá-la ao dever, à lei do dever, em suma, deixando nas vizinhança a prudência do *Phronimos* aristotélico.

Por fim, precisamos recordar ainda a manipulação genética [*Gnetische Manipulation*], a qual é outra forma de aplicação técnica no homem para além das plantas e dos animais, cujas implicações morais não são problemáticas e dramáticas assim. As tecnologias genéticas, como sugeriu Peter Sloterdijk, "arrastam um amplo espectro, de pré-condições físicas do Eu [*Selbst*] para o campo das manipulações artificiais. Aí está a base que evoca a imagem popular, mais ou menos fantástica, de um futuro previsível, no qual poderiam ser 'produzidos homens'".[640] Vista como uma panaceia por seus advogados, porém, à diferença das outras, com a vantagem de que funciona e é efetiva, a aplicação dessa tecnologia poderá constituir uma sociedade humana programada, livre da loteria da vida e da imprevisibilidade, ancorada em seus usos e aplicações na estabilidade dos processos e na funcionalidade dos meios empregados. Todavia, nessa sociedade as pessoas não seriam mais concebidas de forma natural, ao cabo de nove meses e limitadas as proles pela idade fértil da mulher. Livres dos limites da natureza, elas poderiam ser produzidas em massa em laboratórios, assim como ocorre em uma linha de produção em grandes fábricas. Visto dessa perspectiva, com essa forma de aplicação da técnica, "a vida humana se torna um servomecanismo da tecnologia".[641]

Na avaliação de Jonas, a manipulação genética traz à lume um dos principais problemas da biotecnologia, cujo objetivo é realizar a absoluta planificação e administração da existência, previamente programada. A consequência dessa aplicação da técnica é que a "planificação eugênica dos seres humanos permite inscrever no código genético a diferenciação social e naturaliza a evolução artificial obtida através de manipulação genética".[642] Se a manipulação genética tem o poder de estabelecer a planificação eugênica dos seres humanos, logo ela poderá

[639]PVb, p. 50; IR, p. 19; PR, p. 59.
[640]SLOTERDIJK, 2020, p. 102.
[641]PORTELA, Manuel. *Os admiradores do futuro*. In: HUXLEY, Audous**. Admirável mundo novo.** Trad. Mario-Henrique Leiria, Editora Antigona: Lisboa Portugal, 2013, p. 12.
[642]*Ibid.*, p. 12.

também, além de realizar a classificação social, criar o tipo de ser humano que ela deseja. Mas resta saber: qual é o modelo para o novo ser humano desejado? A filosofia antiga estabeleceu em suas diferentes escolas que a essência humana é definida pela sua natureza racional; então, "o homem é a medida de todas as coisas", como dirá Protágoras. Já a filosofia contemporânea, em uma de suas vertentes, define o homem pela sua capacidade simbólica, pois, o ser humano é um animal simbólico, como sugeriu Ernest Cassirer. Diferentemente, a biotecnologia deseja redesenhar e criar o homem conforme à sua medida e imagem, dispensando a filosofia e servindo ela própria de *métron*. Isso, entretanto, pode esvaziar a capacidade simbólica do homem. E, caso a biotecnologia alcance seu objetivo, teremos, certamente, a maior das implicações antropológicas em termos de impacto e questionamentos. Teríamos ainda seres humanos com sua autenticidade preservada? Ainda teríamos um futuro humano? A gravidade dessas questões impõe a nós o dever de pensá-las com cautela, porque elas abririam caminhos para o eugenismo, como vimos no quarto capítulo, assim como para o transhumanismo e mesmo, o pós-humanismo. Embora esses dois últimos tópicos não tenham ganhado grandes destaques nesta tese, vale frisar que ambos são consequências do avanço da biotecnologia, avanço que Jonas acompanhou de perto, tanto aquelas modalidades com aplicações médicas em benefício dos indivíduos e das famílias (reprodução assistida por exemplo: ex. meu), quanto aquelas acompanhadas de controvérsias lancinantes, como a clonagem de humanos. Este é, pois, o ponto de chegada de suas investigações, evidenciado que o filósofo alemão radicado nos EUA não é exatamente um tecnofóbico, como muitos acreditam, mas um filósofo nada mais: vale dizer, um pensador às voltas com o ofício do pensamento de pensar e questionar, e é o que importa, como vimos ao longo da tese. Antes, porém, dos encaminhamentos finais deste epílogo, precisamos fazer uma sinalização no tocante às biotecnologias recentes, isto é, apontar alguns dos avanços ocorridos depois de Jonas.

Após sua morte em 1993, vários avanços ocorreram na biotecnologia, mas, para efeito de nosso objetivo neste epílogo, sinalizaremos apenas alguns, cuja consideração nos ajudará a mensurar a fertilidade e a atualidade de sua filosofia. No setor energético, surgiram avanços recentes que merecem destaque e um exemplo é a produção de energia limpa a partir de *bactérias sintéticas*. A geração de energia limpa como alternativa às formas tradicionais foi sempre um desafio global. Entretanto, mais recentemente, os sinais são animadores, pois a promessa que vem dos cientistas é a de que uma verdadeira revolução está próxima de acontecer nessa área. Essa promessa revolucionária tem como base a criação de bactérias sintéticas geneticamente modificadas para produzir hidrogênio a partir da água, utilizando energia solar.

A expectativa é que tal descoberta possa, em nível global, transformar uma vez por todas o setor energético. As bactérias sintéticas criadas para desenvolver essa promessa revolucionária expressam a proteína *hidrogenase*[643], que estimula separação da água em hidrogênio e oxigênio. Essas bactérias seriam cultivadas em dispositivos *biofotovoltaicos*[644], que captam a luz solar, convertendo-as em energia elétrica para as células. Ora, esse processo produz hidrogênio; este é o objetivo e, se bem-sucedido, poderá, então, ser armazenado e utilizado como combustível limpo, tornando-se, assim, uma importante descoberta na busca por fontes de energia renováveis.

A produção de energia renovável é, claramente, uma alternativa ao desafio ambiental atual, mas não a única (outras alternativas vêm despontando). É de conhecimento público a crescente crise ambiental causada pelo acúmulo de plásticos nos oceanos e ecossistemas terrestres. Inegavelmente, essa é uma preocupação que exige resposta urgente. Uma solução promissora para esse problema é a descoberta de uma enzima derivada da bactéria *Ideonella sakaiensis,* a qual tem a capacidade de quebrar o plástico PET em seus componentes básicos, que podem ser usados para criar novos plásticos, como mostra a pesquisa da Fapesp de 2016.[645] Por meio da engenharia genética, a eficácia dessas enzimas foi melhorada, permitindo a degradação mais acelerada do plástico em questão de horas sob luz ultravioleta.

Também como resposta ao desafio ambiental, podemos recordar o uso da tecnologia Bt (*Bacillus thuringiensis*)[646] no cultivo da soja, milho, algodão, cana-de-açúcar e outros. Graças à manipulação genética, essas culturas produzem agora uma toxina presente, naturalmente, na bactéria *Bt*, que, para muitos insetos e pragas, torna-se letal. Isso, sem dúvida, reduz a necessidade de pesticidas químicos, diminuindo, sensivelmente, o impacto ambiental e melhorando, assim, a eficiência na produção. Ainda no setor agrícola, pode-se considerar também a tecnologia RR (*Roundup Ready*). Cientistas desenvolveram, através da engenharia genética, diversas culturas resistentes ao glifosato, batizadas como culturas RR. Como resposta

[643]Enzima encontrada em bactérias. Catalisa a redução de FERREDOXINA e outras substâncias na presença de hidrogênio molecular e está envolvida no transporte de elétrons da fotossíntese bacteriana. Disponível em: https://decs.bvsalud.org/ths/resource/?id=7017. Acesso em: 15/08/2024.

[644]Os dispositivos ou aparelhos biofotovoltaicos são também conhecidos como células solares biológicas ou biocélulas solares - têm surgido nos últimos anos como uma abordagem ecológica e de baixo custo para coletar energia solar e convertê-la em corrente elétrica. Essas biocélulas solares utilizam as propriedades fotossintéticas de microrganismos, como as algas, para converter a luz em corrente elétrica. Disponível em: https://www.inovacaotecnologica.com.br/noticias/noticia.php?artigo=painelbiofotovoltaico&id=010115180209. Acesso em: 15/08/2024.

[645]Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/a-bacteria-que-come-garrafas-pet/. Acesso em: 16/08/2024.

[646]O *Bacillus thurigiensis* ou Bt como é mais conhecido, é uma bactéria naturalmente encontrada no solo. Esse microrganismo chama a atenção dos pesquisadores há décadas, por ser muito eficiente em matar espécies específicas de insetos. Disponível em: https://croplifebrasil.org/conceitos/bacillus-thurigiensis/. Acesso em: 16/08/2024.

ao desafio ambiental, vale ainda fazer referência a mais uma descoberta que, igualmente, promete menos impactos ao meio ambiente. Tal descoberta visa abastecer a indústria alimentícia com a produção de carne artificial. A indústria de carne tradicional tem um grande impacto ambiental, causando infindáveis debates entre ambientalistas, veganos e vegetarianos pelas inúmeras preocupações éticas levantadas, relacionadas ao bem-estar animal e ao meio ambiente em geral. Posto isso, a produção de carne artificial pode ser uma alternativa promissora e com muito menos impacto ao meio ambiente, cuja viabilidade ocorre a partir de células-tronco animal. Como é realizado esse processo? Ora, conforme os cientistas, ele é realizado através da cultura celular: as células são isoladas, nutridas e multiplicadas de formas induzidas e diferenciadas em tecidos musculares, mantendo uma estrutura que imita a textura e o sabor da carne natural. Isso, além de reduzir drasticamente a degradação da natureza para a produção de carne, oferece também uma alternativa ética aos consumidores.

Como se pode ver, são várias as biotecnologias que surgiram recentemente, prometendo revolucionar diversas áreas: ambiental, alimentícia, energética e outras. Para finalizar este epílogo, dedicaremos mais algumas linhas a uma das mais recentes descobertas da biotecnologia, a saber, a tecnologia de edição genética – a Crispr-Cas9. As protagonistas na descoberta dessa tecnologia são a bioquímica norte-americana Jennifer Doudna e a microbiologista francesa Emmanuelle Charpentier.[647] Ambas a enxergam com um potencial de transformação imenso, mas sem se esquecerem da cautela em seu uso, ao contrário do biofísico chinês He Jiankui, cujo otimismo sem medida o levou a criar duas bebês gêmeas com gene alterado, ou seja, fazendo a edição genética do DNA. Isso o fez ser rotulado pela comunidade científica internacional como caçador de glórias e logo ele foi banido.

A técnica Crispr-Cas9 permite a edição de genes de maneira precisa e eficaz, com a vantagem de ser mais rápida do que as técnicas de engenharia genética tradicionais. Essa inovação biotecnológica pode ser empregada na reedição do DNA de todas as formas de vida: vegetal, animal e humana. Sua velocidade e eficiência a tornam uma aliada importante do setor agrícola, em razão da resistência a pragas, evitando o uso excessivo de pesticidas químicos, superando, então, os desafios enfrentados pelas técnicas tradicionais, reduzindo o impacto ambiental, além de assegurar o aumento exponencial da produção. Na esfera humana, a descoberta da ferramenta Crispr-Cas9, além da cura e prevenção de doenças e da promoção de um bem-estar físico e emocional, chega com a promessa da edição ou reedição do código

[647]A técnica de edição genética, Crispr-Cas9 garantiu o prêmio Nobel de química à cientista francesa Emmanuelle Charpentie em 2020.

genético humano. Com isso, o ser humano poderá, mais do que nunca, conduzir não apenas o próprio destino, mas também o destino da vida de modo geral, pois, com essa revolução biotecnológica, tentativas de manipular o genoma humano e de outros seres vêm sendo constantemente testadas. As cientistas criadoras da ferramenta Crispr-Cas9 as consideram eficazes, simples, precisas e de baixo custo, podendo suprir rapidamente algumas limitações apresentadas por outras técnicas desenvolvidas anteriormente [648]. Logo, a Crispr-Cas9 se tornou o novo alvo "das pesquisas de engenharia genética. As variadas possibilidades futuras que a CRISPR traz, desde a promessa de cura e prevenção de doenças à promoção do aprimoramento da espécie humana, transformaram-na num instigante tema de pesquisa, bem como de debate bioético".[649] Contudo, dispor de "uma biotecnologia com potencial de modificar o genoma da espécie humana, de baixo custo e de fácil manipulação traz à tona, entretanto, questões éticas, morais, sociais, políticas e jurídicas que devem ser debatidas o quanto antes".[650] Isso porque "falar em edição genética de gametas ou embriões humanos significa entrar em um debate cercado por dúvidas e riscos desconhecidos".[651]

A edição genética da linhagem germinativa que incorre em alterações genéticas herdáveis é recusada de saída pela UNESCO, cuja posição é a de que "o genoma humano constitui a base da unidade fundamental de todos os membros da família humana, assim como do reconhecimento de sua inerente dignidade e diversidade. Em sentido simbólico, é o legado da humanidade".[652] Diante das incertezas éticas a respeito da manipulação do DNA humano, nos parece muito claro que o advento da ferramenta Crispr-Cas9 não deve alimentar a euforia exagerada dos cientistas caçadores de glória, a exemplo do que ocorreu com o biofísico chinês He Jiankui, citado antes, e que foi banido. A solução, no entanto, não é banir as pesquisas ou impedir o uso do método de intervenção genética. Uma saída aceitável seria promover reflexões para verificar sua adequação às diferentes pesquisas, tanto as que estão em curso quanto as outras que estão por vir. Isso nos leva de volta a Jonas, cuja posição crítica em relação à técnica e à biotecnologia, em seus usos médicos ou não, nunca se colocou contrária às pesquisas no sentido de impedir seus avanços ou bani-las. O que Jonas reivindica é, na verdade, a prudência e a cautela na aplicação da técnica, como forma de evitar riscos à vida em geral. Todas as

[648]WINTER, Barbara Carollo de Almeida; VILAÇA, Murilo Mariano. Edição genética humana por meio da técnica crispr-cas9: apontamentos e reflexões a partir da bioética e do biodireito. In: **Revista Direitos Fundamentais e Alteridade**, Salvador, v. 5, n. 2, p. 83-98, jul.-dez., 2021, p. 85. Usaremos as iniciais EGHTC.
[649]EGHTC, p. 85.
[650]*Ibid.*, p. 88.
[651]*Ibid.*, p. 89.
[652]Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. **Declaração universal sobre o genoma humano e os direitos humanos**: da teoria à prática. Unesco, 1999.

recentes descobertas da biotecnologia que mencionamos acima, sem exceção, podem, sim, acarretar riscos à vida. Embora possam apresentar grande potencial, capaz de revolucionar vários setores – energético, ambiental, agrícola, alimentício, ciências médicas e outros –, o entusiasmo com as descobertas não pode esconder os possíveis riscos, como é o caso das recentes descobertas das biotecnologias acima referidas, especialmente as mais radicais, capazes de manipular as células germinativas de linhagem masculina e feminina.

Voltando ao ponto, são seis as descobertas recentes da biotecnologia que estão no centro do debate e com potencial de despertar a atenção dos filósofos dos nossos dias, devido à sua grande atualidade e às suas respostas à angústia do tempo: a produção de energia limpa, através de bactérias sintéticas; bactéria para quebrar plástico, evitando, com isso, o acúmulo no meio ambiente; a tecnologia Bt usada no cultivo de milho, soja e outras culturas agrícolas; a tecnologia RR, também usada na agricultura; a produção de carne artificial e, por último, a ferramenta Crispr-Cas9. Como vimos, essas tecnologias prometem revolucionar diversas áreas. Aquelas usadas na agricultura podem, sim, aumentar a produção e combater pragas, mas até que ponto o impacto ambiental será substancialmente reduzido? E os riscos à saúde humana estão descartados? A promessa com a produção de carne artificial é revolucionar a indústria alimentícia, reduzindo drasticamente o impacto ambiental, mas esse produto é seguro para o consumo humano? Quanto ao acesso, do ponto de vista econômico, esse produto será acessível a todas as classes sociais? Como é possível notar, são muitas as questões em torno das recentes descobertas da biotecnologia. Questioná-las não significa barrar os avanços ou levar a moratórias, mas exigir prudência e cautela em suas aplicações e usos para evitar possíveis danos irreversíveis aos seres humanos e não humanos.

Essas biotecnologias, sejam aquelas descobertas depois de Jonas, sejam as mais recentes, necessitam de maiores desenvolvimentos e aprofundamentos, atestando a fertilidade e a atualidade do pensamento do nosso filósofo ao autorizar sua retomada e seu desdobramento em várias linhas investigativas, mas não o faremos nesta tese. Deixaremos em aberto, com a promessa de desenvolvê-las em estudos futuros. Nosso objetivo neste epílogo foi, como se pôde ver, apontar alguns aspectos gerais das biotecnologias, os quais não foram acomodados nos capítulos anteriores, mas só agora, ao finalizar a tese, destacamos algumas das biotecnologias recentes, e o fazemos com a expectativa de jogar um pouco mais de luz nos estudos de um filósofo que se foi, mas que tem muito ainda a nos dizer, no Brasil e no mundo, em nossos dias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS[653]

I. OBRAS DE HANS JONAS

JONAS, Hans. **23 Gedanken über Gott.** Drei Versuche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

JONAS, Hans. **A religião gnóstica**: A mensagem do Deus estrangeiro e os Primórdios da Cristandade. Trad. Ana Maria Pereirinha. Lisboa, Portugal: Universidade de Lisboa, 2019.

