



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Thiago Vinicius Rodrigues de Vasconcelos

O OLHO DO SER
ANIMALIDADE E EXPRESSIVIDADE EM HANS
JONAS

Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá (Universidade de Coimbra) e pelo Professor Doutor Jelson Roberto de Oliveira (Pontifícia Universidade Católica do Paraná) e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Outubro de 2022

**Faculdade de Letras
da Universidade de Coimbra**

**O OLHO DO SER
Animalidade e Expressividade
em Hans Jonas**

Thiago Vinicius Rodrigues de Vasconcelos

**Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor
Doutor Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá
(Universidade de Coimbra) e pelo Professor Doutor Jelson Roberto de
Oliveira (Pontifícia Universidade Católica do Paraná) e apresentada ao
Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de
Letras da Universidade de Coimbra.**

Outubro de 2022



**UNIVERSIDADE D
COIMBRA**

Para Alzira Cândida de Oliveira e Filó

*Man gave names to all the animals
In the beginning, long time ago*

*He saw an animal as smooth as glass
Slithering his way through the grass
Saw him disappear by a tree near a lake*

Bob Dylan

Agradecimentos

Expresso minha gratidão:

Ao professor Jelson Oliveira, meu orientador na PUCPR, por sua participação atenciosa ao longo desta pesquisa e, principalmente, por sua amizade, confiança e estímulo para que este trabalho fosse levado a cabo.

Ao professor Alexandre Franco de Sá, meu orientador na Universidade de Coimbra, por sua generosidade em me acolher com tanto afeto durante minha permanência em Coimbra, cidade que deixou tantas saudades.

Ao professor Roberto Tibaldeo que, em 2018, me recebeu em Louvain-la-Neuve e participou da produção deste trabalho com várias sugestões.

Ao professor Olivier Feron, por sua contribuição na qualificação deste trabalho.

Às professoras Lilian Fonseca, Maria Luísa Portocarrero e Maria Fernanda Bernardo, por suas contribuições na prova de doutoramento.

Ao professor Diogo Ferrer, por sua acolhida na Universidade de Coimbra.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR.

Aos colegas do GT Hans Jonas.

À Isabelle Alcaraz, pela amizade e pela partilha de seu conhecimento da língua francesa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida durante a realização desta pesquisa.

À minha família, que direta e indiretamente colaborou para que esta tese passasse do sonho à concretude.

Aos meus amigos e amigas, que me trouxeram tanta alegria ao longo dos últimos anos.

Aos meus alunos, que contribuíram decisivamente, com seus inumeráveis questionamentos, para que este trabalho ganhasse seus contornos atuais.

A Henrique Kramer, sem o qual esta tese não teria sido possível.

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo central analisar o estatuto ontológico da animalidade na filosofia da vida de Hans Jonas, tendo como pano de fundo os temas da visão e da expressividade animal. Com isso, busca-se evidenciar a importância que a reflexão filosófica de Hans Jonas ocupa, não apenas no âmbito da fenomenologia da vida e no horizonte dos desafios éticos da civilização tecnológica, mas, também, na análise filosófica da vida animal. Para tanto, procura-se demonstrar que, para sua análise, embora recuse o objetivismo materialista, Hans Jonas não rejeita os pressupostos da ciência, especialmente as teses da biologia de Darwin, que servem de ferramentas úteis à sua investigação e às quais é adicionado um fundamento filosófico. Dessa forma, neste trabalho, parte-se da tentativa de alocar a questão animal no centro do discurso filosófico, a fim de questionar as pretensões da filosofia tradicional de excluir os animais da posição de sujeito questionador ao aprisioná-los na condição de objeto visto/observado no horizonte da pergunta filosófica, mas que, em contrapartida, jamais vê/observa e, conseqüentemente, jamais formula questões. No contexto dessa análise, busca-se colocar em diálogo dois filósofos centrais para a discussão contemporânea sobre a animalidade, a saber, Heidegger e Derrida. Em segundo lugar, busca-se analisar a filosofia da vida proposta por Hans Jonas e demonstrar de que forma ela se apresenta como uma reflexão fenomenológica e ontológica que busca romper com a visão dualista e antropocêntrica, na medida em que recupera um monismo integral entre corpo e espírito, realocando o corpo no centro da discussão filosófica e acentuando as continuidades entre todas as formas de vida. Por fim, busca-se analisar de que maneira a filosofia da vida de Hans Jonas contribui para as investigações sobre a animalidade, na medida em que tal questão não é secundária, mas central, no âmbito de sua proposta filosófica. Desse modo, trata-se de demonstrar, como Hans Jonas mesmo destaca, que a problemática da continuidade e descontinuidade da vida entre animais humanos e não humanos é um dos temas constitutivos de seu empreendimento, cujo objetivo é a reinterpretação do fenômeno vital em seu conjunto. Além

