

**HANS JONAS E OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DO  
DARWINISMO: A IDEIA MODERNA DE ORIGEM E SUA APLICAÇÃO  
MECANICISTA AO REINO DA VIDA**

**HANS JONAS AND THE PHILOSOPHICAL ASSUMPTIONS OF  
DARWINISM: THE MODERN IDEA OF ORIGIN AND ITS  
MECHANICAL APPLICATION TO THE KINGDOM OF LIFE**

*Antonio Fábio Cabral da Silva<sup>1</sup>  
Edmilson Alves de Azevedo<sup>2</sup>*

Recebido em 10/2018  
Aprovado em: 11/2018

**Resumo:** Este artigo trata dos pressupostos filosóficos que norteiam o darwinismo a partir da perspectiva de Hans Jonas e sua crítica ao dualismo ainda presente no existencialismo. Enfatizando o papel do dualismo na tradição filosófica e suas reverberações dentro da visão científica moderna, a vida biológica em seu sentido mais fundamental se viu fragmentada pela interpretação mecanicista proporcionada pelo cartesianismo e pela ideia moderna de origem que alimentam o niilismo e a perspectiva do nada diante de uma ontologia da morte em oposição a uma ontologia da vida.  
**Palavras-Chave:** Mecanicismo. Dualismo. Vida. Ciência. Ontologia.

**Abstract:** This article deals with the philosophical assumptions that guide Darwinism from the perspective of Hans Jonas and his critique of the dualism still present in existentialism. Emphasizing the role of dualism in the philosophical tradition and its reverberations within the modern scientific view, biological life in its most fundamental sense has been fragmented by the mechanistic interpretation provided by Cartesianism and the modern idea of origin that nourish nihilism and the perspective of nothingness of an ontology of death as opposed to an ontology of life.  
**Keywords:** Mechanism. Dualism. Life. Science. Ontology.

O século dezessete nos legou um corte temporal e histórico que provoca reflexos ainda hoje na fazer humano, e continuará refletindo em suas ações por eras e eras. Nesse século, com o deslocamento enfático do teocentrismo para o antropocentrismo, o projeto antropocêntrico perpetrado desde o início da ruptura com o mito pela filosofia nascente da Grécia, se incorpora numa maior robustez, a produção de uma *ontologia morta*. Um homem sem corpo e sem alma passa a ser a medida de todas as coisas. A ruptura com o animismo e o antropomorfismo nos

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia – UFPB – João Pessoa-PB. [anfacasil@yahoo.com.br](mailto:anfacasil@yahoo.com.br).

<sup>2</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado) da UFPB. [eazevedojp@gmail.com](mailto:eazevedojp@gmail.com)

legou esse *zumbi* sem vida analisado pela ciência moderna.

Ainda nesse século, toma forma o *modelo mecanicista da natureza*, que passa a se ocupar primeiramente com estruturas físicas já prontas como o sistema solar – destruindo o geocentrismo e instalando o heliocentrismo –, e com os corpos dos animais, diferente das questões acerca das origens, o pensador agora está preparado para analisar o que já está pronto. Todas as estruturas analisadas eram consideradas como um mecanismo em funcionamento, que deveriam ser analisadas através dos componentes da matéria e do movimento pelo seu efetivo funcionamento em busca de um modelo uniforme.

Perguntar pela origem das estruturas naturais encontradas, ainda não era peculiar ao programa científico, mesmo que em alguns momentos passasse por algumas especulações sumárias. Durou pouco mais de um século para que a ciência, agora saída da infância e muito mais robusta no século dezoito, se estruturasse. Para Hans Jonas, o *deísmo* do século dezoito forneceu uma nova moldura à nova cosmologia científica depois de terem sido calcadas por seus fundadores nas *crenças teístas*, mesmo que o deísmo estivesse operando de maneira precária. Jonas deixa explícito nessa passagem, esse salto mecanicista:

Contra a ideia de um cosmos vivo e autocriador, defendida pelos panteístas, o deísmo opôs a ideia de uma imensa máquina, que uma vez posta em andamento continuava a funcionar por si mesma. Mas primeiro esta máquina tinha que ser construída e posta em funcionamento: o criador que atuava sem cessar foi substituído pelo construtor (o “relojoeiro”) que atuou uma única vez; e em lugar do movente imóvel que em sua eterna presença impulsiona o mundo, passa a figurar o movente inicial, que em um primeiro momento transmitiu ao mundo um determinado impulso (JONAS, 2004, p. 49).

Apesar de ter seu terreno preparado na ideia bíblica de um deus criador no princípio, essa imagem precária do iniciar do espírito científico logo irá ser deixada para trás, pois tal ideia de uma grande máquina pronta era apenas um recurso provisório, pois como não interessava a origem, a criação passa a ser supérflua. Assim, como sempre a especulação humana perguntou pelas origens, a filosofia mecanicista vai apontar para duas direções distintas acerca da origem. Segundo Jonas, esses dois aspectos já se encontram definidos por Hobbes na derivação da genética e na explicação de um “corpo político”, ambos com uma mesma dinâmica que seria primitiva: o *medo da morte* violenta que culminaria a partir de uma determinação da natureza, na mecânica permanente da *ordem* e do *bem comum*.

Essas duas direções se expressam na física moderna. Uma seria analisar as estruturas naturais já encontradas prontas, e a segunda foi a de reconstruir um surgimento destes sistemas

por um estado primordial da matéria que estava também de acordo com os princípios gerais da mecânica, e que se elevaria por si mesmo a um sistema estável em fases necessárias de sua história causal. Para exemplo dessas duas direções, Jonas considera “por um lado, a teoria de Newton do sistema planetário como uma ordem subsistente, e por outro a teoria da nebulosa de Kant-Laplace sobre a origem desta ordem” (Jonas, 2004, p. 50). O estado desordenado da natureza é agora ordenado em sua transição mecânica.