JONAS, Hans. **Augustin und das paulinische Freiheitsproblem**. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930. (2ª ed. aumentada: **Augustin und das paulinische Freiheitsproblem**. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).

JONAS, Hans. **Das Prinzip Leben**: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994.

JONAS, Hans. **Das Prinzip Verantwortung**: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [1979] 2003.

JONAS, Hans. **Dem bösen Ende näher**: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

JONAS, Hans. **Der Begriff der Gnosis** (Teildruck). Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg. Göttingen: Hubert & Co, 1930.

JONAS, Hans. **Der Gottesbegriff nach Auschwitz.** Eine jüdische Stimme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 (Versão em inglês: JONAS, Hans. **The Concept of God after Auschwitz**: a Jewish voice. The Journal of Religion, v. 67, n° 1, 1987, p. 1-13. / STERN, Fritz; JONAS, Hans. **Reflexionen finsterer Zeit**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984d).

JONAS, Hans. **Ensaios filosóficos**: do credo antigo ao homem tecnológico. Trad. Wendell Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

JONAS, Hans. **Erinnerungen:** Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2003.

JONAS, Hans. **Erkenntnis und Verantwortung**: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts". Hrsg. von Ingo Hermann. Göttingen: Lamuv, 1991.

JONAS, Hans. **Évolution et liberté**. Traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Payot & Rivages (Bibliothèque Rivages), 2005.

[653]Já de saída, ressalto que bibliografia abaixo representa além do material citado e consultado para a elaboração desta tese. Boa parte dos trabalhos aqui reunidos não foram citados. Além da bibliografia básica, optamos por apresentar trabalhos que, em alguma medida, estão no encalço deste estudo, embora grande parte não estejam citados no corpo do texto. Em suma, os textos indicados abaixo oferecem ao leitor um referencial bibliográfico capaz de servir de base para pesquisas futuras. Como se poderá ver, parte das referências dará ênfase à biologia filosófica. Outras, cobrem a antropologia filosófica, a técnica e a biotecnologia.

JONAS, Hans. **Gnosis und spätantiker Geist I**: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

JONAS, Hans. **Gnosis und spätantiker Geist II**: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

JONAS, Hans. **Impotence or Power of Subjectivity**. In: **The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age**. Trad. H. Jonas, D. Herr. Chicago: The University of Chicago Press, 1984b.

JONAS, Hans. **Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas**. Hg. v. Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhart, Christian Wiese u. Walter Ch. Zimmerli. Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach, 2009 ff.

JONAS, Hans. **La religión gnóstica**: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. Prólogo de José Montserrat Torrents; Traducción de Menchu Guiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

JONAS, Hans. **Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung**. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981 (Suhrkamp, 1987 / Versão em inglês: JONAS, Hans. **Impotence or Power of Subjectivity:** a reappraisal of the psychophysical problem. In: The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr. Chicago: The University of Chicago Press, 1984a. p. 205-231).

JONAS, Hans. **Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos**. (Colección Clásicos del pensamiento crítico). Ed. Catarata, 2001.

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

JONAS, Hans. **Materie, Geist und Shöpfung**: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

JONAS, Hans. **Memoirs**. Trans. by Krishna Winston. University Press of New England, 2008.

JONAS, Hans. **Memorias**. Tradução Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005.

JONAS, Hans. **Mortality and Morality**: A search for the good after Auschwitz. Edited and with an introduction by Lawrence Vogel. Evanston, III: Northwestern University Press, 1996.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz**: uma voz judia. Trad. Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

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

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

JONAS, Hans. **On Faith, Reason and Responsibility**: Six Essays. San Francisco: Harper & Row, 1978 (California: The Institute for Antiquity and Christianity, 1981).

JONAS, Hans. **Organismus und Freiheit:** Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

JONAS, Hans. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Trad. Angela Ackermann. Herder Editora, 2ª ed. Barcelona, 2012.

JONAS, Hans. **Philosophical Essays**: From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974 (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

JONAS, Hans. **Philosophie**: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

JONAS, Hans. **Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen**. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.

JONAS, Hans. **Poder o Impotencia de la subjetividad**. Trad. Illana Giner Comín. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 2005.

JONAS, Hans. **Por une Éthique du futur**. Paris: Payot & Rivages, 2002.

JONAS, Hans. **Souvenirs**. Trad. Par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Rivages, 2005.

JONAS, Hans. **Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung**. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1985 (Suhrkamp, 1987a).

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução: Grupo de Trabalho Hans Jonas da Anpof. São Paulo: Editora Paulus, 2013.

JONAS, Hans. **The Gnostic Religion**: the message of the alien god and the beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 1958.

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

JONAS, Hans. **The Phenomenon of Life**: Toward a Philosophical Biology. (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001.

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

JONAS, Hans. **Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen**. Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe Heft 46. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1970. (Versão em inglês: **Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History**. In: Social Research, v. 38, n. 3, p. 498-528, 1971).

JONAS, Hans. **Wissenschaft als persönliches Erlebni**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987b.

JONAS, Hans. **Zwischen Nichts und Ewigkeit**: Zur Lehre vom Menschen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

JONAS, Hans; MIETH, Dietmar. **Was für morgen lebenswichtig ist**: Unentdeckte Zukunftswerte. Freiburg: Herder, 1983.

II ENSAIOS DE HANS JONAS

JONAS, Hans. A Critique of Cybernetics. **Social Research**, v. 20, 1953, p. 172-192. (Também em: PL V; OF VII).

JONAS, Hans. Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's philosophical work. **Social Research**, v. 44, n° 1, 1977, p. 25-43. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 257-274).

JONAS, Hans. Aron Gurwitsch, 1903-1973. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 46, n. 4, 1972-73, p. 184-186.

JONAS, Hans. Biological Foundations of Individuality. **International Philosophical Quarterly**, v. 8, n. 2, 1968, p. 231-251. (Também em: PE IX).

JONAS, Hans. Brief an Hans-Bernhard Wuermeling. In: HOFF, J.; in der SCHMITTEN, J. (Hrsg.). **Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntod-Kriterium**. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994. p. 21-25.

JONAS, Hans. Causality and Perception. **The Journal of Philosophy**, v. 47, 1950, p. 319-324. (Versão aumentada e definitiva em PL, I, anexo I; OF, II, secção I).

JONAS, Hans. Change and Permanence: on the possibility of understanding history. **Social Research**, v. 38, n. 3, 1971, p. 498-528. (Também em PE XI; Versão alemã em WB e PUMV III).

JONAS, Hans. Ciencia como vivencia personal. In: JONAS, Hans. **Más Cerca del Perverso Fin y Otros Diálogos y Ensayos** (Colección Clásicos del Pensamiento Crítico), Ed. Catarata, 2001, p. 103-151.

JONAS, Hans. Comments on General System Theory. **Human Biology**, v. 23, dezembro de 1951, p. 328-335.

JONAS, Hans. Delimitation of the Gnostic phenomenon: typological and historical. In: BIANCHI, Udo (Ed.). **Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio de Messina, 13-18 abril 1966**. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 90-104.

JONAS, Hans. Die Idee der Zerstreuung und Widersammlung bei den Propheten. **Der Jüdische Student**, v. 4, p. 30-43, 1922.

JONAS, Hans. Die origenistische Spekulation und die Mystik. **Theologische Zeitschrift**, v. 5, 1949, p. 24 sqq. (Versão aumentada e revisada em GSG II, V; versão em inglês: Origen's Metaphysics of Free will, fall and redemption: a "Divine Comedy" of the universe. **Journal of the Universalist Historical Society**, v. 8, p. 3-24).

JONAS, Hans. Diskussion über Ethik und Politik heute. In: ENGHOLM, Björn; RÖHRICH, Wilfried (Hrsg.). **Ethik und Politik heute: Karl-Otto Apel, Hans Jonas, Hans Küng im Gespräch**. Opladen: Leske & Budrich, 1990. (Reeditado como: Hütung des Ebenbildes – moralische Verpflichtung der Gentechnologie (Februar 1990). In: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 189-190).

JONAS, Hans. Edmund Husserl and the Problem of Ontology [em hebraico]. **Mosnaim**, v. 7, n. 5, p. 581-589, 1938a. (Tradução em inglês: Edmund Husserl and the ontological question. **Études phénoménologiques**, v. 17, n. 33-34, p. 5-20, 2001. Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 181-194).

JONAS, Hans. Ethics and Biogenetic Art. **Social Research**, v. 52, 1985, p. 491-504. (Reeditado em: **Social Research**, v. 71, n° 3, 2004, p. 569-582; também publicado em alemão em: TME IX).

JONAS, Hans. Evolution and Freedom: on continuity among life-forms. In: **Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz**. Edited and with an introduction by Lawrence Vogel, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 59-74.

JONAS, Hans. Evolution und Freiheit. In: **Scheidewege**, v. 13, [reimpresso em **Philosophische Untersuchungen**, 1992], p. 85-102.

JONAS, Hans. Evolution und Freiheit. **Scheidewege**, v. 13, 1983/1984, p. 85-102. (Também em: PUMV I).

JONAS, Hans. Fatalismus wäre Todsünde: Ansprache des Ehrendoktors Professor Dr. Dr. h.c. mult. Hans Jonas. In: BÖHLER & NEUBERTH (Hrsg.), 1993, p. 49-51. (Também em: BÖHLER, 1994, p. 455-456; e: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 53-55).

JONAS, Hans. Freedom of Scientific Inquiry and the public interest. **Hastings Center Report**, v. 6, n° 4, 1976, p. 15-17. (Também em: TME V).

JONAS, Hans. Geist, Natur und Schöpfung: Kosmologischer Befund und Kosmogonische Vermutung. **Scheidewege**, v. 18, 1988/1989, p. 17-33. (Versão aumentada em: MGS e PUMV X).

JONAS, Hans. Gnosticism. In: EDWARDS, Paul (Ed.). **The Encyclopedia of Philosophy**, v. 3. New York: Macmillan, 1967, p. 336-342.

JONAS, Hans. Hannah Arendt. **Social Research**, v. 43, n. 1, 1976, p. 3-5. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 369-372).

JONAS, Hans. Hans Jonas und Ernst Bloch. Zwei Briefe von Jonas: eingeleitet und herausgegeben von Paolo Becchi. In: BÖHLER, D.; BRUNE, H. (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C.H. Beck, 2004. p. 85-93.

JONAS, Hans. Hans-Georg Gadamer und Hans Jonas. Briefe über die Zukunftsethik: eingeleitet und herausgegeben von Dietrich Böhler. In: BÖHLER, D.; BRUNE, H. (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C.H. Beck, 2004. p. 471-482.

JONAS, Hans. Heidegger and Theology. **The Review of Metaphysics**, v. 18, 1964, p. 207-233. (Reeditado em alemão como: Heidegger und die Theologie. **Evangelische Theologie**, v. 24, n. 12, 1964, p. 621-642. Também publicado em: PL X).

JONAS, Hans. Heidegger e a teologia. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. In: Rev. **Filosofia, Aurora**, Curitiba, v. 28, n. 43, p. 331-362, jan./abr. 2016.
JONAS, Hans. Herramienta, Imagen y Tumba: lo Transanimal en el Ser Humano. In: **Pensar Dios y Otros Ensayos**. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998, p. 43-60.

JONAS, Hans. Hoffnung auf Verständigungssysteme und zukunftsverantwortliche Erziehung. Berliner Votum (Juni 1992). In: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 57-59.

JONAS, Hans. Homo Pictor und die differentia des Menschen. **Zeitschrift für Philosophische Forschung**, v. 15, n. 2, 1961, p. 161-176. (Reeditado em inglês como: Homo Pictor and the differentia of man. **Social Research**, v. 24, 1962, p. 201-220. Também em: PL VII; OF IX).

JONAS, Hans. Husserl and Heidegger. In: BÖHLER, D.; BRUNE, H. (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C.H. Beck, 2004. p. 17-33.

JONAS, Hans. Immortality and the modern temper (The Ingersoll Lecture, 1961). **Harvard Theological Review**, v. 55, 1962, p. 1-20. (Também em: PL XI; OF XII; e ZNE II).

JONAS, Hans. In Memoriam Alfred Schutz, 1899-1959. **Social Research**, v. 26, 1959, p. 471-474.

JONAS, Hans. In Memorian, Edmund Husserl [em hebraico]. **Turim**, Tel Aviv, 1938b.

JONAS, Hans. Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work. **Harvard Theological Review**, v. 75, 1982, p. 1-23. (Também em: WPE II).

JONAS, Hans. Is God a Mathematician? **Measure**, v. 2, 1951, p. 404-426. (Também em: PL III; OF V).

JONAS, Hans. Karl Manheims Soziologie des Geistes. **Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie**, v. 6, p. 111-114, 1929. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 175-180).

JONAS, Hans. Kurt Goldstein and Philosophy. **American Journal of Psychoanalysis**, v. 19, 1958, p. 161-164. (Reeditado em: **Social Research**, v. 32, 1965, p. 351-356).

JONAS, Hans. La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio. Trad. a cura di E. Spinelli. Genova: Il Melangolo, 2001.

JONAS, Hans. La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro. In: **Pensar sobre Dios y otros Ensayos**. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

JONAS, Hans. Materia, Espíritu y Creación: Conclusiones Cosmológicas y Conjecturas Cosmogónicas. In: **Pensar Dios y Otros Ensayos**. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998, p. 231-280.

JONAS, Hans. Matière, Esprit et Création: Constat Cosmologique et Hypothèse Cosmogonique. In: **Évolution et Liberté**. Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages (Bibliothèque Rivages), 2005, p. 193-161.

JONAS, Hans. Matter, Mind, and Creation: Cosmological Evidence and Cosmogonic Speculation. Trad. Paul Schuchman and Lawrence Vogel. In: **Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz**. Edited by Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 165-197.

JONAS, Hans. On Suffering. **Ragion Pratica**, ano VIII, n. 15, 2000, p. 46-52.

JONAS, Hans. Ontological Grounding of a Political Ethics: on the Metaphysics of Commitment to the Future of Man. **Graduate Faculty Philosophy Journal (USA)**, v. 10, n° 1, 1984, p. 47-61. (Também com o mesmo título em: SCHÜRMANN, Reiner. **The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1989. E ainda em: PV e IR).

JONAS, Hans. Origenes' peri archon: ein System patristischer Gnosis. **Theologische Zeitschrift**, v. 4, p. 101-119, 1948.

JONAS, Hans. Outil, Image et Tombeau: du Transanimal dans l'Humain. In: **Évolution et Liberté**. Trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages (Bibliothèque Rivages), 2005, p. 59-82.

JONAS, Hans. Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr. In: KENNINGTON, Richard (Ed.). **The Philosophy of Baruch Spinoza**. Washington, D.C.: Catholic University of the Americas Press, 1980, p. 121-130. (Também em: GRENE, Marjorie & NAILS, Debra (Eds.). **Spinoza and the Sciences**. Dordrecht/Boston: Reidel, 1986, p. 237-247; e em: IR).

JONAS, Hans. Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects. **Daedalus**, v. 98, n. 2, 1969, p. 219-247. (Também em: PE V; TME VI).

JONAS, Hans. Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik. In: MEYER, Th.; MILLER, S. (Hrsg.). **Zukunftsethik und Industriegesellschaft**. München: J. Schweizer, 1985, p. 3-14. (Prinzip Verantwortung: zur Grundlegung einer Zukunftsethik. In: KREBS, Angela. **Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 165-181. Versão modificada em: PUMV VI).

JONAS, Hans. Problems of "Knowing God" in Philo Judeaus [em hebraico]. **Sefer Yohanan Lewy** (Jerusalém), 1949, p. 65-84. (Versão alemã anterior, mas só depois publicada em: GSG II, III).

JONAS, Hans. Rechte, Recht und Ethik: Wie Erwidern sie auf das Angebot Neuester Fortpflanzungstechniken? In: DÄUBLER-GMELIN, H.; ADLERSTEIN, W. (Hrsg.). **Menschengerecht: Arbeitswelt Genforschung — Neue Technik Lebensformen Staatsgewalt**, v. 6. Rechtspolitischer Kongreß der SPD. Heidelberg, 1986, p. 53-66. (Também em: PUMV, p. 147-169).

JONAS, Hans. Response to James N. Gustafson. In: ENGELHART, H. T.; CALLAHAN, Daniel (Eds.). **Knowing and Valuing: The Search for Common Roots**. Hastings-on-Hudson: Hastings Center, 1980, p. 203-217. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 373-386).

JONAS, Hans. Responsibility Today: the ethics of an endangered future. **Social Research**, v. 43, 1976, p. 76-97. (Também em PV; IR).

JONAS, Hans. Review: H. A. Wolfson: Philo: foundations of religious philosophy in judaism, christianity, and islam. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 12, 1952, p. 442-445.

JONAS, Hans. Rezension: Karl Barth, eine Schweizer Stimme. **Yedioth**, v. 38, p. 5 sqq., 1946. (Este ensaio se encontra agora em: KGA III/2 p. 319-330).

JONAS, Hans. Spinoza and the Theory of Organism. **Journal of the History of Philosophy**, v. 3, n. 1, 1965, p. 43-57. (Também em: PE X).