disso, na última parte do trabalho, pretende-se demonstrar a importância do antropomorfismo crítico para a compreensão dos animais bem como o papel que a reversibilidade da visão, a expressividade e as emoções desempenham na construção de uma *filosofia da vida animal*. Ao afirmar que mesmo em suas formas elementares o orgânico prefigura o espiritual e, igualmente, que mesmo nas suas formas mais elevadas o espiritual se mantém como parte do orgânico, Hans Jonas se distancia da postura filosófica que posiciona o ser humano em um lugar de privilégio face aos outros viventes. A expressividade que aparece no ser humano, na forma da linguagem abstrata, do pensamento racional e da criação estética, só pode ser herdeira da expressividade animal, que, ao desprender-se do solo do mundo, abriu os olhos para vê-lo e se expor dentro dele para ser visto.

Abstract

The main objective of this research is to analyze the ontological status of animality in Hans Jonas' philosophy of life having the themes of vision and animal expressiveness as a backdrop. In this way, this research aims to highlight the importance that Hans Jonas' philosophical reflection occupies not only in the scope of the phenomenology of life and in the horizon of ethical challenges of technological civilization, but also the philosophical analysis of animal life. Therefore, it intends to demonstrate that, for his analysis, although he refuses materialist objectivism, Hans Jonas does not reject the presuppositions of science, mainly, Darwin's biology theses which serve as useful tools for his investigation and to which a philosophical foundation is added. Thus, in this research, the starting point is the attempt to place the animal issue at the center of the philosophical discourse to question the claims of the traditional philosophy of excluding animals from the position of questioning subject by imprisoning them in the condition of seen/observed objects in the horizon philosophical inquiry, but which, on the other hand, never see/observe and consequently, never pose questions. In the context of this analysis, it plans to bring into dialogue two major philosophers on the contemporary debate on animality, namely, Heidegger and Derrida. Second of all, it intends to analyze the philosophy of life proposed by Hans Jonas and how it presents itself as a phenomenological and ontological reflection that objects to break up with the dualistic and anthropocentric view as it recovers an integral monism between body and spirit, repositioning the body at the center of the philosophical discussion and highlighting the continuities between all forms of life. Finally, it objects to analyze in what manner Hans Jonas' philosophy of life contributes to researches about animality as this question is not secondary, but central in the scope of his philosophical proposition. In this manner, concerns demonstrating, how Hans Jonas himself emphasizes, that the problem of continuity and discontinuity of life between human and nonhuman animals is one of the constitutive themes of his project, which goal is the reinterpretation of the life phenomenon as a whole. In addition, in the last part of the research intends to demonstrate both the importance of the critical anthropomorphism to the comprehension of animals and the role that vision reversibility, expressiveness and

the emotions play in the construction of a philosophy of animal life. By stating that even in its elementary forms the organic prefigures the spiritual and, equally, that even in its highest forms the spiritual remains as part of the organic, Hans Jonas distances himself from the philosophical posture that places the human being in a place of privilege before other living beings. The expressiveness that appears in human being in the form of abstract language, rational thought and aesthetic creation can only be a successor to the animal expressiveness, which, by detaching itself from the soil of the world, opened its eyes to see that world and to expose itself within that world to be seen.