Não seria mais necessário um espírito planejador, e as questões seriam respondidas usando os mesmos princípios, ou seja, de que a origem e a existência se distinguiam apenas como estados anteriores e posteriores, mas de um mesmo substrato e da mesma natureza. Usando uma ilustração de Laplace, o “calculista divino”, Jonas mostra que a origem do mundo, em vez de uma máquina definitiva, passa a ser uma configuração transitória no tempo infinito, que aparece com cortes que são momentâneos na soma constante entre movimento e matéria, todo e qualquer momento no tempo forneceria a base de análise para passado e futuro. Nesse sentido, a equação de um momento conteria toda a história passada e futura do mundo, que passa a ser entendido não mais como uma determinada ordem da matéria, mas como a história geral da matéria.

Desta maneira, no lugar de uma criação que seria transcendente e construtiva, passa a existir uma série inteira que se perpetua em seu infinito prolongar-se. Para Jonas, essa nova visão tem um *segredo metafísico* que pode ser encontrado numa *concepção temporal do ser* de forma radical, e ainda ao equiparar o ser com a ação e com o processo das coisas; o que viria a caracterizar esta mudança paradigmática no *esquema ontológico* seria a posição central que é atribuída ao movimento, em substituição a todo e qualquer *ens realissimum* de toda especulação anterior.

Esse novo sentido que fora estabelecido pelo conceito de “origens” traz uma completa inversão para a ideia mais antiga de superioridade da causa criadora sobre o efeito produzido por ela. O corriqueiro da atitude clássica sempre foi supor que na causa estava contida mais força e mais perfeição do que no efeito. Assim, tudo aquilo que é o produtor deveria ter mais realidade do que aquilo que é produzido, ou ainda, a causa deveria possuir pelo menos a “mesma força” e perfeição que no efeito, e não “menos força” e perfeição. A atitude científica clássica foi caracterizada por sempre considerar o inferior como sendo “menos” que o superior, e assim mais pobre em realidade.

Ora, sempre o princípio primeiro ontologicamente e cientificamente para explicação do ser, foi tirado da manifestação mais elevada do ser, a explicação era sempre derivada por

privação das ordens mais baixas a partir das mais elevadas. Um exemplo interessante é que o reino da paixão se caracterizava pela ausência de razão, mas existindo a paixão, ela tem que participar também como princípio do ser, mas em grau inferior à razão. Nessa explicação de cima para baixo, a matéria pura é inferior e ocuparia sempre o último lugar na realidade fenomênica. Contudo, a nova espécie de dedução genética que foi introduzida pelo pensamento moderno inverteu totalmente a ordem perpetuada durante séculos pelo pensamento clássico. Sobre essa sequência de explicação causal, Jonas escreve:

Se por si mesmas as situações mais elementares conseguem produzir toda a variedade e ordem, e se as últimas são explicadas pelo dinamismo das primeiras, então nós chegamos ao paradoxo de a causa ser inferior ao efeito, embora não na quantidade, que é constante, mas em sua articulação estrutural. No que se refere à origem, como também à função, o primitivo deve responder também pelo articulado, o instável pelo estável, a desordem pela ordem, o vir-a-ser deve explicar o ser (JONAS, 2004, p. 52).

Mesmo com todas as resistências das formas vivas a esse modelo mecanicista da origem, essa ideia moderna foi aplicada ao reino da vida. Entre todas as esferas do ser, foi a dos seres vivos que mais tempo resistiu à ideia de origem mecanicista. Mas a partir do século dezenove, a *teoria da evolução* conseguiu subordinar a vida a esse esquema geral de tratamento específico. Descartes foi quem identificou os corpos dos animais como máquinas (autômatos) que foram construídas para funcionar justamente como funcionam, e por serem automáticos, eles não tinham nem inteligência nem uma vontade final.

Porém, a partir dessa nova maneira de ver as formas vivas, tal tarefa deveria ser arbitrária da própria matéria, levando em consideração a estrutura cósmica em sua grandeza, mas no caso do *organismo*, uma estrutura majestosamente simples, é verdadeiramente o sucesso em sua análise científica que pode se opor à verificação dessa nova maneira de ver a estrutura vital. Pois quanto mais completa e perfeita pareceu a estrutura dos organismos, menos pareceu que seu surgimento tenha aparecido sem um *propósito planificador*; “propósito este, além do mais, que supera em tal medida toda a perspicácia humana quanto as máquinas naturais se demonstram superiores às máquinas fabricadas pelo ser humano”<sup>3</sup> (Jonas, 2004, p.51). É preciso muito mais que razão para suportar a *vontade* e a história da liberdade em seus primeiros

---

3 As questões colocadas pelo pensador em 1966 acerca da diferença abismal entre os autômatos fabricados pelo homem e as “máquinas” naturais planificadas pela *liberdade* em germe no organismo, ainda se aplicam atualmente e de forma constrangedora para a ciência atual a julgar pela crença científica de que a ciência tem as respostas e certezas para desvendar a natureza. A inteligência artificial é menos que o primeiro pulso do Big Bang comparada ao mais ínfimo dos organismos naturais.

lampejos.

Para Jonas, caso não seja admitido um *plano* ou uma *meta teleológica* para tais organismos, pois se pressupomos a imutabilidade das espécies e o surgimento isolado de cada uma (como quer o mecanicismo), a probabilidade de tais organismos terem surgido casualmente é a mesma probabilidade que tem um macaco diante de um computador, que tocando cegamente nos teclados, produziria toda uma literatura mundialmente aceita.