JONAS, Hans. Straddling the boundaries of theory and practice: recombinant DNA research as a case of action in the process of inquiry. In: RICHARDS, John (Ed.). **Recombinant DNA: Science, Ethics and Politics**. New York: Academic Press, 1978, p. 253-271. (Também em: TME V).

JONAS, Hans. Technik, Freiheit und Pflicht. In: **Hans Jonas: Friedenspreis des Deutschen Buchhändels**. Frankfurt am Main: Verlag der Deutschen Buchhändels-Vereinigung, 1987. p. 35-46. (cf. WPE 32-46; BEN 91-102).

JONAS, Hans. Technology and Responsibility: reflections on the new tasks of ethics. **Social Research**, v. 40, n. 1, 1973, p. 31-54. (Também em PE I; PV; IR).

JONAS, Hans. Technology as a Subject for Ethics. **Social Research**, v. 49, n° 4, 1982, p. 891-898. (Também em: TME II).

JONAS, Hans. The Burden and Blessing of Mortality. **The Hastings Center Report**, v. 22, n. 1, jan./fev. 1992, p. 34-40. (Tradução para o português: O Fardo e a Bênção da Mortalidade. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. **Princípios** (Natal), v. 16, n. 25, 2009, p. 265-281. Versão alemã em: PUMV IV).

JONAS, Hans. The Concept of Responsibility: an inquiry into the foundation of an ethics for our age. In: ENGELHARDT, H. T.; CALLAHAN, D. (eds.). **Knowledge, Value and Belief**. New York: Hastings-on-Hudson, 1977, p. 169-198. (Também em: PV e IR).

JONAS, Hans. The Consumer's Responsibility. In: OFSTI, A. (Ed.). **Ecology and Ethics: A report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990**. Trondheim: Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, 1992. p. 215-218. (Versão alemã com título "Die Verantwortung des Konsumenten angesichts des ökologischen Problems. Votum auf der norwegischen Konferenz 'Ecology and Ethics', Melbu (Juli 1990)", em: BÖHLER & STITZEL (Hrsg.), 2000; também em: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 103-106).

JONAS, Hans. The Heuristics of Fear. In: KRANZBERG, Melvin (Ed.). **Ethics in an Age of Pervasive Technology**. Boulder: Westview Press, 1980, p. 213-221. (Também em: PV e IR).

JONAS, Hans. The Outcry of Mute Things (January 1993). In: **Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz**. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996. p. 198-202. (Versão alemã: Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. Ansprache [Tradução para o alemão de R. Nall und K. Daske-Bentele]. In: BÖHLER (Hrsg.), 1994, p. 21-29; também em: BÖHLER (Hrsg.), 2005, p. 141-143).

JONAS, Hans. The Practical Uses of Theory. **Social Research**, v. 26, n. 2, 1959, p. 127-166. (Também em: PL VIII; OF X).

JONAS, Hans. The Right to Die. **The Hastings Center Report**, v. 8, n° 4, 1978, p. 31-36. (Versão alemã: Das Recht zu Sterben. **Scheidewege**, v. 14, 1984-85, p. 7-27; também em: TME XI).

JONAS, Hans. The Scientific and Technological Revolutions. **Philosophy Today**, v. 15, Summer 1971, p. 76-101. (Também em PE III; e PUMV V).

JONAS, Hans. The Secret Book of the Egyptian Gnostics. **The Journal of Religion**, v. 42, n. 4, out. 1962, p. 262-273. (Também em: GR XII).

JONAS, Hans. Tool, Image, and Grave; on What is Beyond the Animal in Man. In: **Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz**. Edited by Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 75-98.

JONAS, Hans. Toward a Philosophy of Technology. **Hastings Center Report**, v. 9, n° 1, 1979, p. 34-43. (Também em: TME I).

JONAS, Hans. Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future. In: **Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz**. Edited by Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

JONAS, Hans. Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen. **Scheidewege**, v. 20, 1990/91, p. 1-13. (Também em PUMV VIII).

JONAS, Hans. Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen? In: STRÖCKER, Elizabeth. (Hrsg.). **Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen**. München – Paderborn, W. Fink-F. Schöningh, 1984, p. 75-86.

JONAS, Hans. Werkzeug, Bild und Grab: vom Transanimalischen im Menschen. **Scheidewege**, v. 15, 1985/1986, p. 47-58. (Também em: PUMV II).

JONAS, Hans. Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In: BÖHLER, D.; BRUNE, H. (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C.H. Beck, 2004. p. 71-84.

JONAS, Hans. Wissenschaft as Personal Experience. **Hastings Center Report**, v. 32, n° 4, 2002, p. 27-35.

JONAS, Hans. Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik. In: **Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen**. Frankfurt am Main: Insel Verlag, [1992] 1997.

III. ENTREVISTAS, DISCUSSÕES E CONVERSAS COM JONAS 1975 - 1980

GARGANO, Antonio (a cura di). Hans Jonas. Uomo, natura, futuro. **Giano: Pace ambiente problemi globali**, n. 6, settembre-ottobre 1990, Idis, p. 141-147.

JONAS, Hans. Anima & Corpo. Conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas (1990). Traduzione di Florinda Li Vigni. **Ragion Pratica**, n. 15, 2000, p. 53-64.

JONAS, Hans. Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt. [Entrevista concedida a] Reinhard Löw e outros. In: ENGHOLM, B.; RÖHRICH, W. (Hrsg.). **Ethik und Politik heute: Karl-Otto Apel, Hans Jonas, Hans Küng im Gespräch**. Opladen: Leske & Budrich, 1990. p. 17-35.

JONAS, Hans. Dazu dürfen wir es nicht kommen lassen: Der Philosoph Hans Jonas zu Fragen des Überlebens. Gespräch mit Wolf Scheller. **Frankfurter Rundschau**, n. 51, 2. März 1993, S. 8.

JONAS, Hans. De la gnose au principe responsabilité. [Entrevista concedida a] Jean Greisch e Erny Gillen, 14 jul. 1990. **Esprit**, Paris, n. 171, maio 1991, p. 5-21. [Tradução para espanhol: De la gnosis al principio responsabilidad: entrevista de Jean Greisch y Erny Gillen con Hans Jonas. Trad. Alberto Drazul. **Nombres**, n. 6-7, abr. 1996. p. 45-64].

JONAS, Hans. Dem bösen Ende näher. Gespräch mit Matthias Matussek und Wolfgang Kaden. **Der Spiegel**, 11 mai 1992. [Também em: JONAS, Hans. **Dem bösen Ende näher**. München: Piper, 1993. p. 10-23; tradução em espanhol: Más cerca del perverso fin. In: JONAS, Hans. **Más cerca del perverso fin**. Madrid: Caparrós, 1993. p. 35-48].

JONAS, Hans. Der ethischen Perspektive muß eine neue Dimension hinzugefügt werden. Gespräch mit Mischka Dammaschke, Horst Gronke und Christoph Schulte (16 Juni 1992). **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. XLI, n. 1, 1993, p. 91-99. [Também em: JONAS, Hans. **Dem bösen Ende näher**. München: Piper, 1993. p. 24-39; BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C. H. Beck, 1994. p. 34-44; 2. Auflage, 2005. p. 91-102. Traduções: Surcroît de Responsabilité et Perplexité: entretien avec Hans Jonas. **Esprit**, n. 206, nov. 1994, p. 8-19; Responsabilidad y Perplexidad: entrevista con Hans Jonas. Trad. Ernestina Gabino. **Nombres**, n. 6-7, abr. 1996, p. 31-44].

JONAS, Hans. Die Bereitschaft zur Furcht ist ein sittliches Gebot. [Entrevista concedida a] Alexander U. Martens. **Süddeutsche Zeitung**, Munique, 7/8 out. 1981.

JONAS, Hans. Die Sünde vor der man sich hüten muß, ist der Fatalismus. **Allgemeine Jüdische Wochenzeitung (AJW)**, v. XLVIII, n. 6, 11 Feb. 1993, p. 3.

JONAS, Hans. Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar. Gespräch mit Christian Schütze. **Süddeutsche Zeitung**, 11 feb. 1992. [Também em: JONAS, Hans. **Dem bösen Ende näher**. München: Piper, 1993. p. 40-48; tradução em espanhol: El mundo no está exento de valores ni disponible a voluntad. In: JONAS, Hans. **Más cerca del perverso fin**. Madrid: Caparrós, 1993. p. 67-75].

JONAS, Hans. Es können schlimme Zeiten kommen. Gespräch mit Hans Jonas über Umweltschutz, Zukunftsangst und Verantwortung. Gespräch mit Wolf Scheuer (Okt. 1992, New Rochelle, New York). Disponível em: http://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/1993/1993-06-a-336.pdf. Acesso em: 24 dez. 2024.

JONAS, Hans. From Gnosticism to the Dangers of Modern Technology: an interview with Hans Jonas (April 26-27, 1975 and July 29-31, 1980). In: CULIANU, Ioan. **Gnosticismo e Pensiero Moderno: Hans Jonas**. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1985. p. 133-153.

JONAS, Hans. Hans Jonas (im Gespräch mit Herlinde Koelbl). In: KOELBL, Herlinde (Hrsg.). **Jüdische Portraits. Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl**. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1998. S. 166-171. [Também em: **Kritische Gesamtausgabe**, III/2, p. 149-157].

JONAS, Hans. Heideggers Entschlossenheit und Entschluss. [Entrevista concedida a] Andreas Isenschmid, 9 out. 1987. In: NESKE, Günther; KETTERING, Emil (Hrsg.). **Antwort: Martin Heidegger im Gespräch**. Pfullingen: Neske, 1988. p. 221-229.

JONAS, Hans. Hoffnung auf eine Kosmopoliteia. Vermeidung des Summum malum in der globalisierten Marktwirtschaft. Hans Jonas im Gespräch mit Siemens-Mitarbeitern und dem Theologen Professor Hans-Joachim Türk (21. Juli 1991). In: BAUSCH, Thomas; BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Wirtschaftsethik in der globalisierten Welt: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C. H. Beck, 2000. p. 21-30. [Também em: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für**

die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas. 2. Auflage. München: C. H. Beck, 2005. p. 107-120].

JONAS, Hans. Im Zweifel für die Freiheit? [Entrevista concedida a] Hans Jonas. **Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium**, v. 29, 1981, p. 434-439.

JONAS, Hans. La mia controutopia. Intervista di Angelo Bolaffi. **L'Unità**, 5 set. 1991, p. 17. [A entrevista pode ser acessada no seguinte endereço eletrônico: http://archivio.unita.it/archivio/viewer.asp?ID=00000001&pagina=17&anno=1991&mese=09&giorno=05&tipo=F].

JONAS, Hans. Maschinen werden niemals ein Bewußtsein haben können. Gespräch mit Norbert Lossau. **Die Welt**, 29 nov. 1991. [Tradução em espanhol: Las máquinas jamás podrán tener conciencia. In: JONAS, Hans. **Más cerca del perverso fin**. Madrid: Caparrós, 1993. p. 77-86].

JONAS, Hans. Mitleid allein Begründet keine Ethik. [Entrevista concedida a] Marion Dönhoff e Reinhard Merkel. **Die Zeit**, Hamburgo, 25 ago. 1989.

JONAS, Hans. Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung: Hans Jonas im Gespräch mit Eike Gebhardt. **Sender Freies Berlin**, 15 jun. 1992. [Também em: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C. H. Beck, 1994. p. 197-212].

JONAS, Hans. Plädoyer für eine planetarische Zukunft. Karl-Heins Stamm im Gespräch mit Hans Jonas (2 Juli 1992). In: BÖHLER, Dietrich; NEUBERTH, Gerhard (Hrsg.). **Technik und Verantwortung: Hans Jonas im Gespräch**. München: C. H. Beck, 1993. p. 97-101.

JONAS, Hans. Podiumsgespräch mit Hans Jonas. In: RÖSSLER, D.; LINDENLAUB, E. (Hrsg.). **Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur: Symposium Hotel Schloss Fuschl, Österreich, 7.-10. Mai 1981**. Stuttgart; Nova York: Schattauer, 1982. p. 265-296.

JONAS, Hans. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer (Juni 1992). In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C. H. Beck, 1994. p. 163-194. [Também em: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. 2. Auflage. München: C. H. Beck, 2005. p. 154-186].

JONAS, Hans. Technologisches Zeitalter und Ethik. Hans Jonas im Gespräch mit Ulrich Beck und Walther Ch. Zimmerli (1990). In: GADAMER, Hans-Georg; JONAS, Hans; BECK, Ulrich; ZIMMERLI, Walther Ch. **Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter**. Bamberg: Verlag Fränkischer Tag, 1991. S. 39-64. (Também em: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C. H. Beck, 1994. p. 341-363; BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. 2. Auflage. München: C. H. Beck, 2005. S. 67-90).

JONAS, Hans. Vom Profit zur Ethik und Zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens-AG (10 Juli 1990). In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**.

München: C. H. Beck, 1994. p. 224-243. [Também em: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. 2. Auflage. München: C. H. Beck, 2005. p. 121-140].

JONAS, Hans. Warum haben Sie Respekt vor der Dummheit, Herr Jonas? [Entrevista concedida a] Martin Jochen Schulz. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, Frankfurt, 9 out. 1987.

JONAS, Hans. Wir dürfen das Leben nicht belasten, indem wir uns einfach gehenlassen. [Entrevista concedida a] Wolf Scheller. **Allgemeine Jüdische Wochenzeitung**, Hamburgo, 18 jan. 1990. p. 53-58.

JONAS, Hans. Wissen ist Ohnmacht: Ein Besuch bei Hans Jonas. [Entrevista concedida a] Gero von Boehm. **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, Frankfurt, 26 set. 1987.

JONAS, Hans. Wissenschaft und Verantwortung. Hans Jonas im Gespräch mit Rainer Hegselmann, Gerhard Roth, Hans-Jörg Sandkühler. Hrsg. von Christoph Marzahn. Bremen: Universität Bremen, 1991. 45 p.

JONAS, Hans; WEIZSÄCKER, Carl-Friedrich von. Geist und Natur: Carl-Friedrich von Weizsäcker und Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli. Maio 1988. In: BOEHM, Ulrich (Hrsg.). **Philosophie heute: Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Odo Marquard, Carl Friedrich von Weizsäcker, Ulrich Wickert u. a.** Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 1997. p. 55-70.

SCODEL, Harvey. An Interview with Professor Hans Jonas (spring of 1990). **Social Research**, v. 70, n. 2, Summer 2003, p. 339-368.

IV. INÉDITOS DE (ou sobre) HANS JONAS UTILIZADOS[654]

ANDERS, Günther. **Carta a Hans Jonas.** 18 set. 1954. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-12-1-114.

BERTALANFFY, Ludwig von. **Carta a Hans Jonas.** 6 fev. 1950. Inclui resposta de Hans Jonas a Ludwig von Bertalanffy, datada de 23 fev. 1950, e outra carta de Bertalanffy para Jonas, datada de 27 fev. 1950. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-11-4-33.

[654]De saída, vale informar que os documentos listados e consultados para este estudo, não foram acessados presencialmente porque não tivemos oportunidade viajar até a Alemanha. Tratam-se dos documentos conservados no *Nachlass* [espólio] de Hans Jonas e hoje disponíveis no *Philosophisches Archiv* da Universidade de Konstanz (Alemanha). As notações indicativas dos documentos fazem referência às inscrições no Arquivo Hans Jonas. O Nachlass de Jonas é vastíssimo e o catálogo pode ser livremente consultado *on line*, no seguinte endereço eletrônico: http://www.ub.uni-konstanz.de/cgi-bin/uhlemann, como o fizemos. Como se poderá ver, os documentos apresentados aqui, em sua maior parte, estão no âmbito da biologia filosófica, sobre a qual tratamos nos capítulos 1 e 2 do presente estudo. Ressalto também que essa parte do material do Arquivo Hans Jonas listado aqui, foi também utilizado por Wendell Lopes em DA.

JONAS, Hans. **Carta a Hans Staundinger.** 6 fev. 1951. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-10-18.

JONAS, Hans. **Carta a um possível corretor para sua obra não publicada** *Organism and Freedom*. [195?]. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-13-10-2.

JONAS, Hans. **Carta ao Editor da University Chicago Press.** 30 nov. 1954. Inclui resposta de Alexander J. Morin, de 13 dez. 1954, e comunicações subsequentes de Morin e da University Chicago Press, datadas de 8 fev. 1955, 16 mar. 1955, 29 jul. 1955, 2 ago. 1955 (por Jean K. Trail) e 7 dez. 1955 (por Roger W. Shugg). Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-11-5-18.

JONAS, Hans. Datiloscrito em inglês de curso com 16 aulas sobre o **Sein und Zeit**, de Martin Heidegger, ministrado entre 31 jan. 1967 e 9 maio 1967. Localizado em: Nachlass Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Alemanha. Referência de localização: HJ-1-4-6 até HJ-1-4-19.

JONAS, Hans. **Die zeitliche Struktur der Sorge in Heideggers "Sein und Zeit".** Manuscrito não publicado. 1928-1929. Manuscrito em alemão referente a seminário proferido por Jonas no contexto de um curso de Karl Jaspers na Universidade de Heidelberg, durante o semestre de inverno de 1928-29. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-16-17-1.

JONAS, Hans. **Freiheitsproblem b. Augustin.** Manuscrito não publicado. 1928. Referat apresentado em 27 de janeiro de 1928 em curso de Heidegger sobre o conceito de vontade. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-4-10-8.