Résumé

L'objectif principal de cette recherche est d'analyser le statut ontologique de l'animalité dans la philosophie de la vie de Hans Jonas avec pour toile de fond les thèmes de la vision et de l'expressivité animale. Ainsi, on s'attache à mettre en évidence l'importance qu'occupe la réflexion philosophique de Hans Jonas non seulement dans le cadre de la phénoménologie de la vie et dans le contexte des défis éthiques de la civilisation technologique, mais aussi dans l'analyse philosophique de la vie animale. À cet effet, on cherche à démontrer que, pour son analyse, bien que refusant l'objectivisme matérialiste, Hans Jonas ne rejette pas les présupposés de la science, en particulier les thèses de la biologie de Darwin, qui servent d'outils utiles à son investigation et auxquelles un fondement philosophique est ajouté. De cette façon, dans ce travail, on part de la tentative de placer la question animale au centre du discours philosophique, afin d'interroger les prétentions de la philosophie traditionnelle à exclure l'animal de la position de sujet qui pose des questions en l'emprisonnant dans la condition d'objet vu/observé dans le contexte de la question philosophique, mais qui en revanche ne voit/observe jamais et, par conséquent, ne pose jamais de questions. Dans le cadre de cette analyse, on cherche à faire dialoguer deux philosophes centraux de la discussion contemporaine sur l'animalité, à savoir Heidegger et Derrida. Dans un deuxième temps, il est question d'analyser la philosophie de la vie proposée par Hans Jonas et de démontrer comment elle se présente en tant que réflexion phénoménologique et ontologique qui cherche à rompre avec la vision dualiste et anthropocentrique, dans la mesure où elle récupère un monisme intégral entre corps et esprit, remplaçant le corps au centre de la discussion philosophique et mettant l'accent sur les continuités entre toutes les formes de vie. Enfin, on cherche à analyser comment la philosophie de la vie de Hans Jonas contribue aux investigations sur l'animalité, dans la mesure où une telle question n'est pas secondaire, mais centrale dans le cadre de sa proposition philosophique. Ainsi, il s'agit de démontrer, comme le souligne Hans Jonas lui-même, que la problématique de la continuité et de la discontinuité de la vie entre les animaux humains et non humains est l'un des thèmes constitutifs de son entreprise, dont l'objectif est la réinterprétation du phénomène vital dans son ensemble. De plus, dans la dernière partie de ce travail, il est question de démontrer l'importance de l'anthropomorphisme critique dans la compréhension des animaux ainsi que le rôle que

la réversibilité de la vision, l'expressivité et les émotions jouent dans la construction d'une philosophie de la vie animale. En affirmant que même dans ses formes élémentaires l'organique préfigure le spirituel et, également, que même dans ses formes les plus élevées le spirituel reste partie de l'organique, Hans Jonas s'éloigne de la posture philosophique qui positionne l'être humain à une place de privilège vis-à-vis des autres êtres vivants. L'expressivité qui apparaît chez l'être humain sous la forme du langage abstrait, de la pensée rationnelle et de la création esthétique ne peut être qu'héritière de l'expressivité animale, qui, en se détachant du sol du monde, a ouvert les yeux pour le voir et s'y exposer pour être vue.

Lista de abreviaturas¹

- CF *Cartas formativas a Lore Jonas*
- E *Ensaio Filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*
- EV *Erkenntnis und Verantwortung*
- FBM *O fardo e a benção da mortalidade*
- M *Memorias*
- MEC *Matéria, Espírito e Criação*
- OS *On suffering*
- PhL *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*
- PIS *Poder o impotencia de la subjetividade*
- PR *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*
- PSD *Pensar sobre Dios y otros ensayos*
- PV *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*
- RG *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*

¹ Para as citações das obras de Hans Jonas usarei as abreviaturas seguidas do número da página conforme a edição que se encontra na bibliografia. Todas as traduções de obras em língua estrangeira são minhas. Para as demais citações utilizarei o sistema (AUTOR, data, página) conforme a edição indicada na bibliografia.