A complexidade é mais gritante quando ao compararmos os organismos como sendo estruturas mecânicas, com as estruturas cósmicas, podemos observar que os organismos estão evoluindo por todo momento até nos modelos mais isolados. Mesmo na origem elencada desses organismos fazendo parte deles mesmos, existe uma gênese que difere em muito do modelo mecanicista. Sobre a expansão mecanicista aplicada à vida, Jonas fala:

Pois no surgir constantemente repetido de indivíduos altamente organizados a partir de germes extremamente pequenos parece encontrar-se uma evidência direta da execução de um plano de crescimento e desenvolvimento predeterminado. Deste modo, precisamente a ideia de “evolução”, sugerida pelo fato da reprodução, impedia a tentativa de se aplicarem ao reino animado estas mesmas categorias genéticas, que com base nos princípios mecanicistas parecem aplicáveis à realidade como um todo (JONAS, 2004, p. 53).

Jonas lembra que o conceito de “evolução” se referia desde o início e precisamente, ao fenômeno da *gênese individual*, e não ao *surgimento da espécie*, mas a palavra evolução no seu sentido literal pressupõe a existência da espécie, pois a forma e a existência dos dependentes já estão potencialmente nos progenitores que fornecem um plano predeterminado que irá evoluir a partir de seu DNA e provocará nos descendentes a mesma forma por terem esta forma. Visto dentro da relação causal e como causalidade, esta visão é muito diferente da cadeia mecanicista de causa e efeito. Nesse sentido, o conceito de evolução aparece como oposição ao da mecânica, mas com resquícios, de uma forma ou outra, fornecidos pela ontologia clássica.

Para Jonas, ao ser estendida aos planos de crescimento da vida, a questão da origem nos planos de crescimento por si próprios na evolução, foi o golpe de misericórdia do movimento anti-platônico protagonizado pela ciência moderna que se tratou de um empreendimento de alto nível ontológico, mesmo que a explicação de que o planeta terra não fosse eterno e ainda precisasse da cosmogonia científica (isso vai ser concluído pela teoria do *Big Bang* mais tarde), a representação para as espécies existentes no planeta não exigia mais representantes ou determinantes não-temporais para o processo da vida, já que agora foram consideradas como resultado do tempo.

A questão da evolução se dividiria agora em duas partes: a das formas mais primitivas das gerações primordiais, e depois por derivação e influência das necessidades, o aparecer da forma evoluída que ao superar suas necessidades ao longo do tempo, poderia trazer consigo inscrito em seu DNA, o segredo da superação e do êxito. Assim, a própria “evolução” no sentido moderno da palavra, foi quem permitiu uma maior confiabilidade à matéria para o surgimento do reino da vida, e por isso mesmo que permitiu um *monismo materialista* para a ciência natural como passo decisivo.

Na medida em que a ideia de evolução foi se desvinculando do seu significado original, isto é, como processo de crescimento dos organismos individuais, se foi aproximando da imagem quase mecânica de uma sequência sem planejamento nem direcionamento, de forma aleatória, mas progressiva, onde as células germinativas não antecipam o seu resultado final; as formas vivas mesmo procedendo umas das outras, não poderiam ter surgido independentemente umas das outras. Agora, o foco da pergunta científica constrangedora passa a ser: como surgiu o primeiro aparecimento da vida em si?

A variabilidade e probabilidade de ocorrências e combinações casuais na transição do inorgânico para o orgânico se torna essencial para que a doutrina se mantenha científica, e para que ela nada carregue consigo de teleologia. E uma vez existindo vida, ela irá de forma progressiva, determinar suas próprias condições pelas variações mecânicas das probabilidades que forem efetivamente mais favoráveis, que mesmo sem começar outra vez, se beneficiará de suas realizações anteriores. Assim, a hereditariedade que era o grande argumento das espécies imutáveis, irá ser refutada por essa teoria, pois serão os efeitos de mutação quando acrescentados e acumulados em pequenos passos do acaso até se transformarem em grandes e complexos genótipos, que farão a diferença na evolução das espécies.

Segundo Jonas, tal efeito da *cumulação hereditária* se juntará ao efeito da *seleção natural* sobre os resultados e irá desempenhar um papel de *princípio orientador* que fora deixado vazio na negação da teleologia. Sobre a teoria da evolução, Jonas é enfático:

Efetivamente foi a teoria da evolução de Darwin que, ao associar a variação aleatória com a seleção natural, conseguiu banir da natureza a teleologia. A “finalidade”, tornada supérflua até mesmo para a história da vida, retirava-se inteiramente para a esfera da subjetividade (JONAS, 2004, p. 55).

Para Jonas, a teoria da evolução e da genética é uma rede muito complexa onde estão entrelaçados fatos estabelecidos, hipóteses e deduções, e que a aplicação a algumas experiências de mutações sejam representativas a todo dinamismo da vida, não passa de uma afirmação

metafísica (ou um postulado metodológico), e não uma hipótese científica, compreendendo a hipótese como a construção de um modelo que funcione pelo menos mentalmente.

A descoberta de que a vida aparece como uma *conquista própria* é uma das mais fundamentais que já foram feitas a respeito da natureza da vida. Ela se configura como um acontecimento filosófico de primeira linha na medida em que contradiz a teoria cartesiana dos animais máquinas e confirma o anti-platonismo do espírito moderno, onde a própria vida toma o lugar da essência como *principio criador*. As condições externas (ambiente) e o organismo são correlatos, e a vida é entendida por Lamarck e Darwin mais como uma situação que envolve organismo e ambiente do que como a realização de sua natureza autônoma.

No vir-a-ser das espécies, o ser humano perdeu a sua essência e o *evolucionismo* do século dezenove realiza, segundo Jonas, uma revolução copernicana na ontologia, que é um dos predecessores do existencialismo. Seu encontro com o “nada” surgiu pela negação de uma essência impedindo um retorno para uma “natureza” ideal do ser humano, como também na Antiguidade era encontrada a definição clássica do ser humano como “ser racional”, e também na definição bíblica de criação humana à imagem de Deus. Essa imagem desapareceu e a razão foi reduzida a um meio entre outros, necessário para a sobrevivência, um mero meio instrumental.