JONAS, Hans. **Imagination and Mind.** Manuscrito não publicado. [1955-1959?]. Datiloscrito incompleto em inglês com anotações e correções à mão, quinto capítulo do livro não publicado *Organism and Freedom*. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-13-11-1.

JONAS, Hans**. Is God a Mathematician?** Manuscrito não publicado. 1946. Resumo em inglês da conferência proferida em 1º de dezembro de 1946 na Jerusalem Historical and Philosophical Society. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-13-40-34.

JONAS, Hans. **Life and Organism**. Manuscrito não publicado. 1963-1964. Datiloscrito em inglês de curso ministrado no semestre de 1963-64 na New School. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-16-1.

JONAS, Hans. **Life and Organism.** Manuscrito não publicado. 1966-1967. Datiloscrito em inglês de curso ministrado na New School de 21 de setembro de 1966 até 11 de janeiro de 1967. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-1-12-1 e 2.

JONAS, Hans. **Life and the Scientific Spirit.** Manuscrito não publicado. [1955?]. Datiloscrito em inglês de capítulo introdutório inédito do livro não publicado *Organism and Freedom*. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-1-14-1.

JONAS, Hans. **Methodologische Einleitung. Zur Hermeneutik religiöser Phänomene**. Manuscrito não publicado. [s.d.]. Datiloscrito em alemão. Traduzido para o italiano em 2006. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-13-16-1 e 3-11-1.

JONAS, Hans. **Notas manuscritas sobre preleções de Heidegger em Marburg.** [1924-1928]. Inclui anotações referentes aos seguintes cursos: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verão de 1924), *Platon: Sophistes* (semestre de inverno de 1924-25), *Zur Geschichte des Zeitproblems* e *Seminar über Descartes, Meditationen* (ambos no semestre de verão de 1925), *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (semestre de inverno de 1925-26), e *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (semestre de inverno de 1927-28). Para o curso *Logik: die Frage nach der Wahrheit*, material adicional está identificado sob os códigos HJ-2-17-10 e HJ-2-17-11. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Códigos de referência: HJ-18-1-4, HJ-18-1-5, HJ-18-2-1, HJ-18-2-2, HJ-18-2-3, HJ-18-2-4, e HJ-18-2-5.

JONAS, Hans. **On the "Differentia" of Man:** An Experiment in Philosophical Anthropology. Manuscrito não publicado. 1957. Resumo da intervenção no 54º encontro anual do American Philosophical Association, realizado entre 27 e 29 de dezembro de 1957 na Harvard University. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-13-31-4.

JONAS, Hans. **Problems of Freedom**. Datiloscrito em inglês de curso ministrado por Hans Jonas em 1970 na New School for Social Research. [Uma publicação parcial desse curso encontra-se em: JONAS, Hans. "Problemi della libertà". **Paradigmi**, v. 58, 2002, p. 149-164; publicação integral bilíngue em: JONAS, Hans. **Problemi di libertà**. Edited by Emidio Spinelli. Torino: Nino Aragno Editore, 2010. 466 p.]. Localizado em: Nachlass Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Alemanha.

JONAS, Hans. **Problems of Time.** Manuscrito não publicado. 1965. Datiloscrito em inglês do curso ministrado no semestre de outono de 1965. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-1-16-1.

JONAS, Hans. ***Sein und Zeit* de Heidegger**. Manuscrito não publicado. 1966. Datiloscrito em inglês de uma conferência proferida em 12 de janeiro de 1966 como parte do curso *Problems of Time* (semestre de inverno de 1965-66). Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-17-27-1.

JONAS, Hans. **The Basic Mode of Organic Existence.** Manuscrito não publicado. [1955?]. Datiloscrito em inglês do segundo capítulo do livro não publicado *Organism and Freedom*. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-2-12-6.

JONAS, Hans. **The Philosophy of Organism since Descartes.** Manuscrito não publicado. 1953. Datiloscrito em inglês de curso ministrado por Jonas em 1953. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-10-6-1.

JONAS, Hans. **The Problem of Life in the Theory of Being.** Manuscrito não publicado. 1947-1948. Anotações preparatórias em hebraico de um ciclo de aulas ministrado na Universidade Hebraica de Jerusalém. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-10-19-2 e HJ-10-19-3.

JONAS, Hans. **The Question of Time in Bergson.** Manuscrito não publicado. 1965. Datiloscrito em inglês de uma conferência proferida em 22 de dezembro de 1965 como parte do curso *Problems of Time* (semestre de inverno de 1965-66). Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-19-4-1.

JONAS, Hans. **The Unanswered Question**. Some Thoughts on Science, Atheism and the Notion of God. Datiloscrito em inglês de conferência proferida em 1970 (texto traduzido para o italiano: JONAS, Hans. **La domanda senza risposta:** scienza, ateismo e idea di Dio. In: SPINELLI, Emidio (Ed.). **Hans Jonas:** la religione della responsabilità. Brescia: Morcelliana, 2001. Localizado em: Nachlass Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Alemanha).

PORTMANN, Adolf. **Carta a Hans Jonas.** 12 abr. 1956. Agradecimento pelo envio de um escrito de Jonas (não especificado). Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-16-4-25.

SHUGG, Roger W. **Carta a Hans Jonas**. 16 maio 1956. Comunicação da University Chicago Press informando que o documento enviado por Jonas seria submetido a um referee. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-11-5-17.

SHUGG, Roger W. **Comunicação a Hans Jonas.** 19 dez. 1955. Sobre o relatório do parecerista a respeito do livro *Organism and Freedom*. Inclui carta do diretor de 28 dez. 1955 sobre o mesmo tema e resposta de Hans Jonas a Roger W. Shugg de 11 jan. 1956 com observações sobre o relatório. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-11-5-16.

UNIVERSIDADE HEBRAICA DE JERUSALÉM. **Carta de convite ao Prof. Hans Jonas.** 5 mar. 1947. Carta em hebraico enviada pelo Reitor da Universidade Hebraica de Jerusalém para um ciclo de lições intitulado *The Problem of Life in the Theory of Being*. Nachlass de Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-13-40-36.

WOLTERS, Gereon. **Carta a Hans Jonas**. 23 nov. 1988. Solicitação para que Jonas confiasse seus arquivos póstumos ao Philosophisches Archiv da Universidade de Konstanz. Nachlass de

Hans Jonas, Philosophisches Archiv, Universidade de Konstanz, Konstanz, Alemanha. Código de referência: HJ-6-21-2.

V. LITERATURA SOBRE HANS JONAS

ABE, Hiroshi. Global environment studies, the precautionary principle and homo respondens. **Sansai**, n. 3, 2008, p. 105-115.

ACHTERHUIS, Hans. La responsabilité entre la crainte et l'utopie. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Monique-Gabrielle (éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993. p. 37-47.

AKERMA, Karim. Toward an ontology of consciousness with Nicolai Hartmann and Hans Jonas. In: WAUTISCHER, Helmut (Ed.). **Ontology of consciousness**: percipient action. Cambridge: The MIT Press, 2008, p. 449-474.

ALAND, B. (Hrsg). **Gnosis:** Festschrift für Hans Jonas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

APEL, Karl-Otto. La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Monique-Gabrielle (éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993. p. 93-130.

APEL, Karl-Otto. Macroethics, responsibility for the future and the crisis of technological society: reflections on Hans Jonas. In: MENDIETA, Eduardo (Ed.). **Selected essays**. New Jersey: Humanities Press, 1996, p. 219-243.

ARNHEIM, Rudolf. A reply to Hans Jonas. **Journal of Aesthetics and Art Criticism**, v. 30, 1971-1972, p. 111-117.

BAERTSCHI, Bernard. L'articulation de l'être et de la valeur. **Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie**, n. 18, 1996, p. 303-307.

BAERTSCHI, Bernard. La métaphysique de Jonas et les finalités naturelles. In: **Enquête philosophique sur la dignité**: anthropologie et éthique des biotechnologies. Genève: Labor et Fides, 2005, p. 79-96.

BAERTSCHI, Bernard. Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas. In: MÜLLER, Jean-Marie; SIMONS, Marlène (Eds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993. p. 17-29.

BARBARAS, Renaud. **Introduction à une phénoménologie de la vie.** Paris: Vrin, 2008.

BARBARAS, Renaud. La phénoménologie de la vie chez H. Jonas. In: **Vie et intentionnalité:** recherches phénoménologiques. Paris: Vrin, 2003. p. 43-54.

BARBARAS, Renaud. Life and exteriority – The problem of metabolism. In: STEWART, John; GAPENNE, Olivier; DI PAOLO, Ezequiel A. (Eds.). **Enaction**: toward a new paradigm for cognitive science. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. p. 89-122.

BARBARAS, Renaud. Life, movement, and desire. **Research in Phenomenology**, v. 38, p. 3-17, 2008.

BATTISTRADA, Franco. **Per un umanesimo rivisitato:** da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione. Milano: Jaca Book, 1999.

BAUSCH, Thomas; BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft:** In Memoriam Hans Jonas. Münster: Lit, 2000.

BECCHI, Paolo. **La vulnerabilità della vita:** Contributi su Hans Jonas. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2008.

BECCHI, Paolo. Tecnica ed etica in Hans Jonas. **Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova,** v. XXV, 1993/1994, p. 280-314.

BERNSTEIN, Richard J. Jonas: A New Ethics of Responsibility. In: BERNSTEIN, Richard J. **Radical Evil:** A Philosophical Interrogation. Malden: Polity Press, 2002. p. 184-204.

BERNSTEIN, Richard J. Rethinking Responsibility. **Social Research**, v. 61, n. 4, 1994, p. 833-852.

BERNSTEIN, Richard J. The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions. **Shofar:** An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, v. 27, n. 1, 2008. p. 199-201.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BERTI, Enrico. Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas. **Iride**, n. 6, 1991. p. 227-231.

BERTI, Enrico. La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana. **Nuova Civiltà delle Macchine,** v. 10, 1992. p. 15-22.

BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft**: Im Diskurs mit Hans Jonas. München: C. H. Beck, 1994.

BÖHLER, Dietrich. **Aktualität des Jahrhundertdenkers Hans Jonas und Volker Gerhardts Irrtümer.** Disponível em: http://www.hans-jonas-zentrum.de/down/2011/Replik_auf_Gerhardt.pdf.

BÖHLER, Dietrich. Das Dilemma von moralischer Zukunftsverantwortung und politisch-pragmatischer Erfolgsverantwortung. In: BÖHLER, Dietrich; NEUBERTH, Rudi (Hrsg.).

Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren. Münster: Lit, 1993, p. 57-61.

BÖHLER, Dietrich. Der Dialog mit Hans Jonas geht weiter: Vorwort des Herausgebers. In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft:** im Diskurs mit Hans Jonas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 15-20.

BÖHLER, Dietrich. Die Bedingungen für Zukunftsverantwortung bewahren und ausbauen. In: BÖHLER, Dietrich; NEUBERTH, Rudi (Hrsg.). **Herausforderung Zukunftsverantwortung:** Hans Jonas zu Ehren. Münster: Lit, 1993. p. 102-112.

BÖHLER, Dietrich. Embryonen ohne Menschenwürde? In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Fatalismus wäre Todsünde:** Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend. Münster: Lit, 2005. p. 191-204.

BÖHLER, Dietrich. Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog. In: BÖHLER, Dietrich; BRUNE, Frank (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft:** im Diskurs mit Hans Jonas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. p. 97-159.

BÖHLER, Dietrich. Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Zweiter Teil: Orientierung aus dem Dialog. Warum sich Präimplantationsdiagnostik und Embryonen 'verbrauchende' Forschung nicht verantworten lassen. In: BÖHLER, Dietrich; BRUNE, Jens Peter (Hrsg.). **Orientierung und Verantwortung:** Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. p. 369-401.

BÖHLER, Dietrich. **Fatalismus wäre Todsünde:** Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend. Münster: Lit, 2005.

BÖHLER, Dietrich. Hans Jonas – Denken zwischen Verstehen und Verantworten. In: BÖHLER, Dietrich; GRONKE, Horst; HERRMANN, Bernadette (Hrsg.). **Mensch-Gott-Welt:** Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas. Freiburg i. Breisgau: Rombach Verlag, 2008. p. 145-170.

BÖHLER, Dietrich. Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens. In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft:** im Diskurs mit Hans Jonas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 45-67.

BÖHLER, Dietrich. Hans Jonas – Werk, Einsichten, Aktualität. Ein Nachwort. In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft**: im Diskurs mit Hans Jonas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. p. 235-268.

BÖHLER, Dietrich. Hans Jonas und die Zukunftsethik. Mitverantwortung in der Gefahrenzivilisation. In: Stadt Mönchengladbach (Hg.). **Hans-Jonas-Jahr** *2003*. Mönchengladbach, 2003. p. 29-53.

BÖHLER, Dietrich. Hans-Georg Gadamer und Hans Jonas: Briefe über die Zukunftsethik. Eingeleitet und herausgegeben von D. Böhler. In: BÖHLER, Dietrich; BRUNE, Jens Peter (Hrsg.). **Orientierung und Verantwortung:** Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. p. 471-478.

BÖHLER, Dietrich. Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist. In: BÖHLER, Dietrich; STITZEL, Alfons; et al. (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft:** im Diskurs mit Hans Jonas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 34-70.

BÖHLER, Dietrich. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten [erheblich erw. Neufassung des Aufsatzes "Verstehen, Konstruieren, Verantworten", 1992a]. In: BÖHLER, Dietrich (Hg.). **Ethik für die Zukunft:** im Diskurs mit Hans Jonas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 244-276.

BÖHLER, Dietrich. Laudatio: Hans Jonas – Stationen eines Denkens. In: BÖHLER, Dietrich; NEUBERTH, Rudi (Hrsg.). **Herausforderung Zukunftsverantwortung:** Hans Jonas zu Ehren. Münster: Lit, 1993. p. 27-36.

BÖHLER, Dietrich. **Leben, Wissenschaften, Verantworten**. Stuttgart: Reclam, 2004.

BÖHLER, Dietrich. Verantwortung, Dialog und Menschenwürde. In dubio pro vita – quia semper pro responsabilitate. Hans-Jonas-Gedenkvorlesung. In: FREWER, Andreas (Hg.). **Verantwortung für das Menschliche.** Hans Jonas und die Ethik in der Medizin. Erlangen und Jena: Verlag Palm & Enke, 1998. p. 17-56.

BÖHLER, Dietrich. Verstehen und Verantworten. Hans Jonas' Einsichten für die Gegenwart der Zukunft – Kontexte und Probleme. In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Fatalismus wäre Todsünde:** Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend. Münster: Lit, 2005. p. 3-46.

BÖHLER, Dietrich. Verstehen, Konstruieren, Verantworten. In dubio contra projectum [bearbeitete Fassung des Aufsatzes von 1991]. In: SCHNÄDELBACH, Herbert; KEIL, Geert (Hg.). **Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie.** Hamburg: Junius, 1993. p. 235-261.

BÖHLER, Dietrich. **Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive:** zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik. Bad Homburg: VAS, 2009.

BÖHLER, Dietrich; BRUNE, Jens Peter (Hrsg.). **Orientierung und Verantwortung:** Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

BÖHLER, Dietrich; BRUNE, Jens Peter. Hans Jonas. In: RIESCHER, Gisela (Hg.). **Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Young**. Stuttgart: Kröner, 2004. p. 254-258.

BÖHLER, Dietrich; GRONKE, Horst. In dubio pro responsabilitate. In: WIESE, Wolfgang; JACOBSON, David (Hrsg.). **Verantwortung in der zivilen Gesellschaft.** Münster: Lit, 2003. p. 301-320. [Também em: **Synthesis philosophica,** Bd. 18, n. 35-36, 2003. p. 137-152].

BÖHLER, Dietrich; GRONKE, Horst; HERRMANN, Bernadette (Hrsg.). **Mensch-Gott-Welt:** Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas. Freiburg i. Breisgau: Rombach Verlag, 2008.

BÖHLER, Dietrich; NEUBERTH, Rudi (Hrsg.). **Herausforderung Zukunftsverantwortung:** Hans Jonas zu Ehren. Münster: Lit, 1993.

BÖHLER, Dietrich; STITZEL, M.; et al. (Hrsg.). **Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft**. Reihe: Ethik und Wirtschaft im Dialog (EWD), Bd. 3. Münster/Hamburg: Lit-Verlag, 2000.

BONALDI, Cláudio. Vita e libertà: la fenomenologia della natura di Hans Jonas. **Magazzino di Filosofia**, v. 4, n. 10, 2003, p. 109-142.

BORGIA, Francesco. **L'Uomo senza Immagine:** la filosofia della natura di Hans Jonas. Mimesis, 2006.

BRÜSEKE, Franz Josef. Ética e Técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Junger, Heidegger e Jonas. **Ambiente & Sociedade**, v. VIII, n° 2, jul./dez. 2005, p. 1-16.

BURCKHART, Holger. The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas. In: MASFERRER, A.; GARCÍA-SÁNCHEZ, E. (Orgs.). **Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights**. Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice, v. 55. Springer International Publishing Switzerland, 2016.

CALLAHAN, Daniel. The desire for eternal life: scientific versus religions visions. The 2002-03 Ingersoll Lecture. **Harvard Divinity Bulletin**, v. 31, n. 2, Spring, p. 13-17.

CARVALHO, Helder Buenos Aires De. Vida, vulnerabilidade, animalidade e virtudes em Jonas E MacIntyre: conversação em torno de uma ética para a sociedade tecnológica. **Revista Dissertatio de Filosofia**, 2018.