Índice

Agradecimentos.....	4
Resumo	6
<i>Abstract</i>	8
<i>Résumé</i>	10
Lista de abreviaturas.....	12
Índice	13
INTRODUÇÃO.....	15
1 A QUESTÃO ANIMAL.....	22
Olhar animal: notas introdutórias	22
Heidegger: pobreza e mistério da vida animal	33
Corpo, vida e animalidade em <i>Ser e Tempo</i>	37
Pobreza de mundo	44
O animal não vê o aberto.....	53
Derrida e a questão decisiva.....	57
<i>Animot</i>	61
Hans Jonas e a questão animal.....	65
2 PARA UMA FILOSOFIA DA VIDA ANIMAL.....	72
Biologia filosófica e a constituição de uma fenomenologia da vida	72
Da ontologia da morte à ontologia da vida	78
A concepção moderna de natureza	83
Consequências da concepção moderna de natureza para a compreensão da vida	89
Pós-dualismos	93
Monismo integral.....	100
Metabolismo.....	103
Liberdade	111
Mundo	115
Interioridade.....	117

Temporalidade.....	120
Teleologia.....	122
Implicações da teoria da seleção natural para a filosofia da vida.....	123
Da filosofia da vida à filosofia da vida animal: o princípio de continuidade	134
3 ANIMALIDADE E EXPRESSIVIDADE.....	139
Antropomorfismo.....	140
A vida dos animais	155
Percepção visual.....	170
Transanimalidade e <i>homo pictor</i>	179
Os animais produzem arte? Eles sabem o que é morrer?	188
Expressividade animal	193
Emoções e expressividade	200
CONCLUSÃO.....	205
Bibliografia	210

INTRODUÇÃO

1

Kafka, em *Um Relatório para uma Academia*, apresenta a história de um macaco em sua travessia da animalidade à humanidade. Pedro Vermelho, como ele se chamava devido à cicatriz vermelha que carregava no rosto como sinal de sua captura por parte da empresa Hagenbeck, não é, por isso, um símio qualquer e o *Relatório* é, na verdade, a história dessa transformação: “um ex-macaco entrou no mundo dos homens e aí se estabeleceu” (1994, p. 58). Face ao seu aprisionamento, Pedro Vermelho precisava encontrar uma saída caso quisesse viver. Como ele não acreditava que uma fuga da prisão fosse possível (afinal, mesmo que conseguisse fugir, em seguida, seria novamente capturado e encarcerado em situações ainda piores), chegou à conclusão de que sua liberdade dependeria da capacidade de imitar os comportamentos dos humanos com os quais convivia. Caso se tornasse como eles, talvez “a grade seria levantada” (1994, p. 63). A partir de suas observações, o macaco começou a imitar os humanos, o que, segundo ele, era bastante fácil, uma vez que aqueles homens tinham “sempre os mesmos rostos, os mesmos movimentos, muitas vezes parecendo que eram apenas um” (1994, p. 63). Cuspir, fumar cachimbo e beber aguardente são algumas das atividades às quais Pedro Vermelho se dedicou em sua luta contra a natureza que lhe era própria, a de ser um macaco. Note-se que Pedro Vermelho não imitava os homens por se sentir atraído pela forma de vida da civilização em contraste com sua vida selvagem de macaco. Tornar-se humano era uma estratégia, a única oportunidade de libertação dos infortúnios de uma vida enjaulada: “aprende-se o que é preciso que se aprenda; aprende-se quando se quer uma saída; aprende-se a qualquer custo” (1994, p. 66). A saída da jaula era, conseqüentemente, a “saída” humana.