Ora, se a razão é usada como meio, ela pode ser associada a qualquer fim, por mais irracional que este o seja na cadeia dos acontecimentos. Para Jonas é esta a implicação niilista, onde o ser humano vem a perder o “ser” sem superar o fluxo do “vir-a-ser”. Segundo Jonas, o *niilismo* nietzschiano e sua tentativa de superação, de auto-superação, se encontra profundamente ligado ao aparecimento do *darwinismo*. E, depois de a essência humana ter sido volatilizada pela depuração do processo evolutivo, a última alternativa restante parecia ser a *vontade de poder*. Para Jonas, mesmo que o ancestral do existencialismo seja o gnosticismo<sup>4</sup>, o darwinismo se acosta e coopera, através de fatores espirituais históricos, para a configuração global do existencialismo. Mas seria uma biologia mecanicista realmente capaz de fazer justiça ao fenômeno da vida?

Segundo Jonas, a combinação entre o darwinismo e a genética moderna, faz aparecer uma nova espécie de dualismo que substitui na interpretação da vida todo o dualismo anterior.

---

<sup>4</sup> Na situação metafísica que leva o existencialismo a um niilismo moderno, aparece também uma mudança na imagem da natureza e do próprio ambiente cósmico do ser humano. A verdadeira essência do existencialismo estaria também fundamentada num dualismo que traz consigo uma alienação entre o ser humano e o mundo, que surge como perda da ideia de totalidade universal. O traço comum é justamente o de que existencialismo e gnosticismo se estruturam na relação homem e mundo, Deus e mundo, onde o mundo se dá sempre separado de Deus e do homem. Há aqui um grande fosso que separa o ser humano e o *locus* onde o ser humano vive: o mundo.

Como poderia parecer num primeiro momento, esse dualismo não se trata de organismo e ambiente, pois para ele, estes formam um sistema de interação. O dualismo atual é o que trata da relação gérmen-soma. Aqui, o soma (representado pelo organismo atual) é ele já parte do ambiente, ou seja, constitui o ambiente imediato para o *plasma germinal*<sup>5</sup>. Em outras palavras: o plasma germinal usa o organismo (soma) como ambiente para se perpetuar ao longo da vida e para que continue como germe mesmo depois da morte do soma. Para Jonas, isso se configuraria como uma paródia do modelo cartesiano entre duas substâncias que não se comunicam, aparecendo como um novo dualismo biológico.

A história germinal se definiria como um automatismo cego e se desenvolveria na escuridão do subsolo onde não penetra nenhum raio de luz do mundo superior do *soma*, que por outro lado, se desenvolve e trava suas lutas trazendo em si suas vitórias e derrotas sem nenhuma consequência para o *gérmen*, protegido de todos os acontecimentos que venham ocorrer na história do soma. Sobre a visão gérmen-soma, Jonas qualifica:

As ocorrências na história do gérmen, consistindo de mutações e combinações, acontecem inteiramente separadas das ocorrências da história do *soma*, sem que sofram qualquer influência por parte de todo o drama da vida, que se desenrola no claro, embora o determinem ao longo das próximas encarnações (JONAS, 2004, p. 63).

A partir desse ponto de vista, o organismo maior com seu curto período de vida, será apenas um receptáculo periódico do *plasma germinal* que sempre permanece dentro do ambiente fornecido pelo organismo para lhe alimentar e proteger. E essa grande complexidade desses receptáculos temporários do gérmen em suas grandes variações vitais que a vontade pode proporcionar, seria apenas um prestador temporário de serviços e funções de perpetuação apenas do gérmen. Nessa perspectiva, Jonas mostra que em comparação com a imortalidade platônico-aristotélica do gênero, há uma substituição pela imortalidade do plasma germinal, invertendo assim a fórmula clássica, deveríamos dizer que o desenvolvido existe em vista do não-desenvolvido e a árvore em vista da semente.

Agora, o *monismo materialista* imposto pela ciência como tal, através da importância metafísica do darwinismo, promove em si o germe para sua própria superação. Pois, ao se libertar da necessidade dualista de um criador distinto do objeto criado, tinha total hegemonia

---

<sup>5</sup> Hans Jonas se refere aqui à teoria de August Weissmann de 1885, a “teoria da continuidade do plasma germinativo”, segundo a qual a “rota germinativa” se encontra separada da “rota somática” desde o começo da vida, e nessa visão nada que acontece ao *soma* poderia ser transferido ou comunicado para as *células germinativas e para seu núcleo*. Para gérmen, leia-se DNA.

sobre a matéria, e somente ela (a matéria) poderia além das organizações físicas, dar conta também do espírito ora deixado para trás. Essa nova doutrina genética, implica segundo Jonas, em uma visão mais fundamental acerca da relação existente outrora entre espírito e corpo<sup>6</sup>.

Mas, quais são as vantagens e desvantagens que o dualismo proporcionou à ciência moderna? Teremos que voltar a Descartes outra vez, pois se encontra aí o uso instrumental feito pela *atitude científica natural*, que usa o dualismo como uma *moldura ontológica* adequando seus objetivos a uma única metade (*res extensa*) e tornando a outra descartável (*res cogitans*). Assim, seria muito vantajoso, que o novo ideal do conhecimento natural fosse servido por essa parte do mensurável pela matemática através dessa nítida separação entre esses dois reinos, que encarregou a ciência natural de ficar encarregada na ocupação da *res extensa* pura, para que ficasse livre de todos os caracteres ontológicos e não matemáticos.

O dualismo cartesiano foi a resposta perfeita para o dilema da ciência natural entre corpo e alma. Uma substância com o atributo único da extensão a qual o conhecimento poderia medir e descrever matematicamente de forma separada e independente, e outra substância com o atributo de essência único, que é a consciência (Descartes figura como descobridor do *ego cogito*, que mais tarde se configurará como idealismo). Porém esta última não tem clarificação matemática e sua descrição não se enquadra totalmente no projeto da ciência natural, por isso mesmo foi muito importante mantê-la separada da outra parte mensurável. Sobre essa separação, Jonas expressa-se:

O isolamento da *res cogitans* constituiu o método mais eficaz para assegurar a completa separação ontológica entre a realidade exterior e tudo quanto não possuía extensão nem podia ser medido. Assim esta divisão não apenas estabeleceu a realidade 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 (JONAS, 2004, p. 65).