CATAPANO, Giovanni. Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà. **Etica & Politica**, X, 2008, 1, p. 12-27.

CIARAMELLI, Fabio. Sans abri: Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, v. 17, nº 33-34, 2001, p. 131-154.

COMÍN, G. Introdução. In: JONAS, Hans. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Tradución Illana Giner Comín. Barcelona: Paidós, (Colecíon, Pensamiento conteomporâneo), 2005.

CULIANU, Ioan. **Gnosticismo e Pensiero Moderno:** Hans Jonas. Rome, 1985.

CUNNINGHAM, Henri-Paul. La sagesse pratique et lês règles du concevable selon H. Jonas et P. Ricoeur. In: HOTTOIS, G.; PINSART, M. (éds.). **Philosophie et éthique:** mélanges offerts à Jacques Taminiaux. Bruxelles: Ousia, 1993, p. 155-168.

DEPRÉ, Olivier. Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité: de l'être au devoir-être chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, v. 17, n. 33-34, 2001, p. 111-129.

DEPRÉ, Olivier. Entre nature et éthique: le concept de valeur. In: LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté:** Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003. p. 137-178.
DEPRÉ, Olivier. Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas. **Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie**, n. 18, 1996, p. 323-327.

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

DEPRÉ, Olivier. Philosophie de la nature et écologie: à propos de Hans Jonas. **Études Phénoménologique***s*, v. 19, 1994, p. 85-108.

DEWITTE, Jacques. Hans Jonas (1903-1993), philosophe de la nature. In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (éds.). **Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique**: le bonheur et l'utile. Paris: La Découverte, 2001.

DEWITTE, Jacques. L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant: l'apport de Hans Jonas. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 100, n. 3, 2002, p. 437-465.

DEWITTE, Jacques. La Réfutation du nihilisme: réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Michel (Éds.). **La science entre valeurs et éthique**. Bruxelles: De Boeck Université, 1992. p. 75-91.

DEWITTE, Jacques. La vie est sans pourquoi: redécouverte de la question téléologique. **Revue du MAUSS**, n. 31, 2008.

DEWITTE, Jacques. Préservation de l'humanité et image de l'homme. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n. 8, 1988, p. 33-68.

Dietrich. Vorwort. In: BÖHLER, Dietrich; NEUBERTH, Rudi (Hrsg.). **Herausforderung Zukunftsverantwortung:** Hans Jonas zu Ehren. Münster: Lit, 1993. p. 7-10.

DONNELLEY, Strachan. Bioethical troubles: animal individuals and human organisms. **The Hastings Center Report**, v. 25, n. 7, 1995, p. 21-29.

DONNELLEY, Strachan. Hans Jonas, the philosophy of nature, and the ethics of responsibility. **Social Research**, v. 56, n. 3, 1989, p. 635-657.

DONNELLEY, Strachan. Hans Jonas: la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n. 8, 1988, p. 69-90.

DONNELLEY, Strachan. Natural responsibilities: philosophy, biology, and ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas. **The Hastings Center Report**, v. 32, n. 4, 2002, p. 36-43.

DONNELLEY, Strachan. Philosophy, evolutionary biology, and ethics: Ernst Mayr and Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n. 1, 2001, p. 147-163.

DONNELLEY, Strachan. Whitehead and Hans Jonas: organism, causality, and perception. **International Philosophical Quarterly**, v. 19, n. 3, 1979, p. 301-315.

DUCH, Lluís. La "transanimalitat" de l'home: Hans Jonas. In: **Simbolisme i salut**: antropologia de la vida quotidiana 1. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999. p. 55-70.

EL ITINERARIO filosófico de Hans Jonas: etapas de um recorrido. **Isegoría**: Revista de Filosofía Moral y Política, n. 39, 2008, p. 101-128.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. A responsabilidade jonasiana: mais que princípio, uma virtude? **Pensando**, Teresina, v. 2, n. 3, 2011.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Biotecnologias:** novos desafios e a nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica. **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte, v. 11, n. 22, jul./dez. 2012, p. 27-42.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? **Revista de Filosofia Aurora**, v. 24, n. 35, 2012, p. 465-480.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Martin Heidegger na visão de Hans Jonas: a relação entre mestre e discípulo de 1921 a 1930. In: VEIGA, Itamar Soares; SCHIO, Sônia Maria (Org.). **Heidegger e sua época**: 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 81-94.

FOPPA, Carlo. L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques. **Laval Théologique et Philosophique**, v. 50, n. 3, 1994, p. 575-593.

FOPPA, Carlo. L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Nature et responsabilité**. Paris: Vrin, 1993, p. 169–189.

TIBALDEO, Roberto Franzini. Filosofie dell'organico. **Il Giornale di Filosofia**, luglio 2011, p. 1-19. Disponível em: http://www.giornaledifilosofia.net.

TIBALDEO, Roberto Franzini. Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig Von Bertalanffy. **Philosophy and Social Criticism**, v. 38, n. 3, 2012, p. 289-311.

TIBALDEO, Roberto Franzini. Introduzione. In: JONAS, Hans. **Heidegger e la teologia**. A cura di Roberto Franzini Tibaldeo. Milano: Medusa, 2004, p. 5-20.

TIBALDEO, Roberto Franzini. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas:** uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà". Milano: Mimesis, 2009.

TIBALDEO, Roberto Franzini. Postfazione: l'abisso della libertà e la vertigine del pensiero. In: JONAS, Hans. **Potenza o impotenza della soggettività**. A cura de Piergiorgio Becchi e Roberto Franzini Tibaldeo. Milano: Medusa, 2006, p. 114-141.

FROGNEUX, Nathalie. Die Spur der «Amöbe» in Hans Jonas' Anthropologie. **Journal Phänomenologie**, n. 20, 2003, p. 33-43.

FROGNEUX, Nathalie. Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne? **Revue Philosophique de Louvain**, v. 94, n. 4, 1996, p. 677-686.

FROGNEUX, Nathalie. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck, 2001.

FROGNEUX, Nathalie. Introduction: l'être déhiscent de l'humain. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 100, n. 3, 2002, p. 357-359.

FROGNEUX, Nathalie. L'homme comme bouture de l'homme: quelques enjeux anthropologiques du clonage. **Revue des Questions Scientifiques**, v. 171, n. 1-2, 2000, p. 95-119.

FROGNEUX, Nathalie. La révolution des corps: pour une anthropologie des prothèses contemporaines. In: LEBRUN, Jean-Pierre; FROGNEUX, Nathalie; GAZIAUX, Éric; LESCH, Walter; CADORÉ, Bruno (éds.). **Habiter et vivre son corps**. Bruxelles: Lumen Vitae, 2002. p. 35-63.

FROGNEUX, Nathalie. La souffrance humaine maximisée en Dieu: une lecture du mythe de Hans Jonas. **Filosofia**, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, série II, v. 20, 2003, p. 125-142.

FROGNEUX, Nathalie. O medo como virtude de substituição. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Ensaios sobre o medo**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo; Edições SESC SP, 2007. p. 187-207.

FROGNEUX, Nathalie. Pluralität à la Robinson Crusoe: ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers? In: SEIDEL, Ralf; ENDRUWEIT, Meiken (Hrsg.). **Prinzip Zukunft:** im Dialog mit Hans Jonas. Paderborn: Mentis, 2007. p. 167-183.

FROGNEUX, Nathalie. Présentation: la puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme. In: JONAS, Hans. **Puissance ou impuissance de la subjectivité? Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité**. Traduction de Christian Arnsperger; revue et présentée par Nathalie Frogneux. Paris: Cerf, 2000. p. 9-24.

FROGNEUX, Nathalie. Une aventure cosmothéandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 100, n. 3, 2002, p. 500-526.

FURIOSI, Maria Loredana. **Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas**. Milano: Vita e Pensiero, 2003.

FURNARI, Marianna Gensabella. From the ontology of temporality to the ethics of the future: care and responsibility in Hans Jonas. In: SIEGAL, Laura V. (Ed.). **Philosophy and ethics:** new research. Nova Publishers, 2006, p. 131-157.

FURNARI, Marianna Gensabella. **Tra autonomia e responsabilità:** percorsi di bioetica. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2000.

FURNARI, Marianna Gensabella. Un'idea del nostro tempo: la responsabilità di Hans Jonas. In: GIORDANO, Giuseppe (a cura di). **Filosofia ed etica:** studi in onore di Girolamo Cotroneo. Messina: Rubbettino, 2005, p. 185-219.

GARELLI, Gianluca. La legge contro la legge: San Paolo, Kant, Jonas. **Paradosso**, v. IV, n. 1, 1998, p. 59-80.

GERHARDT, Volker. Ein Jahrhundertdenker wird ediert. Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. In: **Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte**, Hg. v. der Friedrich-Ebert-Stiftung, v. 1-2, 2011, p. 97-102.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Ética e sociedade. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 3, n. 1, 2008b, p. 13-32.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade, ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 193-206.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética. **Natureza Humana**, v. 1, n. 2, 1999, p. 407-420.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Sobre ética animal. **Cadernos AEL**, v. 13, n. 24/25, 2008a, p. 43-64.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Um direito próprio da natureza? Notas sobre ética, direito e tecnologia. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 14, n. 4, 2004, p. 637-654.

GIUDICE, Armando Del. **Hans Jonas:** la bioetica come problema di storia della filosofia. Napoli: Giannini.

GREISCH, Jean. "Serviteurs et otages de la nature"? La nature comme objet de responsabilité. In: COLIN, Pierre (éd.). **De la nature:** de la physique classique au souci écologiques. Paris: Beauchesne, 1992, p. 319-359.

GREISCH, Jean. Conclusión. In: COLIN, Pierre (éd.). **De la nature:** de la physique classique au souci écologiques. Paris: Beauchesne, 1992, p. 143-150.

GREISCH, Jean. L'amour du monde et le principe responsabilité. In: VACQUIN, Marcelle (Ed.). **La responsabilité:** la condition de notre humanité. Paris: Editions Autrement, 1994, p. 72-89.

GREISCH, Jean. L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas? In: MÉDEVIELLE, Guy; DORÉ, Joseph (éds.). **Une parole pour la vie:** hommage à Xavier Thévenot. Paris: Cerf, 1998, p. 103-122.

GREISCH, Jean. Présentation. In: JONAS, Hans. **Le Principe Responsabilité**. Paris: Flammarion, 1998a, p. 9-14.

GRONKE, Horst. Einleitender Kommentar zu diesem Band. In: **Kritische Gesamtausgabe**, I/1, p. LXXVIII-CXLVIII.

GRONKE, Horst. Geht nicht nach Utopia! Hans Jonas' mahnende Worte an die Fortschrittsgesellschaft und ihre Ethikkommissionen. **Synthesis-Philosophica**, v. 18, n. 1-2, 2003, p. 227-244.

GUIDETTI, Luca. **La materia vivente:** un confronto con Hans Jonas. Macerata: Quodlibet, 2007.

HANS JONAS e il ritorno alla metafísica. **MicroMega** (Almanacco di filosofia), n. 5, 2003, p. 82-109.

HANS JONAS IN ITALIA. **Ragion Pratica,** ano VIII, n. 15, 2000, p. 149-175.

HANS JONAS: Der Philosoph und die Wissenschaft. In: BURCKHART, Holger; GRONKE, Horst (Hrsg.). **Philosophieren aus dem Diskurs:** Beiträge zur Diskurspragmatik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, p. 137-150.

HARMS, Klaus. **Hannah Arendt und Hans Jonas:** Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung. Berlin: Verlag, 2003.

HARRIS, Errol E. Materialism and existentialism. **The Human Context**, v. IV, Summer 1972, p. 339-349.

HILLEBRAND, Iris. Zum Zusammenhang von Natur- und Moralphilosophie bei Hans Jonas: der naturalistische Fehlschluss – eine partielle Apologie. In: BÖHLER, Dietrich; HERRMANN, Friedrich; GRONKE, Horst (Hg.). **Natur und Ethik:** Hans Jonas und die heutige Technikphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 341-363.

HIRSCH, Hadorn Gertrude. **Umwelt, Natur und Moral:** eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht. Freiburg: Karl Alber Verlag, 2000.

HIRSCH, Hadorn Gertrude. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 54, 2000b, S. 218-237.

HÖSLE, Vittorio. Formalismus und Materiale Ethik: das Begründungsproblem der Ethik. In: **Moral und Politik:** Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1997, p. 154-160.

HÖSLE, Vittorio. Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. In: WIESE, Christian; JACOBSON, David (Hrsg.). **Jüdische Intellektuelle im 20. Jahrhundert**. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003b, p. 34-52. [Versão em inglês: Hans Jonas' Position in the History of German Philosophy. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava; WIESE, Christian (Eds.). **The Legacy of Hans Jonas:** Judaism and the Phenomenon of Life. Leiden: Brill, 2008, p. 19-37].

HÖSLE, Vittorio. Jonas, Hans. In: MAZOUR, I. I.; CHUMAKOV, A. N.; GAY, W. C. (Eds.). **Global Studies Encyclopedia**. Moscow: Raduga Publishers, 2003a, p. 309.

HÖSLE, Vittorio. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. In: BÖHLER, Dietrich (Hg.). **Ethik für die Zukunft:** im Diskurs mit Hans Jonas. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, S. 105-125. [Versão em inglês: Ontology and Ethics in Hans Jonas. In: **Objective Idealism, Ethics, and Politics**. University of Notre Dame, 1998, p. 65-82. Reeditado em: **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n. 1, 2001, p. 31-50.]

HÖSLE, Vittorio. The greatness and limits of Kant's practical philosophy. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 13, n. 2, 1990, p. 133-157. [Também em: **Objective Idealism, Ethics, and Politics**. University of Notre Dame, 1998, p. 41-64. Versão alemã: Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie. In: **Praktische Philosophie in der modernen Welt**. München: Beck, 1992, S. 15-45. Tradução para o espanhol: Grandezas y límites de la filosofía moral de Kant. In: **El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos**. Bogotá: CEJA, 2003, p. 69-95.]

HÖSLE, Vittorio. Theodizeestrategien bei Leibniz, Hegel und Jonas. In: HERMANNI, Friedrich; BREGER, Herbert (Hrsg.). **Leibniz und die Gegenwart**. Munich: Fink, 2002, p. 27-51. [Tradução para o português: Estratégias de Teodicéia em Leibniz, Hegel e Jonas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 201-222.]

HOTAM, Yotam. Gnosis and modernity: a postwar German intellectual debate on secularization, religion and "overcoming" the past. **Totalitarian Movements & Political Religions**, v. 8, n. 3-4, 2007, p. 591-608.

HOTAM, Yotam. Overcoming the mentor: Heidegger's present and the presence of Heidegger in Karl Löwith's and Hans Jonas' postwar thought. **History of European Ideas**, v. 35, n. 2, 2009, p. 253-264.

HOTTOIS, Gilbert (Ed.). **Aux fondements d'une éthique contemporaine:** H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993. (Problèmes & Controverses).

HOTTOIS, Gilbert. Deux réactions bio-éthiques au nihilisme: H. Jonas et H.T. Engelhardt. **Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses**, n. 17, 1995, p. 99-122.

HOTTOIS, Gilbert. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993, p. 17-36.

HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993.

ILLIES, Christian. Technik, Mensch, Natur: eine metaphysische Ortsbestimmung im Anschluss an Hans Jonas. In: SEIDEL, Ralf; ENDRUWEIT, Meiken (Hrsg.). **Prinzip Zukunft:** im Dialog mit Hans Jonas. Paderborn: Mentis, 2007, S. p. 275-290.

JACOB, Eric. **Martin Heidegger und Hans Jonas:** Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation. Tübingen & Basel: Francke, 1996.

JANICAUD, Dominique. En guise d'introduction à Hans Jonas. **Esprit**, juillet-août, 1988, p. 163-171.

JANICAUD, Dominique. L'adieu critique aux utopies. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1992, p. 93-106.

KAJON, Irene. **Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz**. Perugia: Benucci, 1993.

KAJON, Irene. Hans Jonas and Jewish post-Auschwitz thought. **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, v. 8, 1999, p. 67-80.

KAJON, Irene. Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz" di Jonas. **Paradigmi**, v. 22, n. 66, 2004, p. 319-332.

KAMPOWSKI, Stephan. Attualità della biologia filosofica di Hans Jonas. **Aquinas**, v. 50, 2007, p. 181-189.

KASS, Leon R. Appreciating the phenomenon of life. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n. 1, 2001, p. 51-69.

KASS, Leon R. Appreciating the phenomenon of life. **The Hastings Center Report**, v. 25, n. 7, special issue, 1995.

KERSTEN, Fred. **Galileo and the "invention" of opera: a study in the phenomenology of consciousness**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

KERSTEN, Fred. Image-making and the nature of the imagination: (La fabrique d'image et la nature de l'imagination). **Études Phénoménologiques**, v. 17, n. 33-34, 2001, p. 47-89.

KUHLMANN, Wilhelm. Prinzip Verantwortung versus Diskursethik. In: BÖHLER, Dietrich (Hrsg.). **Ethik für die Zukunft:** im Diskurs mit Hans Jonas. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, p. 277-302.

L'ETICA NELL'ETÀ DELLA TECNICA. Elementi per uma critica a Karl-Otto Apel e Hans Jonas. **Bollettino Filosofico**, n. 11, 1994, p. 85-106.