Assim, o dualismo cartesiano deu origem, como já falamos ao materialismo e ao idealismo e estes se afiguram essencialmente e cronologicamente como posições pós-dualistas e produtos da composição final do dualismo, porém sempre acompanhados pela sombra da dualidade que os criou. E todas as possibilidades do não-extenso não foram excluídas, mas

---

<sup>6</sup> Tal perspectiva de Jonas se coaduna ainda hoje com a visão determinista e reducionista de Richard Dawkins que em seu livro **O Gene Egoísta** de 1976, o biólogo evolutivo apresenta sua teoria que procura explicar a evolução da vida na perspectiva do gene e não da espécie ou do organismo. Segundo Dawkins, o organismo seria apenas uma “máquina para sobrevivência” do gene, no qual o objetivo é apenas sua auto-replicação e a espécie na qual nós existimos é a máquina mais adequada para essa perpetuação do gene. Em oposição ao gene (que é biológico) ele cria também o conceito de meme (que seria um equivalente cultural do gene).

colocadas numa instância separada e fora da extensão enquanto caracteres não-mensuráveis. Essa esfera separada própria consistiu assim também num dualismo e não num monismo. Pois quando a parte de seu complemento espiritual foi deixada de lado, e o materialismo, entregue a si mesmo, foi transformado numa cegueira incongruente.

O dualismo deixado de lado, relegou o materialismo a ter seu ponto forte como ciência do mundo corporal, desvinculada das relações entre essas duas ordens do ser, e ao mesmo tempo foi sua queda natural dando origem ao “ocasionalismo”. Para Jonas, enquanto o *dualismo cartesiano* (resguardado o *cogito*) se dividiu no *idealismo* de Berkeley e na *monadologia* de Leibniz em busca de um monismo, restou à ciência natural se decidir unicamente pelo lado da “matéria”. E mesmo que a ciência natural queira se desimpregnar da metafísica nessa escolha, como uma escolha unicamente de método, querendo escapar de uma fé científica, ainda não escapa aos seus objetos, todos aqueles que a obrigam a levantar a *verdadeira questão*: de um *materialismo no plano ontológico*. Esses *objetos* são aqueles pelos quais e com os quais a ciência começou e deverá continuar, são os *organismos vivos*, esses lugares misteriosos onde se encontram desde o início as duas substâncias cartesianas.

O aspecto mais extremo do mecanicismo cartesiano é a teoria dos *animais máquinas* (autômatos). Para Descartes o corpo animal é uma máquina automática organizada e reorganizada pela matéria e inteiramente regida pelas leis da matemática, são construídas de forma que o seu funcionamento (comportamento) induza o ser humano a pensar que estes (os animais) sentem dor e prazer, e que sob a observação do ser humano, lhe parece que sentem mesmo, mas tais sinais de dor e prazer são fenômenos enganosos porque observamos a partir de nós mesmos, mas os animais são apenas corpo material involuntário<sup>7</sup>.

A vantagem para a ciência natural e o problema para a manifestação da vida, foi que essa teoria eliminou a interioridade na natureza e deixou apenas o caso único do ser humano. Nesse sentido, deixou apenas uma exceção a uma regra de validade universal, que subjugou doravante, todo o restante da natureza viva a uma análise puramente mecânica. O “corpo” ficara desvinculado de toda a relação com o espírito e a ciência natural ficou desobrigada de ocupar-se com os fenômenos do espírito, e o organismo fora tratado apenas como mais um exemplo da *res extensa*. Contudo, Jonas clarifica:

---

<sup>7</sup> Efetivamente, não sabemos se Descartes defendia tais visões fora da teoria e em sua relação com os animais, visto que ele é filho de um período histórico problemático. Mas é fato que, segundo Jonas, essa defesa aparece em algumas das suas obras, como: no *Discurso do Método*, nas *Cartas*, e ele sustentou essa teoria até o fim como em *Paixões da Alma, I parte, art. 50* (que fora publicado três meses antes de sua morte).

Assim, ao preço unicamente de um rebelde problema metafísico, conseguiu-se apresentar como aceitável a purificação do mundo da matéria de toda e qualquer mistura com o espírito: pois os direitos do espírito ou da interioridade ainda ficavam preservados, sendo atribuídos a uma substância à parte, com seu campo independente de fenômenos e com suas leis próprias – mesmo sua esfera ficando restrita agora à esfera da consciência humana (JONAS, 2004, p. 67).

Porém, mesmo que o materialismo tenha ficado com a consciência tranquila depois de apenas o caso do ser humano ainda restar como interioridade, e todos os demais terem sido reduzidos ao mecanicismo da *res extensa*, o enigma ainda não resolvido do ser humano, ainda garantia uma *essência misteriosa*, mesmo que todo sentido metafísico tenha sido excluído de toda a esfera biológica extra-humana.

Ao conferir um *lugar especial* ao ser humano enquanto *consciência* e *essência misteriosa*, mesmo relegada fora da ciência natural, o dualismo conferiu as armas de sua própria destruição, pois foi justamente a *teoria evolucionista* que veio destruir essa posição especial do ser humano. Com a queda do dualismo, caiu também a *posição de isolamento* ocupada pelo ser humano como *espírito* ou *consciência*, e a sua evidência como organismo voltou a aparecer novamente em cena, para a interpretação de seu lugar inicial também de *res extensa*.

Foi nesse regate da vida como origem que o evolucionismo minou toda a construção do dualismo cartesiano com muito mais eficiência do que qualquer crítica metafísica poderia ser capaz de elaborar. Para Jonas, diante da grande indignação pela ultrajante comparação que a doutrina da descendência animal fez com a dignidade metafísica do ser humano, todos os teóricos e cientistas envolvidos deixaram de perceber que, diante deste mesmo princípio, se estava devolvendo, mesmo indiretamente ao reino universal da vida em geral, um pouco de sua dignidade perdida com a teoria cartesiana.