L'ETICA pratica di Jonas può fare a meno della metafisica? **Paradigmi**, v. 22, n. 66, 2004, p. 389-405.

L'ITINERARIO filosofico di Hans Jonas: stazioni di um percorso. In: APEL, K.-O.; BECCHI, P.; RICOEUR, P. **Hans Jonas:** il filosofo e la responsabilità. C. Bonaldi (a cura di). Milano: Albo Versorio, 2004, p. 160.

LA ÉTICA EM LA ERA DE LA TÉCNICA: elementos para uma critica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas. **Doxa**, n. 25, 2002, p. 117-137.

LENZIG, Udo. **Das Wagnis der Freiheit:** der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

LEVY, David J. **Hans Jonas:** the integrity of thinking. Columbia: University of Missouri Press, 2002.

LIESMANN, Konrad Paul. Despair and responsibility: affinities and differences in the thought of Hans Jonas and Günter Anders. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava; WIESE, Christian (Eds.). **The legacy of Hans Jonas**: Judaism and the phenomenon of life. Leiden: Brill, 2008. p. 131-147.

LINDBERG, Susanna. Hans Jonas' theory of life in the face of responsibility. **Phänomenologische Forschungen**, 2005, p. 175-191.

LIPPE, Rudolf zur. Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas. In: MÜLLER, Wolfgang E. (Hrsg.). **Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik**. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. p. 85-100.

LOPES, Wendell E. S. A crítica de Hans Jonas ao enhancement humano. In: **Dissertatio**: Revista de Filosofia, v. 7, supl., 2018.

LOPES, Wendell E. S. A crítica de Hans Jonas ao enhancement humano. In: SANTOS, Robinson dos (Org.). **Dissertatio:** Revista de Filosofia. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, v. 47, supl., 2018. p. 69-92.

LOPES, Wendell E. S. **A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

LOPES, Wendell E. S. A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. **Princípios**, v. 17, n. 28, 2010, p. 47-70.

LOPES, Wendell E. S. Animal. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas.** Caxias do Sul: Educs, 2019, p. 25-30.

LOPES, Wendell E. S. Hans Jonas e a diferença antropológica. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

LOPES, Wendell E. S. **Hans Jonas e a diferença antropológica.** São Paulo: Edições Loyola, 2017.

LOPES, Wendell E. S. Sobre a fundamentação da ética: o sentimento de responsabilidade em Hans Jonas. In: SANTOS, L. A.; OLIVEIRA, J.; ZANCARANO, M. (Orgs.). **Ética e Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Paulus, 2011. p. 129-153.

LOPES, Wendell E. S. Sobre a fundamentação da ética: o sentimento de responsabilidade em Hans Jonas. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCARANO, Rafael (Orgs.). **Ética e Filosofia Contemporânea:** Perspectivas e Desafios. Curitiba: Editora CRV, 2011. p. 129-153.

LORIES, Danielle. Continuité du vivant et latence de l'éthique. In: **LORIES, Danielle;** DEPRÉ, Olivier (Eds.). **Vie et Liberté***:* Phénoménologie, Nature et Ethique chez Hans Jonas. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2003a, p. 49-78.

LORIES, Danielle. Figures de Dieu pour une phénoménologie de la vie. In: LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier (Eds.). **Vie et Liberté***:* Phénoménologie, Nature et Ethique chez Hans Jonas. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2003b. p. 79-108.

LORIES, Danielle. Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens? **Études Phénoménologiques**, v. 17, n. 33-34, 2001, p. 21-46.

LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier. Phénoménologie des sens: phénomène de la vie, VI. In: LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier (Org.). **Vie et liberté:** Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003. p. 109-136.

LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier. Philosophie de la nature ou écologie? In: LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté:** Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003. p. 15-48.

LORIES, Danielle; DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté:** Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003.

LÖW, Reinhard. Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas. In: BÖHLER, Dietrich (Org.). **Ethik für die Zukunft:** Im Diskurs mit Hans Jonas**.** München: C.H. Beck, 1994. p. 68-79.

MAGNUS, W. The Philosopher and the Scientists: Comments on the Perception of the Exact Sciences in the Work of Hans Jonas. In: SPICKER, S. F. (Ed.). **Organism, Medicine, and Metaphysics**. Dordrecht: Springer, 1978. p. 225-231.

MANCINI, Sandro. Il Principio Responsabilità di Hans Jonas. In: **Umano e nonumano.** Lévi Strauss, Jonas e la ragione dialettica. Milano: Mimesis, 1996, p. 99-128.

MANCINI, Sandro. Per una interpretazione fenomenologica di Hans Jonas. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, v. 83, n. 1, 1991, p. 43-72.

MANN, Fritz. Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré. In: HOTTOIS, G.; PINSART, M.-G. (Éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1992, p. 237-248.

MAURON, Alex. Le finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine. In: MÜLLER, W. E.; SIMON, T. (Éds.). **Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik**. Stuttgart: Kohlhammer, 1993, p. 31-50.

MENDES, Geovani Viola Moretto. **"Dass eine Menschheit sei"**: "que haja uma humanidade" para uma antropologia em Hans Jonas. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.
MICHELINI, F. H. Jonas, evoluzione e libertà. In: COSTA, P.; MICHELINI, F. (A cura di). **Natura senza fine: i**l naturalismo moderno e le sue forme. Bologna: Dehoniane, 2006, p. 335-354.

MICHELINI, F. Modelli dell'organico: Helmuth Plessner e Hans Jonas a confronto. **Fenomenologia e società**, v. 31, 2008, p. 78-93.

MICHELIS, Ângela. **Libertà e responsabilità:** la filosofia di Hans Jonas. Roma: Città Nuova, 2007.

MOREIRA, José Carlos. A crise ambiental global e a urgência de responsabilidade. In: OLIVEIRA, J.; SOUZA, G.; VASCONCELOS, T.; BUGALSKI, M.; FRANZINI, T. (Orgs.). **Uma tarefa comum:** Hans Jonas e o Papa Francisco em diálogo sobre a responsabilidade. Curitiba: CRV, 2023, p. 229-240.

MOREIRA, José Carlos. A ideia de Deus depois de Auschwitz: desafio para a vivência da espiritualidade e da mística segundo Hans Jonas. In: **Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER - Espiritualidades e Dinâmicas Sociais:** Memória e Prospectivas, v. 27, Belo Horizonte, 2014, p. 2732–2746.

MOREIRA, José Carlos. A teoria da responsabilidade de Hans Jonas como resposta ética aos problemas levantados pela técnica moderna. **Intuitio**, v. 7, 2014, p. 146-160.

MOREIRA, José Carlos. **Contribuições de Hans Jonas aos desafios da técnica**. Curitiba: Appris, 2022.

MOREIRA, José Carlos. Deus, não sem nós: elementos da teologia especulativa de Hans Jonas. **Pólemos** – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília, v. 11, n. 22, p. 181-201, 2022.

MOREIRA, José Carlos. O desafio biotecnológico e a questão antropológica: uma abordagem à luz da ética jonasiana. In: **Coleção Anpof, Volume Heidegger, Jonas e Levinas**. Aracaju: ANPOF, 2016, p. 114-132.

MOREIRA, José Carlos. O desafio biotecnológico e a questão antropológica: apontamentos a partir da ética de Hans Jonas. **Revista Paranaense de Filosofia**, v. 1, n. 2, 2021, p. 223-241

MOREIRA, José Carlos. O desafio biotecnológico e a urgência da bioética. In: OLIVEIRA, J.; SOUZA, G.; VASCONCELOS, T.; BUGALSKI, M.; FRANZINI, T. (Orgs.). **Ecos da natureza**. Curitiba: CRV, 2023, p. 229-240.

MOREIRA, José Carlos. Técnica e niilismo: a urgência de uma nova ética em Hans Jonas. **Cadernos Cajuína:** Revista Interdisciplinar, v. 2, n. 1, 2017, p. 98-112.

MÜLLER, Denis; SIMON, René (éds). **Nature et descendance:** Hans Jonas et "le principe responsabilité". Genève: Labor et Fides, coll. "Le champ éthique", 1993.

MÜLLER, Wolfgang Erich. **Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas**. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.

MÜLLER, Wolfgang Erich. **Hans Jonas:** Philosoph der Verantwortung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

MÜLLER, Wolfgang Erich. **Hans Jonas:** von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

MÜLLER, Wolfgang Erich. La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif? In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marcel (éds.). **La responsabilité:** approches pluridisciplinaires. Bruxelles: De Boeck Université, 1993. p. 141–154.

MÜLLER, Wolfgang Erich. Mühe mit den Begründungen. W.E. Müller: "Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas". **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, 27 ago. 1988.

MÜLLER, Wolfgang Erich. Zur Problematik der Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas. **Zeitschrift für evangelische Ethik**, v. 33, 1989, p. 204-216.

NEPI, Paolo. Hans Jonas: l'etica della co-responsabilità. In: MARCO, Chiara di (a cura di). **Percorsi dell'etica contemporanea**. Milano: Mimesis, 1999. p. 73–94.

NEPI, Paolo. **Individui e persona**: l'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas. Roma: Studium, 2000. p. 159–221.

NEVES, Flávio. Resenha sobre The Phenomenon of Life de 1966. In: **Kritterion,** nº 309, 1975.

OGATA, Keiji. Hans Jonas: Etica della “convinzione”, etica della “responsabilità”. **Paradigmi**, v. 22, n. 66, 2004, p. 367–388.

OGATA, Keiji. Rückkehr zur Metaphysik: Versuch einer Verteidigung und Weiterentwicklung der Philosophie der Natur von Hans Jonas gegenüber der Diskursethik. BURCKHART, Holger; GRONKE, Horst. Philosophieren aus dem Diskurs. **Beiträge zur Diskurspragmatik. Wurzburg: Konigshausen & Neumann**, 2002, p. 645-656.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Jonas, Heidegger e o gnosticismo: entre a apropriação do método e a crítica do conteúdo. In: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 32, n. 57, set./dez. 2020, p. 665-679.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotecnologia. In: **Problemata** – Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa, v. 4, n. 2, 2013, p. 13-38.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico. In: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 30, n. 59, 2016, p. 331-351.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Para uma ethical turn da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, n. 2, abr./jun. 2022, p. 191-206.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Transformatio ad optimum: medicina estética e transumanismo. In: **Persona y Derecho**, Pamplona, v. 84, 2021, p. 99-118.

OLIVEIRA, Jelson. A “transanimalidade” do homem: uma premissa do princípio responsabilidade. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (Orgs.). **Ética para a civilização tecnológica:** em diálogo com Hans Jonas. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 41–60.

PEROLI, Enrico. Dialettica della libertà: Hans Jonas interprete di Agostino. In: **Dio, uomo e mondo**: la tradizione etico-metafisica del platonismo. Milano: Vita e Pensiero, 2003, p. 477-507.

PEROLI, Enrico. Hans Jonas: Dialettica della libertà. In: ALICI, Luigi; PICCOLOMINI, Roberto; PIERETTI, Antonio (a cura di). **Esistenza e libertà:** Agostino nella filosofia del Novecento. Roma: Città Nuova, 2000, p. 147-174.

PICCOLELLA, Paolo. **Il limite di Prometeo:** pensare uomo, natura e Dio con Hans Jonas. Roma: Lithos, 2006.

PINSART, Marie-Geneviève. **Hans Jonas et la liberté:** dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

PINSART, Marie-Geneviève. Introduction. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993, p. 17-36.

PINSART, Marie-Geneviève. Nature humaine ou expérimentation humaine. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (éds.). **Hans Jonas:** nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993, p. 69-92.

POMMIER, Éric. **Hans Jonas et le principe responsabilité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

POMMIER, Éric. Introdução à edição brasileira. In: JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz**: uma voz judia. Tradução de Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

POMMIER, Éric. La responsabilité de la vie: l'autonomie dans la vulnérabilité. **Alter, Revue de phénoménologie**, n. 22, 22 nov. 2014, p. 163-179.

POMMIER, Éric. **Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas**. Paris: Vrin, 2013.

POMMIER, Éric. Vida. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Éric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.

RASINI, Vallori. Hans Jonas e l'antropologia filosofica tedesca. **Rivista di Filosofia**, v. 101, n. 2, 2010, p. 269-284.

RASINI, Vallori. Recenti sviluppi nella ricezione di Hans Jonas, una rassegna bibliografica. **Esercizi Filosofici**, n. 1, 2006, p. 75-82.

RICHARDSON, William J. Heidegger and God – and Professor Jonas. **Thought**, v. 40, n. 156, 1965, p. 13-40.

RICOEUR, Paul. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. In: **Lectures 2**: La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992, p. 304-319.

RICOEUR, Paul. Ética e filosofia da biologia em Hans Jonas. In: **Leituras 2:** a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996, p. 229-244.

RICOEUR, Paul. **La Critique et la conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

RICOEUR, Paul. La responsabilité et la fragilité de la vie: éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. **Le Messager Européen**, n. 5, Gallimard, 1991, p. 203-218.

RICOEUR, Paul. Le Concept de Responsabilité: essai d'analyse sémantique. In: **Le Juste**. Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 41-70.

RICOT, Jacques. Vulnérabilité de l'homme, vulnérabilité de Dieu selon Hans Jonas. **Sens**, n. 4, avril 1998, p. 163-177.

ROBBERRECHTS, Bruno. La technique dans son rapport à l'organisme: l'outil et après. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 100, n. 2, 2002, p. 361-384.

RUBENSTEIN, Alan. Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics. **Society**, v. 46, n. 2, March 2009, p. 160-167.

RUBENSTEIN, Alan. Judaism and nature: Reviewing the Jewish Dimensions of Hans Jonas. **Religious Studies Review**, v. 36, n. 1, 2010, p. 15-21.

RUSSO, Nicola. **La biologia filosofica di Hans Jonas**. Roma: Guida, 2004.

SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCARANO, Lourenço (Orgs.). **Ética para a civilização tecnológica:** em diálogo com Hans Jonas. São Paulo: São Camilo, 2011.

SCHIRRA, Jörg R. J.; SACHS-HOMBACH, Klaus. Homo pictor and the linguistic turn: revisiting Hans Jonas' picture anthropology. **Linguistic and Philosophical Investigations**, v. 9, 2010, p. 144–181.

SCHNELL, Martin W. Hans Jonas und die Phänomenologie. **Journal Phänomenologie**, n. 20, 2003, p. 5-10.

SCHUCHMANN, P. A message from his students. In: SPICKER, S. F. (Ed.). **Organism, medicine, and metaphysics**: essays in honor of Hans Jonas. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978, p. XV-XVI.

SCHULTZ, R. Organismus und Freiheit: Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie. In: MÜLLER, Wolfgang Eric (Hrsg.). **Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik**. Stuttgart: Kohlhammer, 2003, p. 63-84.

SCHÜRMANN, Reiner. Hans Jonas (1903-1993). **Social Research**, v. 60, n. 1, Spring 1993, p. 1-2.

SCHÜTZE, Ch. The political and intellectual influence of Hans Jonas. **The Hastings Center Report**, v. 25, n. 7, 1995, p. 40-44.

SCHWARTZ, Michael A.; WIGGINS, Osborne P. Psychosomatic medicine and the philosophy of life. **Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine**, v. 5, n. 2, 2010, p. 1-5.

SCOTT, Charles E. Heidegger reconsidered: a response to Professor Jonas. **The Harvard Theological Review**, v. 59, n. 2, 1966, p. 175-185.

SEIDEL, Ralf; ENDRUWEIT, Meiken (Hrsg.). **Prinzip Zukunft:** im Dialog mit Hans Jonas. Paderborn: Mentis Verlag, 2007.

SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. **Esprit**, n. 11, 1990, p. 72-88.

SÈVE, Bernard. La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Hans Jonas:** la vie, la technique et la responsabilité. Paris: Vrin, 1992, p. 107-125.

SIMON, R. Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur. In: MÜLLER, Denis; SIMON, R. (éds). **Nature et descendance:** Hans Jonas et "le principe responsabilité". Genève: Labor et Fides, 1993.

SONG, Ahn-Jung**. Organismustheorie im ethischen Diskurs:** Eine Untersuchung zur Philosophie des Lebens bei Hans Jonas. Münster: Universität Münster, 2000, p.191.

SPICKER, Stuart F. (Ed.). Organism, Medicine and Metaphysics: essays in honor of Hans Jonas on his 75th birthday. **Philosophy and Medicine**, v. 7. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1978.

SPINELLI, Emidio. "Dalla parte di Eraclito…": Hans Jonas e la questione dei diritti degli animali. **Paradigmi**, v. 22, n. 66, 2004, p. 351–366.

SPINELLI, Emidio. Causalità e libertà in Hans Jonas. In: FULCI, F.; SCIUBBA, E. (a cura di). **In margine all'epistemologia**. Roma: Editrice Universitaria, 2004, p. 67–82.

SPINELLI, Emidio. Hans Jonas: Freedom and Determinism in the Ancient World. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n. 1, 2001, p. 71–84.

SPINELLI, Emidio. Hans Jonas: Il mondo antico e i problemi della libertà. **Chaos e Kosmos**, n. 3, 2002, p. 1–15. Disponível em: http://www.chaosekosmos.it/pdf/2002_03.pdf.

SPINELLI, Emidio. Hans Jonas: le radici greche del concetto di libertà. **Ragion Pratica**, v. 8, n. 15, 2000, p. 71-84.

SPINELLI, Emidio. Introduzione. In: JONAS, Hans. **Il concetto di Dio dopo Auschwitz**: una voce ebraica. Genova: Il Melangolo, 2001, p. 11–35.