A questão da origem animal do ser humano, dentro de todo o reino universal da vida, vem a confirmar que se o ser humano é um parente distante na evolução dos animais, então os animais também carregam em si um parentesco com o ser humano, e em graus diferenciados pela espécie, são também portadores daquela interioridade de que, como o mais evoluído de seu gênero, o ser humano resolveu chamar de consciência. Como bem enfatiza Jonas:

Após a contração forçada pela fé cristã na transcendência e pelo dualismo cartesiano, o reino da “alma”, com seus atributos do sentir, tender, sofrer e gozar, voltava, graças ao princípio de gradação constante, a estender-se, a partir do ser humano, a todo o reino da vida (JONAS, 2004, p. 68).

Segundo Jonas, a *teoria da evolução* restaura aquilo que por séculos já tinha sido elaborado de maneira *metafísica e ontológica*: primeiro em Aristóteles com a *hierarquia biológica* dos “tipos de alma” (agora sob uma sequência genealógica) e depois por Espinosa e Leibniz estabelecido como *postulado ontológico da continuidade qualitativa da vida*, que ao admitir na “percepção”, infinitas e diferentes gradações de claridade e sombra, se inseriu no evolucionismo como um complemento lógico à genealogia científica da vida. Para Jonas, o evolucionismo “posterior” e revolucionário coincide em larga escala com o “superior” aristotélico.

Nessa perspectiva, a vida mais elevada e elaborada só podia ser atingida a partir da mais simples e mais baixo, mas deveria passar por todos os degraus intermediários da evolução, seja apenas como passageiros, seja como os seus próprios representantes. Então, Jonas pergunta: em que ponto da enormidade alcançada por esta série de possibilidades, se pode, bem fundamentado, traçar em termos matemáticos, um “zero” inicial de interioridade do lado de lá da evolução e um “um” sequencial de interioridade do lado de cá da evolução em curso? *Em que período ou momento se poderia colocar o início da interioridade a não ser no início da vida?* É necessária uma desvinculação ideológica, psicológica, ontológica e até mesmo fisiológica da tradição antropocêntrica para compreender a extensão e o alargamento temporal de tais perguntas.

Mesmo uma pequena manifestação indelével já se encontra lá onde a vida pulsa em contração e retração em busca de continuar se expandindo. “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” (Jonas, 2004, p. 68). Todos os fenômenos subjetivos sempre escapam a toda e qualquer quantificação, e por isso mesmo, a qualquer atribuição que seja de equivalentes externos. Dessa maneira, assim como não podemos substituir o apetite como força motriz de comportamentos, pelo impulso físico, também não podemos medir o instinto de auto-conservação pela força da inércia, e é por isso que os primeiros não podem ser medidos em detrimento dos segundos. Jonas exemplifica essa gradação dos fenômenos subjetivos:

O medo da morte é uma grandeza absoluta que pode ser sentida de maneira mais ou menos aguda (de acordo com o nível geral da capacidade sensitiva), mas nos diferentes casos ele não está presente em quantidades maiores ou menores de uma quantidade mensurável, mesmo que as forças de ação de que este temor dispõe possam ser mensuravelmente maiores ou menores (JONAS, 2004, p. 68).

Naturalmente, quando o materialismo alcança sua efetiva vitória, justamente na expressão de sua lógica interna, é a evolução que se configura como verdadeiro instrumento dessa vitória, pois foi a evolução que rompeu os limites do materialismo trazendo de volta as fronteiras ontológicas, mesmo no tempo em que se parecia toda a questão da ontologia já decidida de uma vez por todas. De todas as forças intelectuais operantes nesse caminhar da origem, foi o darwinismo, muito mais do que qualquer outra doutrina, o responsável pela visão evolucionista que agora passou a dominar toda uma realidade.

Para Jonas, o darwinismo e sua teoria da evolução foi um acontecimento profundamente dialético e influenciador em todos os campos do conhecimento, visto que suas doutrinas passaram a ser filosoficamente assimiladas, e toda revisão atual acerca da ontologia tradicional, parte de maneira quase axiomática da concepção do ser, sempre como um *vir-a-ser* em todo fenômeno da evolução cósmica, agora sempre buscando a chave para superar as velhas alternativas estanques.

Velhas ideias e alternativas antigas como a estoica e a cristã de que as plantas e animais existem por causa do ser humano, que foram seguidas pela exacerbação de Descartes ao transformar os animais em máquinas. Assim, durante séculos, toda a vida que não fosse humana, e como produto de uma realidade física, foi considerada como um meio para o ser humano. Aquele que por ser racional (estoicismo) era o único fim; por ser criação de Deus (cristianismo) era um fim em si mesmo para dominar toda a vida sobre a terra; por ser possuidor único de qualquer interioridade ou alma (dualismo cartesiano), é também o único a dar um fim para si mesmo.

Tais ideias tradicionais elaboraram todo um arcabouço antropocêntrico, que se tornou uma ideia autodestrutiva, pois o ser humano como um pretense usuário da criação viva, ou seja, de todos os outros mecanismos orgânicos, passou a ser ele mesmo uma demonstração de que a existência do mundo orgânico era necessária para a existência do corpo humano. Assim, a filosofia pode e deve sempre desconfiar do elemento autocrático da teoria e buscar saber se é realmente o intelecto que dita e constrói a realidade, ou se, pelo contrário, é a realidade que manobra o intelecto ao seu bel prazer. Nada é mais contrário e esclarecedor à teoria do que o testemunho do corpo vivo e seu pulsar na liberdade e na necessidade, conquistando em graus ascendentes, o horizonte do tempo. A representação do organismo está agora pautada pelo movimento e pelo *vir-a-ser*.

Para Jonas, o *vir-a-ser* para muitos, inacessível, é uma hipótese mais que uma suposição, que é o princípio que fundamenta a transição da substância sem vida para a substância viva e é

uma tendência nas profundezas do próprio ser. Esse conceito tem como seu lugar a descrição da estrutura mais elementar da vida. Mais do que a dicotomia entre ser e não-ser, um fio condutor regido pela liberdade mais básica faz a ligação de ambos pelo vir-a-ser em direção ao perecer. A esse respeito, Jonas nos esclarece:

Já nos deparamos com este duplo aspecto no modo primário da liberdade orgânica, o poder de mudar sua matéria, mas que ao mesmo tempo implica também a inevitável necessidade de fazer exatamente isto. Seu “poder” é um “dever”, uma vez que o realizar identifica-se com o seu ser (JONAS, 2004, p. 107).

Segundo Jonas, é necessário reconhecer o valor do bem em si que a própria vida carrega. Mesmo a forma mais simples e primária de vida, já possui os traços daquilo que virá a ser, conseqüentemente entendido, como liberdade. Mesmo, como afirma Jonas, uma *liberdade necessitada*, e ainda assim, liberdade, algo que deve receber nossa análise. Essa dimensão interior dos seres vivos perdura desde sua origem numa relação dialética, onde a liberdade se faz possível mesmo diante dos imprevistos e ditames das leis determinantes da matéria inorgânica.

Por isso mesmo que sua *filosofia da biologia* deverá ser entendida como um fundamento para a compreensão de sua *teoria ética*. Em Jonas, a ontologia é o verdadeiro pressuposto para a ética. A separação entre o homem e a natureza causou conseqüências morais seríssimas para a humanidade, essa separação tem sua origem no dualismo, por isso mesmo, superar essa separação entre o homem e a natureza é também superar o dualismo no âmbito mais primordial, o âmbito do próprio ser. Acerca dessa afirmação, Jonas exemplifica:

A forma viva, existindo no tempo, é em cada momento materialmente concreta – mas não pode permanecer nessa 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 (JONAS, O Princípio Vida, 2004, p. 107).

A superação do dualismo é uma questão que perpassa por toda a obra de Hans Jonas, desde o início com sua tese de doutoramento sobre o *gnosticismo*, passando pela análise da vida no *princípio vida* até sua ética no *princípio responsabilidade*, combater o dualismo é o objetivo fundamental de toda a obra deste pensador. Assim, o dualismo moderno, ou existencial, que tem sua origem na experiência religiosa dos primeiros cristãos, vai influenciar negativamente,

a relação do homem com a natureza e a interpretação do fenômeno da vida. Nesse sentido, o dualismo acaba servindo de parâmetro para o pensamento filosófico e, conseqüentemente, para o pensamento científico.

A “liberdade”, do ponto de vista descritivo, tem seu traço ontológico mais fundamental na vida em si, como um princípio contínuo e como resultados constantes onde passo a passo, liberdade vai se construindo sobre liberdade; liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais complexa sobre liberdade mais simples. Há nesse sentido, um desenvolvimento do germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico. Tal liberdade concebida por Hans Jonas permite uma leitura filosófica do fenômeno biológico da vida, e dar uma maior abertura para o debate moral sobre o valor de todo o reino da vida e suas manifestações.

Na natureza dialética da liberdade orgânica, o metabolismo se apresenta como um modo primário dessa liberdade orgânica que, se por um lado, tem o poder de mudar sua própria matéria, por outro, implica a necessidade de fazer exatamente isto. Esse poder é um dever posto que na realização, identifica-se com seu ser. Assim, sua liberdade é sua necessidade. No pensar de Jonas:

Não obstante, será parte dos esforços de nosso estudo mostrar que nos obscuros movimentos da substância orgânica primitiva, dentro da necessidade sem limites do universo físico, ocorre um primeiro lampejo de um princípio de liberdade – princípio este que é estranho aos astros, aos planetas e aos átomos. Evidentemente, quando o conceito é utilizado para um princípio tão amplo, todas as associações de significados, têm que ser mantidas à distância: “liberdade” tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos “organismos sem ser compartilhada pelos demais: um conceito ontologicamente descritivo, que de início só possa ser mesmo relacionado a fatos meramente corporais” (JONAS, 2004, p. 13).

A evolução da vida tem uma história de graus ascendentes de liberdade que é descrito por Jonas através de *seis categorias*: o *metabolismo*, a *complexidade estrutural*, a *percepção*, a *emoção*, a *ação* e a *intelecção*. Esses graus caracterizam toda a estrutura da vida no planeta; vegetal, animal e humana, onde 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 em relação ao mundo.

“E 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

de liberdade” (Jonas 2004, p. 13). A profunda ligação entre ontologia e ética tem ênfase fundamental visto que Jonas apresenta a passagem do não orgânico para o orgânico como um grande gesto de perigo, pois é justamente nesse gesto que se instala o paradoxo entre o “não-ser” e o “ser”. Assim, o organismo passou a possuir seu ser que se encontra exposto ao não-ser de maneira condicional e revogável a qualquer momento.

Consequentemente, na medida em que a matéria não orgânica não possui uma relação de troca com o meio, senão apenas ficar suscetível a suas leis físicas, a forma orgânica diferentemente, passa a ter uma abertura ontológica ao realizar uma troca de matérias com o meio externo. E conforme o grau de complexidade da forma orgânica nessa abertura, ela participa de um maior grau de liberdade e, também de fragilidade, por isso podemos falar de um paradoxo entre o ser e o não-ser em âmbito biológico e ao mesmo tempo de uma liberdade dialética.

Essa abertura é ao mesmo tempo a manifestação de diferentes graus de fragilidade e de risco. Isso porque o ser estaria desde sempre ameaçado pelo não-ser devido a esta fragilidade, pois ao passar a existir o ser inclui em si, a possibilidade de sua própria negação. Nesse sentido, a morte não é entendida como uma contraposição final da vida, mas uma condição para a própria vida que se relaciona metabolicamente com o mundo. O ser tanto vive quanto foge da morte.