SZOSTAK, Walter. **Teleologie des Lebendigen: zu K. Poppers und H. Jonas' Philosophie des Geistes**. Frankfurt: Peter Lang, 1997, p. 375.

TAFFEL, David. A meditation on Hans Jonas' "The abyss of the will: philosophical meditations on the seventh chapter of Paul's Epistle to the Romans". **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n. 1, p. 165–180, 2001.

TAMINIAUX, Jacques. Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit. **Études Phénoménologiques**, v. 17, n. 33–34, 2001, p. 91–110.

TAMINIAUX, Jacques. Sur une éthique pour l'âge technologique. **Le Messager Européen**, n. 5, 1991, p. 187–202.

TECHNIQUE, médecine et éthique chez Hans Jonas. In: HALDEMANN, Franck; POLTIER, Hugues; ROMAGNOLI, Simone (éds). **La Bioéthique au Carrefour des Disciplines:** Hommage à Alberto Bondolfi à l'occasion de son 60e anniversaire. Bern: Peter Lang, 2006, p. 49-69.

TECHNOLOGY, medicine, and ethics in Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal,** v. XXIII, n. 2, 2002, p. 155-182.

TELARETTI, Francesca Paola. Vita e etica in Hans Jonas. **Iride**, v. 13, n. 29, abr. 2000, p. 151–169.

THORENS, Adele. L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas. **Revue de Théologie et de Philosophie**, v. 133, n. 2, 2001, p. 131–147.

TINLAND, Franck. De la diversité des êtres à l'être humain. **Revue Philosophique de Louvain**, v. 100, n. 3, 2002, p. 385–417.

TINLAND, Franck. L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marcel (Éds.). **Aux fondements d'une éthique contemporaine**. Paris: Vrin, 1992, p. 53–73.

TIROSH-SAMUELSON, Hava; WIESE, Christian (Eds.). **The Legacy of Hans Jonas:** Judaism and the Phenomenon of Life. Leiden/Boston: Brill, 2008.

UHLEMANN, Brigitte. Le Nachlass de Hans Jonas aux archives philosophiques de l'Université de Constance. **Études Phénoménologiques**, v. 17, n. 33–34, 2001, p. 155–162.

UHTES, R. **Metaphysik des Organischen:** Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads. Bochum-Freiburg: Projekt Verlag, 2006.

VIANA, Wellistony Carvalho. O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 26, n. 38, jan./jun. 2014, p. 391–403.

VOGEL, Lawrence. "The Outcry of Mute Things": Hans Jonas's imperative of responsibility. In: MACAULEY, David (Ed.). **Minding Nature:** The Philosophers of Ecology. New York/London: Guilford Press, 1996, p. 167–185.

VOGEL, Lawrence. Does environmental ethics need a metaphysical grounding? **The Hastings Center Report**, v. 25, special issue, n. 7, 1995, p. 30–39.

VOGEL, Lawrence. Foreword. In: JONAS, Hans. **The Phenomenon of Life**: Toward a Philosophical Biology. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

VOGEL, Lawrence. Hans Jonas' diagnosis of nihilism: the case of Heidegger. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 3, n. 1, 1995, p. 55–72.

VOGEL, Lawrence. Hans Jonas' exodus: from German existentialism to post-Holocaust theology. In: MM. **Hans Jonas:** Philosopher of Responsibility. New York: Frank Cass Publishers, 1996, p. 1–40.

VOGEL, Lawrence. Jewish philosophies after Heidegger: imagining a dialogue between Jonas and Levinas. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n. 1, 2001, p. 119–146. [Também publicado como: Jewish philosophies after Heidegger: Levinas and Jonas on responsibility. In: DAVIS, Winston (Ed.). **Taking responsibility: comparative perspectives**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001, p. 121–146].

VOGEL, Lawrence. Natural law Judaism? The genesis of bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass. **The Hastings Center Report**, v. 36, n. 3, 2006, p. 32–44.

VOLPI, Franco. Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à la technique. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Aux fondements d'une éthique contemporaine**: H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective. Paris: Vrin, 1993, p. 163–179.

WEBER, Andreas. Feeling the signs: The origins of meaning in the biological philosophy of Susanne K. Langer and Hans Jonas. **Sign Systems Studies**, v. 30, n. 1, 2002, p. 183–200.

WEBER, Andreas; VARELA, Francisco J. Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 1, 2002, p. 97–125.

WELLMER, Albrecht. Der Mitos vom leidenden und werdenden Gott: Fragen an Hans Jonas. In: **Endspiele:** die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 250–256. [Tradução em espanhol: El mito del Dios sufriente y en devenir: preguntas a Hans Jonas. In: **Finales de Partida:** la modernidad irreconciliable. Madrid: Cátedra, 1996, p. 266–272].

WETZ, Franz Josef. **Hans Jonas zur Einführung**. Hamburg: Junius Verlag, 1994.

WEYEMBERGH, Maurice. Before and after virtue. In: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève (Éds.). **Aux fondements d'une éthique contemporaine**. Paris: Vrin, 1992, p. 181–204.

WIESE, Christian. Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo. **Paradigmi**, v. 22, n. 66, 2004, p. 281–301.

WIESE, Christian. **Hans Jonas:** "Zusammen Philosoph und Jude". Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 2003.

WIESE, Christian. **The Life and Thought of Hans Jonas:** Jewish Dimensions. Tradução de Christian Wiese e Jeffrey Grossman. Hanover/London: University Press of New England, 2007.

WIESE, Christian; JACOBSON, Eric (Hg.). **Weiterwohnlichkeit der Welt:** Zur Aktualität von Hans Jonas. Berlin: Philo Verlag, 2003.

WIGGINS Jr., Osborne P. The phenomenon of life. **The Journal of Medicine and Philosophy**, v. 3, n. 2, 1978, p. 158–165.

WILLE, Bernd. **Ontologie und Ethik bei Hans Jonas**. Dettelbach: Röll, 1996.

WOLLIN, Richard. Hans Jonas: The philosopher of life. In: **Heidegger's Children**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001, p. 101–133.

WOLLIN, Richard. The philosopher of life. **The New Republic**, v. 216, n. 3, 20 jan. 1997, p. 30–38.

WOLTERS, Gereon. Hans Jonas' philosophical biology. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, v. 23, n. 1, 2001, p. 85–98.

WOLTERS, Gereon. Metaphysik, Leben, Verantwortung: zur Einheit von Philosophie von Hans Jonas. **Aus Vergangenheit und Gegenwart**, n. 11, 1994, p. 3–21.

ZANER, Richard M. Ontology and the body: a reflection. In: SPICKER, Stuart F. (Ed.). **Organism, Medicine, and Metaphysics:** Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978, p. 265–282.

VI. OUTRAS OBRAS

AGAMBEN, Giorgio. **L'aperto. L'uomo e l'animale**. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 15ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

ALMEIDA, Jorge. Introdução. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs.). **Pensamento Alemão no Século XX:** grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. São Paulo: Goethe-Institut, Cosac & Naify, 2009–2012.

ANDERS, Günther. "Sur la honte prométhéenne". In: **L'obsolescence de l'homme:** sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle. Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002 [1956].

ANDERS, Günther. **Die Antiquiertheit des Menschen.** Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: C.H. Beck, 1956.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich. **Within Four Walls:** The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968. Ed. Lotte Kohler. Transl. Peter Constantine. New York: Harcourt, 2000.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse**. 3. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000 [Tradução em português: ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Correspondência 1925/1975**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001].

ARENDT, Hannah; JONAS, Hans. **General Correspondence, 1938-1976**. Washington, D.C.: Papers, Manuscript Division, Library of Congress, n.d.

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

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 205–436.

ARISTÓTELES. **Etica Nicomachea**. In: **Le tre etiche: testo greco a fronte**. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Arianna Fermani. Milano: Bompiani, 2008, 1370 p.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

ARISTÓTELES. **Physique** (tome I e II). 2ª ed. Trad. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1952, 198 (b 25-32).

ARLT, Gerhard. **Antropologia Filosófica**. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 2008.

ARNHEIM, Rudolf. **Visual Thinking**. [1969]. Berkeley: University of California Press, 1997.

ATLAN, Henri. **El "genético" no está en el gene. DNA: programa o datos? Pluriverso**, v. 1, n. 2, 1996, p. 90–98.
AYALA, Francisco J.; DOBZHANSKY, Theodosius. Introduction. In: **Studies in the Philosophy of Biology**. Berkeley: University of California Press, 1974, p. 9–16.

AYALA, Francisco José; DOBZHANSKY, Theodosius (Eds.). **Studies in the Philosophy of Biology:** Reduction and Related Problems. Berkeley: University of California Press, 1974.

BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BAERTSCHI, Bernard. Le problème de la distinction de l'âme et du corps. **Revue de Métaphysique et de Morale,** vol. 87, n.º 3, 1983, p. 351-366.

BARBARAS, Renaud. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Vrin, 2013.

BARBARAS, Renaud. **Vie et intentionnalité:** recherches phénoménologiques. Paris: Vrin, 2003.

BECCHI, Paolo. **O princípio da dignidade humana**. Tradução de Guilherme Genro. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2013.

BERTALANFFY, Ludwig von. General System Theory: A New Approach to Unity of Science. **Human Biology**, v. 23, n. 4, p. 303-361, 1951.

BERTALANFFY, Ludwig von. **Teoría general de los sistemas:** fundamentos, desarrollo, aplicaciones. Traducción de Juan Almela. 7ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

BERTALANFFY, Ludwig von; HEMPEL, Carl G.; BASS, Robert E.; JONAS, Hans. General Systems Theory: A New Approach to Unity of Science. **Human Biology**, v. 23, n. 4, dez. 1951, p. 302–361.

BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: **Ficções**. São Paulo: Globo, 1997.

BORSARI, Andrea. Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo. **Iride**, v. 16, n. 2, 2003, p. 257-266.

BORSARI, Andrea. Notes on 'Philosophical Anthropology' in Germany: An Introduction. Iris. **European Journal of Philosophy and Public Debate**, v. 1, n. 1, 2009, p. 113-129.

BRÜNING, Walther. **Philosophische Anthropologie:** historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1960.

BUBER, Martin. **¿Qué es el hombre?** Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

BUCHANAN, Allen; BROCK, Dan W.; DANIELS, Norman; WIKLER, Daniel. **From Chance to Choice:** Genetics and Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BUCHANAN, Brett. **Onto-ethologies:** the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze. Albany: State University of New York Press, 2008.

BUYTENDIJK, F. J. J. **L'homme et l'animal: essai de psychologie comparée**. Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard. Paris: Gallimard, 1965.

CASSIRER, Ernst. **An Essay on Man:** An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New York: Doubleday, 1954.

CASSIRER, Ernst. Bernhard Groethuysen, Philosophische Anthropologie. In: **Aufsätze und Kleine Schriften (1932–1935)** (doravante ECW 18). Hamburg: Meiner Verlag, 2004.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021.

CASSIRER, Ernst. **Nachgelassene Manuskripte und Texte.** Band 6. Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie. Hamburg: Meiner Verlag, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. **Revista de Estudios Sociales**. Bogotá: Universidad de los Andes, n. 43, 2012, p. 63–73.

COECKELBERGH, Mark. **Human Being @ Risk:** Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations. Dordrecht: Springer, 2013.

CONVENÇÃO SOBRE A DIVERSIDADE BIOLÓGICA. **Artigo 2, "Uso do Termo"**. Nações Unidas, 1992. Disponível em: https://antigo.mma.gov.br/biodiversidade/conven%C3%A7%C3%A3o-da-diversidade-biol%C3%B3gica.html.

DERRIDA, Jacques. **L'animal que donc je suis**. Paris: Galilée, 2006.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

DESCARTES, René. A filosofia, as ciências e a questão antropológica. **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, 2011, p. 13-48.

DESCARTES, René. Discours de la Méthode: pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. In: ALQUIÉ, Ferdinand (éd.). **Œuvres Philosophiques**. Tome I. Paris: Garnier Frères, 1967, p. 567–650.

DESCARTES, René. Méditations. In: ALQUIÉ, Ferdinand (éd.). **Œuvres Philosophiques**. Tome I. Paris: Garnier Frères, 1967, p. 404–504.

DESCARTES, René. **O mundo ou o tratado da luz**. Organização e tradução de Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

DOMINGUES, Ivan. Biotechnologies and the Great Oppositions – Ontological Aspects: Establishing and Canceling. In: DOMINGUES, Ivan (Ed.). **Biotechnologies and the Human Condition**. Belo Horizonte: Editora UFMG/IEAT, 2012b, p. 61-89.

DOMINGUES, Ivan. Introduction. In: DOMINGUES, Ivan (Ed.). **Biotechnologies and the Human Condition**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012a, p. 7-29.

DOMINGUES, Ivan (org.). **Biotechnologies and the Human Condition**. Tradução de Heather Jean Blakemore; revisão de Thomas LaBorie. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

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

DOMINGUES, Ivan. **O Trabalho e a Técnica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

DOMINGUES, Ivan. **Técnica, Ciência e Ética**. Kriterion, Belo Horizonte, nº 109, Jun/2004, p. 159-174.

DOMINGUES, Ivan. Três visões da técnica. In: GARCIA, André Luis Muniz; ANGIONI, Lucas (orgs.). **Labirintos da Filosofia**: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: Editora Phi, 2014.

DOMINGUES, Ivan. Visões da técnica e suas implicações antropológicas. In: DOMINGUES, Ivan (org.). **Biotecnologias e Regulações:** Desafios Contemporâneos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

DRAWIN, Carlos Roberto. Neurosciences and Ethics: bases for preliminary critical reflections. In: DOMINGUES, Ivan (org.). **Biotechnologies and the Human Condition**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 129-156.

DUPUY, Jean-Pierre. Fabricação do homem e da natureza. In: NOVAES, Adauto (org.). **Mutações**: novas configurações do mundo. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.

DYSON, Freeman. **Origins of Life**. 2ª Ed., Cambridge University Press, 2004.

ENDRES, Tobias. A crítica de Ernst Cassirer à antropologia moderna e a determinação do ser humano como 'animal symbolicum'. **Kant e-Prints**, Campinas, série 2, v. 16, n. 2, p. 411-429, maio/ago. 2021.

FERRY, Luc; VINCENT, Jean-Didier. **O que é o homem? Sobre os fundamentos da biologia e da filosofia**. Tradução de Marcelo Corrêa Ribeiro. Porto: Asa Editores, 2003.

FISCHER, Joachim. Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft. In: FRIEDRICH, Jürgen; WESTERMANN, Bernd (Hrsg.). **Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner**. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1995. p. 249-280.

FLUSSER, Vilém. **Towards a Philosophy of Photography**. London: Reaktion Books, 2000.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. Anders e o homem obsoleto. In: SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson (orgs.). **Natureza Humana em Movimento: Ensaios de Antropologia Filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **O Caráter Oculto da Saúde**. Tradução de Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, [1993] 2006. p. 14-24.

GADAMER, Hans-Georg. Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik. In: GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke**. Band 4: Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. p. 175-188.

GADAMER, Hans-Georg; VOGLER, Paul (orgs.). **Nova Antropologia**: o homem em sua existência biológica, social e cultural. São Paulo: EPU, v. 7,1977.

GEHLEN, Arnold. Anthropologische Ansicht der Technik. In: FREYER, Hans; PAPALEKAS, Johannes Chr.; WEIPPERT, Georg (orgs.). **Technik im technischen Zeitalter:** Stellungnahmen zur geschichtlichen Situation. Düsseldorf: Joachim Schilling, 1965. p. 101-118.

GEHLEN, Arnold. **Antropología filosófica**: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

GEHLEN, Arnold. Der Mensch und die Technik. In: REHBERG, Karl-Siegbert (Hrsg.). **Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. p. 5-23.

GEHLEN, Arnold. **Der Mensch**: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Edição crítica organizada por Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (Gesamtausgabe, v. 3).

GEHLEN, Arnold. **El hombre**: su naturaleza y su lugar en el mundo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

GEHLEN, Arnold. **Essais d'anthropologie philosophique**. Tradução de Olivier Mannoni. Prefácio de Jean-Claude Monod. Posfácio de Wolfgang Essbach. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

GILSON, Étienne. **D'Aristote à Darwin et retour: essai sur quelques constantes de la biophilosophie**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana**: A Caminho de uma Eugenia Liberal? Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Philosophische Anthropologie: Ein Lexikonartikel. In: HABERMAS, Jürgen. **Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. p. 89-111.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Scientiae Studia,** São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Já só um Deus pode ainda nos salvar**. Entrevista concedida a Der Spiegel em 1966. Tradução de Irene Borges-Duarte. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/heideggger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**: Mundo, Finitude, Solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. **Correspondência (1920-1963)**. Edição de Walter Biemel e Hans Saner. Tradução de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

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

HENRY, Michel. **Philosophie et phénoménologie du corps:** essai sur l'ontologie biranienne. 2. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

HORKHEIMER, Max. Observaciones sobre la antropología filosófica. In: **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, [1974] 1935. p. 59-76.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel:** O Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HÖSLE, Vittorio. **Objective Idealism, Ethics, and Politics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

HOTTOIS, Gilbert. Quel cadre temporel pour penser les générations futures? In: HERVÉ, Christian; ROZENBERG, Jacques (orgs.). **Vers la fin de l'homme?**. Louvain-la-Neuve: De Boeck Université, 2006. p. 67-88.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Tradução de Mário-Henrique Leiria. Lisboa: Antígona, 2013.

JASPERS, Karl. **Die Atombombe und die Zukunft des Menschen**: Politisches Bewusstsein in unserer Zeit. München: Piper, 1958.

JASPERS, Karl. **The Future of Mankind**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

JONAS, Hans. Commandments in the Atomic Age. In: MITCHAM, Carl; MACKEY, Robert (Eds.). **Philosophy and Technology:** Readings in the Philosophical Problems of Technology.

New York: The Free Press, 1983, p. 130-135 [extraído de: Burning Conscience. New York: Monthly Review Press, 1961].

JUNGES, José Roque. **Bioética**: Perspectivas e Desafios. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Edição bilíngue. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

KASS, Leon R. Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection. **The New Atlantis:** A Journal of Technology & Society, n. 1, p. 9-28, Spring 2003. Disponível em: https://www.thenewatlantis.com/publications/ageless-bodies-happy-souls?utm_source=chatgpt.com.

KASS, Leon R. New beginnings in life. In: HAMILTON, Michael P. (Ed.). **The new genetics and the future of man**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972. p. 13-63.

KELLER, W**.** Antropologia filosófica – Psicologia – transcendência. In: GADAMER, H.-G.; VOGLER, P**.** (Orgs.). **Antropologia Cultural**. Barcelona: Omega, 1977. p. 1-28.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUNZRU, Hari. Genealogia do ciborgue. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue:** as vertigens do pós-humano. Organização e tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

LANDES, David S. **The Unbound Prometheus**: technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. Reimpressão: 2003.

LANDMANN, Michael**. Antropología filosófica**: auto interpretación del hombre en la historia y en el presente. México: UTEHA, 1961.

LANDMANN, Michael**. De homine**: der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg-München: Karl Alber, 1962.

LANDMANN, Michael**. Fundamental-Anthropologie**. Bonn: Bouvier, 1979.

LANDMANN, Michael. **Philosophische Anthropologie**: menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969.

LANGLOIS, Claude. Maistre (Joseph de) Considérations sur la France. **Archives de sciences sociales des religions**, v. 55, n. 2, p. 254-255, 1983.

LEBRUN, Gérard. Sobre a tecnofobia. In: LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 481-508.

LECOURT, Dominique. **Humano pós-humano:** a técnica e a vida. Trad. Luis Paulo Rouanet, edições Loyola, São Paulo, 2005.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra**: memória e ritmos. Lisboa: edições 70, 1985.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra**: técnica e linguagem. Lisboa: edições 70, 1987.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica I**. São Paul: Loyola, 1991.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica II**. São Paul: Loyola, 1992.

LÖWITH, Karl. **Considerações em torno da problemática de uma antropologia filosófica**. In: GADAMER & VOGLER (Orgs.), 1977, p. 243-252.

LÖWITH, Karl. Man Between Infinities. **Mesure**: A Critical Journal (Chicago), vol. 1, 1950, p. 297-310.

LUNA, Raúl Vázquez. 'El ser humano como ser vivo' de Helmuth Plessner. Traducción con introducción y notas. In: Contrastes: **Revista Internacional de Filosofía**, vol. XX, n. 1, 2020, p. 139-165.

MAC DOWELL, João A. Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar. In: CARDOSO, Delmar (Ed.). **Pensadores do Século XX**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 5-21.

MacINTYRE, Alasdair. **After Virtue. A Study in Moral Theory**. 3ª ed. London: Duckworth, 2007.

MacINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals**: Why Human Beings Need the Virtues. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

MAHNER, Martin; BUNGE, Mario. **Foundations of biophilosophy**. Berlin; New York: Springer, 1997, vi.

MANN, Fritz. **Un Regard ratio-critique sur le rôle du sacré**. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). Aux Fondements de la Ethique: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 237-248.

MARGULIS, Lynn; SCHWARTZ, Karlene V. **Cinco reinos:** um guia ilustrado dos filos da vida na Terra. 3. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2001.

MARGULIS, Lynn. **Planeta simbiótico**: un nuevo punto de vista sobre la evolución. Trad. Victoria Laporta Gonzalo. Madrid: Debate, [1998] 2002.

MARGULIS, Lynn. **Una revolución en la evolución**: escritos seleccionados. Juli Peretó (Ed.). Valência: Universitat Valência, 2003.

MARGULIS, Lynn. **What is life?** New York: Simon & Schuster. 1995b.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. **Captando genomas**: una teoría sobre el origen de las especies. Tradução de David Sempau. Barcelona: Kairós, 2003.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. **Microcosmos**: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos. Trad. Mercè Piqueras. Barcelona: Tusquets, 1995a.

MARIAS, Julian. **Antropologia metafísica**: a estrutura empírica da vida humana [1968]. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

MARQUARD, Odo. Anthropologie. In: RITTER, J. et al. (Hrsg.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 1. Basel and Stuttgart: Schwabe, 1971, p. 362-374.

MARQUARD, Odo. Der Mensch diesseits der Utopie: Bemerkungen zur Aktualität der philosophischen Anthropologie (1991). In: **Glück im Unglück**. Munich: Fink, 1995, p. 142-155.

MARQUARD, Odo. Homo compensator. In: FREY, G. & ZELGER, J. (Hrsg). **Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen**. Innsbruck, 1983, p. 55-66.

MARQUARD, Odo. Philosophie des Stattdessen: Einige Aspekte der Kompensationstheorie, 1999. [trad. esp. de M. Tafalla: In: **Filosofía de la compensación**. Escritos sobre antropología filosófica, Barcelona 2001].

MARQUARD, Odo. Zur Geschichte des philosophischen Begriffs‘Anthropologie’ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts [1963]. In: **Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie**: Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. p. 122-144.

MAURER, Reinhart. O que existe de propriamente escandaloso na filosofia da técnica de Heidegger. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. **Natureza Humana,** v. 2, n. 2, p. 403-427, 2000.

MAYR, Ernst. 80 Years of Watching the Evolutionary Scenery. **Science**, v. 305, July 2004b, p. 46-47.

MAYR, Ernst. **Animal Species and Evolution**. Cambridge, Mass: Belknap Press, 1973 [1963].

MAYR, Ernst. **Isto é biologia**: a ciência do mundo vivo. Trad. Claudio Angelo, 1ª ed. São Paulo. Compahia das Letras, 2008.

MAYR, Ernst. **Prólogo**. In: MARGULIS & SAGAN, 2003b.

MAYR, Ernst. **The Growth of Biological Thought**: Diversity, Evolution, and Inheritance [1982]. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2003a.

MAYR, Ernst. The Philosophical Foundations of Darwinism. **Proceedings of the american philosophical society**, v. 305, n. 4, Dec. 2001b, p. 488-495.

MAYR, Ernst. **What evolution is?** New York: Basic Books, 2001a.

MAYR, Ernst. **What makes biology unique? Considerations on the autonomy of a scientific discipline.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004a.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONDIN. Batista. **O Homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. 17ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2017.

MONOD, Jacques. **Le hasard et la nécessité**, éd. du Seuil, coll. Paris, Éditions du Seuil, 1970.

MONOD, Jacques. **On Chance and Necessity**. In: AYALA & DOBZHANSKY (Eds.), 1974, p. 357-375.

MORATALLA, Tomás Domingo. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. **Diálogo Filosófico**, Salamanca, n. 49, 2001, p. 37-60.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos.** Lisboa: Moraes Ed., 1963, p. 12.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NOVAES, Adauto. **Ensaios sobre o medo**. São Paulo: Senac São Paulo; Sesc SP, 2007.

OLIVEIRA, Jelson (Org). **Filosofia animal**: humano, animal, animalidade. Jelson Oliveira, organizador. Curitiba: PUCPRess, 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA. **Declaração universal sobre o genoma humano e os direitos humanos**: da teoria à prática. Unesco, 1999.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditación de la técnica**. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977.

PICO DELLA MIRANDOLA. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. M. L. S. Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989.

PLESSNER, Helmuth. **Antropologia dos sentidos**. In: GADAMER & VOGLER (Orgs.), 1977, p. 1-44.

PLESSNER, Helmuth. De homine abscondito. **Social Research**, v. 36, 1969, p. 497-509.

PLESSNER, Helmuth. **Die Frage nach der Conditio humana**: aufsatze zur philosophischen anthropologie. Frankfurt am Main: Surkamp, 1976, 198p.

PLESSNER, Helmuth. **Die Stufen des Organischen und der Mensch**: Eine Einleitung in die Philosophische Anthropologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

PLESSNER, Helmuth. Erinnerungen an Scheler. In: GIAMMUSSO, Salvatore; LESSING, Hans-Ulrich (Hrsg.). **Politik – Anthropologie – Philosophie:** Aufsätze und Vorträge. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.

PLESSNER, Helmuth. **L'uomo**: uma questione aperta. Roma: Armando Editore, 2007.

PLESSNER, Helmuth. **Philosophische Anthropologie**: Lachen und Weinen; Das Lacheln; Anthropologie der Sinne. Frankfurt: S. Fischer, 1970.

PLESSNER, Helmuth. Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen. In: PLESSNER, Helmuth. Gesammelte Schriften. Band 8: **Conditio humana**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

PORTELA, Manuel. Os admiradores do futuro. In: HUXLEY, Audous. **Admirável mundo novo**. Trad. Mario-Henrique Leiria, Editora Antigona: Lisboa Portugal, 2013.

POSSENTI, Vittorio. **O novo princípio pessoa**. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: ed. Loyola, 2016.

QUEZADA, Federico Ortiz. **Muerte, morir, inmortalidad**. Madrid: Taurus, 2007.

RAHNER, Karl. «**La manipulation de l'homme par l'homme**», dans: Écrits théologiques, t. 12, Paris, Desclée de Brouwer, 1970. p. 121-153.

RAHNER, Karl. **Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen**, dans: Schriften zur Theologie, Band 8, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 260-285

(nouvelle édition critique dans K. Rahner, Sämtliche Werke, Band 15, bearbeitet von Hans-Dieter Mutschler, Freiburg, Herder, 2002). p. 125-126.

REHBERG, Karl-Siegbert (ed.). GEHLEN, Arnold. **Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt**. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993.

REIS, Róbson Ramos dos. A interpretação privativa da vida e a relação circular entre biologia e ontologia. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 22, n° 31, jul./dez. 2010, p. 423-435.

RICOEUR, Paul. L'Homme Faillible. In: **Philosophie de la volonté II**. Finitude et Culpabilité I,. Paris: Aubier Montaigne, [1960], 1988a.

RICOEUR, Paul. **O homem falível**. Trad. Gonçalo Marcelo e Hugo Barros: Edições 70, (Coleção Biblioteca de filosofia Contemporânea). Lisboa – Portugal, 2021b.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. **A comunidade dos espectros**. I. Antropotecnia. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

ROMANOS. 7:19. In: **Bíblia de Jerusalém**. Editora Paulus, São Paulo, 2004.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão veredas**. Rio de Janeiro, 1ª Ed. Editora Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João Guimarães. **Tutaméia** – Terceiras estórias. Rio, José Olympio, 1976.

RUMJANEK, Norma Gôuvea; FONSECA, Mônica C. C. da; XAVIER, Gustavo R. Quorum sensing em sistemas agrícolas. **Revista biotecnologia, Ciência & Tecnologia,** n. 33, 2004, p. 35-50.

SANDEL, Michael J. **Contra a perfeição**: ética na era da engenharia genética. Trad. Ana Carolina Mesquita, Rio de Janeiro: ed. Civilização brasileira, 1ª edição, 2013.

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Tradução e apresentação de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, Max. **Die Stellung des Menschen im Kosmos**. 12. Auflage. Bonn: Bouvier Verlag, 1991.

SCHELER, Max. **Die Stellung des Menschen im Kosmos**. Darmstadt: Reichl, 1928.

SCHELER, Max. **Idealismo – Realismo**. Tradução de Agustina Schroeder de Castelli. Buenos Aires: Editorial Nova, 1972.

SCHELER, Max. **Philosophische Weltanschauung**. Bonn: Friedrich Cohen, 1954.

SCHELER, Max. **Vom Umsturz der Werte**: der Abhandlungen und Aufsätze (1915). Leipzig: Verlag, 1919.

SCHELER, Max. **Zur Idee des Menschen**. In: ARNOLD, M. (Ed.). **Schriften zur Anthropologie**. Stuttgart: Reclam, 1994.

SCHELLING, F. W. J. Exposição da relação verdadeira da filosofia da natureza para a doutrina aprimorada de Fichte. In: **Obras Filosóficas**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophy in Germany 1831–1933**. Translated by Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A necessidade metafísica do homem**. Tradução de Artur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

SGANZERLA, Anor; PESSINI, Leo. Edição de humanos por meio da técnica do CRISPR-Cas9: entusiasmo científico e inquietações éticas. **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 44, p. 527-540, 2020.

SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson (orgs.). **Natureza humana em movimento:** ensaios de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2012.

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **La Domestication de l'Être**: Pour un éclaircissement de la clairière. Traduction de l'allemand par Olivier Mannoni. Paris: Éditions Mille et Une Nuits, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. O homem operável: considerações sobre a situação ética da tecnologia gênica. In: OLIVEIRA, Jelson; LOPES, Wendell E. S. (orgs.). **Transumanismo:** o que é, quem vamos ser. Caxias do Sul: EDUCS, 2020.

SLOTERDIJK, Peter. **Regeln für den Menschenpark:** Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, Peter; HEINRICHS, Hans-Jürgen. **Die Sonne und der Tod**: Dialogische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

SLOTERDIJK, Peter; HEINRICHS, Hans-Jürgen. **Die Sonne und der Tod:** dialogische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

SPINELLI, Emilio. **Problemi di libertà**. Com a colaboração de Angela Michelis. Torino: Nino Aragno Editore, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

STEIN, Ernildo. **Antropologia filosófica:** questões epistemológicas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

STEPHAN, Achim. Varieties of Emergentism. **Evolution and Cognition**, v. 5, n. 1, p. 49-59, 1999.

TADEU, Tomaz. Nós ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org. e trad.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

TINLAND, Franck. **La Différence Anthropologique:** Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice. Paris: Aubier, 1977.

TUGENDHAT, Ernst. **Antropología en vez de metafísica**. Barcelona: Gedisa, 2008.

TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente**. Ethic@**, v. 1, n. 1, 2002, p. 47-62.

UEXKÜLL, Jakob von. **Dos animais e dos homens**. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Edições Livros do Brasil, 1934.

VAN DIJK, Paul. **Anthropology in the Age of Technology:** The Philosophical Contribution of Günther Anders. Amsterdam: Editions Rodopi, 2000.

VARELA, Francisco. **El fenômeno de la vida**. Santiago de Chile: J. C. Sáez, 2010.

VERGOTE, Antoine. Le corps. In: **Explorations de l'espace théologique**. Louvain: Peeters, 1990.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. Animal/humano: Plessner, Blumenberg, Derrida. In: OLIVEIRA, Jelson (Org.). **Filosofia animal:** humano, animal, animalidade. Curitiba: PUCPRESS, 2016. p. 233-251.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

VOLPI. Franco (ed.), 'Agnes Heller, Una vita per l'autonomia e la libertà. Intervista biografi co-fi losofi ca.', **Iride**, v. 16 (1995). p. 544-602, esp. p. 590-592; 'Agnes Heller. L'etica della personalità, l'altro e la questione della responsabilità'. **La società degli individui,** n. 1, 1998, p. 131-148.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality:** An Essay in Cosmology [1929]. Corrected edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press, 1979.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality:** An Essay in Cosmology. Edição corrigida, editada por David Ray Griffin e Donald W. Sherburne. Nova York: Free Press, 1978.

WINTER, Barbara Carollo de Almeida; VILAÇA, Murilo Mariano. Edição genética humana por meio da técnica CRISPR-Cas9: apontamentos e reflexões a partir da bioética e do biodireito. **Revista Direitos Fundamentais e Alteridade**, Salvador, v. 5, n. 2, p. 83-98, jul./dez. 2021.

VII SITES CONSULTADOS

http://archivio.unita.it/v2/archivio/viewer.asp?Pag=17&G=05&M=09&A=1991&foliazione=30&startpag=0&edizioni=01

http://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/1993/1993-06-a-336.pdf

http://www.chaosekosmos.it/pdf/2002_03.pdf

http://www.lusosofia.net/textos/heideggger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf.

http://www.lusosofia.net/textos/heideggger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf

http://www.ub.uni-konstanz.de/cgi-bin/uhlemann

http://www.ufrgs.br/bioetica/engeneti.htm

https://antigo.mma.gov.br/biodiversidade/conven%C3%A7%C3%A3o-da-diversidade-biol%C3%B3gica.html

https://croplifebrasil.org/conceitos/bacillus-thurigiensis/

https://decs.bvsalud.org/ths/resource/?id=7017

https://is.muni.cz/el/1421/jaro2012/FJIIA109/um/Querelle.pdf

https://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Fechner-Paralelismo-1.pdf

https://revistapesquisa.fapesp.br/a-bacteria-que-come-garrafas-pet/

https://super.abril.com.br/coluna/oraculo/algum-outro-animal-enterra-os-mortos

https://www.inovacaotecnologica.com.br/noticias/noticia.php?artigo=painelbiofotovoltaico&id=010115180209

https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-15133/caverna-de-lascaux/
www.giornaledifilosofia.net