A vida tem como finalidade constante assegurar sua existência precária e vulnerável, retardando o seu desaparecimento pela sobrevivência, realizando sua autofinalidade, ou seja, sua autoafirmação frente à morte. Isso não é simplesmente um meio de conservação, mas uma qualidade da própria vida. Isso faz a *vida* se apresentar como um *organismo teleológico*, pois toda forma de vida é um organismo estruturado tendo em vista um fim. Sobre essa posição, Jonas escreve:

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 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 (JONAS, 2004, p. 107).

É no metabolismo e nos demais graus de abertura ao mundo que a vida se efetiva e foge de sua negação, e é porque a negação existe que, para não morrer, o ser vivo abre-se ao mundo, vive sua liberdade na relação com o meio. A liberdade é o exercício de autoafirmação no reino da pura fragilidade e da ameaça do meio. A vida se faz livre e se dá no mundo como o lugar da presença do outro, e no qual ela encontra as raízes nutritivas para sua própria sobrevivência.

Diferentemente do não-vivo, que é durável e persistente, a vida é uma mediação e, por isso mesmo instabilidade em busca de sua sobrevivência. Aqui, liberdade e dependência são conceitos correlativos que servem ambos para descrever a vida e não para explicá-la objetivamente, onde a liberdade é uma atividade que se revela como metabolismo, como percepção ou como escolha racional de acordo com os estágios evolutivos da vida, ela se revela em nível bastante básico, como a possibilidade de orientar os acontecimentos e mover o corpo para uma ação.

Essa cadeia metabólica e orgânica onde a liberdade se encontra inserida ao longo da evolução está diretamente ligada ao risco. Quanto maiores forem as instâncias de liberdade, maior será também o risco e seus perigos. Então, assim como a vida humana comporta esse maior grau de liberdade, ela também está sujeita aos seus maiores riscos e perigos. Jonas vai criticar duramente aquilo que, para ele, a filosofia tradicional coloca como dois dogmas: “que não há verdade metafísica” e que “não se pode ir do ser ao dever-ser” ou do “é ao deve”.

Na vida, “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”. (Jonas, 2004, p.108). Para Jonas, a liberdade é uma espécie de causalidade, não uma causalidade mecânica entre matéria e matéria, mas uma espécie de poder da subjetividade que acontece como controle da motricidade corporal. Viver é lutar para sobreviver à própria fragilidade. No caso do ser humano ainda é preciso acrescentar a racionalidade e a técnica para que a conservação seja possível.

Como resultado do exercício de sua própria inteligência e de sua habilidade diante do mundo, *a técnica é o modo de ser do homem no mundo* e junto com isso, de sua conservação. A técnica é um modo de afirmação da vida humana e sua constante possibilidade de realização indispensável para a habitação do mundo. Essa habitação no mundo é algo que cada vida carrega, mas que no caso do humano, se efetiva pela via do domínio técnico. Contudo, a técnica enquanto tecnologia e como poder marcado pela Era Moderna não pode estar desvinculada da ética. Diferente de Heidegger e Marcuse, Jonas recusa a neutralidade da tecnologia e abdica da visão segundo a qual ela seria um destino inevitável de adequação aos sistemas vivos.

Porém, sua magnitude e ambivalência atual, exige uma reflexão ética, sobre seu uso, pois a ética é uma potencialidade humana de intervenção, reparação ou transformação da tecnologia. Essa ética, diferente das anteriores, é a que se configura como um princípio pautado na realidade bio-ontológica da vida: a *ética da responsabilidade*. Nesse sentido, poderíamos dizer que Jonas pretende uma “humanização da técnica”, que passa pela negação de uma visão

fatalista e vai além de uma visão meramente tecnofóbica<sup>8</sup>, preferindo um maior controle das ações do ser humano sobre a tecnologia para evitar que ela se torne algo autônomo e neutro marcado pela fatalidade.

A responsabilidade parte da necessidade emergencial de se constituir um novo *poder sobre o poder*, ou seja, de humanizar (ou re-humanizar) a tecnologia. Acusado algumas vezes de tecnofóbico, Hans Jonas quer transcender e denunciar a *tecnolatria* construída a partir da modernidade que se auto-alimenta da intervenção sobre a vida em todos os âmbitos: corporal, psíquico, comportamental, intelectual, biológico, ideológico e científico. A técnica aos poucos se faz carne e toma o lugar e a autonomia da vida humana autêntica. A discussão sobre uma técnica humanizada e orientada lhe desvincula do jargão tecnofóbico.

## Referências

DESCARTES. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – São Paulo: Nova Cultural, 1996. Pp. 61-115. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural. 1996. pp. 241-319. (Col. Os Pensadores).

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec. 1996.

DILTHEY, W. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo I e II**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. – São Paulo: Nova Cultural, 1997. Pp. 27-485. (Col. Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2012.

JONAS, Hans. **El principio de responsabilidad – Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Tradução de Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga. – Barcelona: Herder Editorial. 2004.

\_\_\_\_\_. **O princípio vida: Fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**.

8 Gérard LEBRUN. *Sobre a Tecnofobia*. In **A Crise da Razão**, 1996, p. 471-494. Para o qual é exagero atribuir uma destruição futura imaginada à técnica. Porém, Jonas trata a partir de prognósticos estatísticos, da *técnica moderna*, não é a técnica anterior, é a técnica que se tornou tecnologia e tecnociência como um dinamismo autônomo que ganha força a cada dia.

Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. – Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. **Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio de responsabilidade.** Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da AMPOF. – São Paulo: Paulus, 2013.

NOVAES. Adalto (Org). **A Crise da Razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

OLIVEIRA, Joelson. **Compreender Hans Jonas.** Petrópolis: Vozes, 2014.