A travessia encontra o seu ápice na aprendizagem de uma linguagem a partir da qual torna-se possível relatar aos seus interlocutores o esquecimento do “uivo bem aventurado do animal irracional” (1994, p. 60). Seu relato,

contudo – exposto na língua dos homens – de uma vida humanizada, não é um elogio à liberdade alcançada pela emancipação da animalidade. Ao contrário, como sublinha Paul B. Preciado, a captura de Pedro Vermelho não deixou outra alternativa ao macaco além do abandono de sua vida selvagem, pois “se ele não queria morrer aprisionado em uma jaula, ele devia atravessar para a ‘jaula’ da subjetividade humana” (2020). Logo, a negação de seus sentimentos bestiais representaria o triunfo da humanidade sobre sua natureza animal. Não haveria qualquer chance para Pedro Vermelho caso ele não se tornasse “igual” aos homens. Assim, ao atravessar as fronteiras da animalidade em direção à humanidade e ao relatá-la à Academia, Pedro Vermelho mostra como sua travessia é, na verdade, uma violência disfarçada de liberdade. Kafka em *Um Relatório para uma Academia* endereça, assim, uma crítica à compreensão de uma determinada imagem de ser humano, a saber, a imagem fixa de uma humanidade pretensamente universal², alicerçada sobre a racionalidade, erguida ao custo de uma negação da vida animal em sua condição mais própria.

2

Esta pesquisa tem como objetivo central analisar o estatuto ontológico da animalidade na filosofia da vida de Hans Jonas tendo como pano de fundo os temas da visão e da expressividade animal. Com isso, busca-se evidenciar a importância que a reflexão filosófica de Hans Jonas ocupa não apenas no

² A relação entre humanos e animais não se dá da mesma forma nos diferentes coletivos humanos. Não há, nesse sentido, uma humanidade homogênea que se constitui em oposição ao animal. Esta pesquisa é consciente dos limites de suas considerações acerca dessa “abstração de unidade” (KRENAK, 2019) denominada humanidade. Trata-se, antes, do modo como o Ocidente estabeleceu tal definição ao longo de sua tradição filosófica. E, mesmo assim, não é possível estabelecer uma univocidade no que diz respeito às tensões entre humanidade e animalidade no interior do Ocidente. Em *Ideias para adiar o fim do mundo* Ailton Krenak dirige uma crítica a essa reivindicação da abstração e, em último caso, de absolutização do humano “moderno” em oposição a outras coletividades: “A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade” (KRENAK, 2019).

âmbito da fenomenologia da vida e no horizonte dos desafios éticos da civilização tecnológica, mas, também, na análise filosófica da vida animal.

A filosofia da vida elaborada por Jonas é, ao meu ver, uma ferramenta central da desconstrução da metafísica humanista que, ao contemplar os animais, viu apenas autômatos. Assim, a filosofia de Hans Jonas seria, como propõe Frogneux (2012, p. 435) um humanismo não antropocêntrico, ou em outras palavras, um humanismo descentrado, pois compreende o humano em seu enraizamento originário com a vida, distendendo as linhas divisórias que separaram os animais entre si.

Para Jonas, a condição humana não se diferencia por sua superioridade racional ou por sua capacidade de dominar toda forma de alteridade. Ao invés de grandeza, Jonas ressalta a fragilidade, a precariedade e a dependência que transpassa a vida humana e que a articula em uma história evolutiva que inclui os outros animais. A fragilidade humana, o perigo que habita sua liberdade, é o pano de fundo desse humanismo descentrado.

Este trabalho, no entanto, não é sobre os humanos. Ao contrário, é sobre os animais, quem eles são (e o que eles não são; nunca foram; ou não são mais), seus modos de ser e, principalmente, de se expressar. Proponho aqui uma leitura não-antropocêntrica da biologia filosófica de Jonas pela chave interpretativa do estatuto ontológico da animalidade. Além e em consequência disso, esta tese é também sobre o modo como animais humanos e não humanos se relacionam e se encontram em um mundo partilhado de inúmeras maneiras, desde a convivência com os animais de estimação até a produção desenfreada de carne para o consumo humano ou a extinção em massa da vida selvagem provocada pelo avanço da civilização tecnológica. Essa relação entre humanos e animais atravessa este trabalho sob o signo do *olhar* empático, como forma de comunicação com o outro. Um olhar que não objetifica aquele que é visto – como ocorre com Pedro Vermelho no conto de Kafka, um macaco aprisionado por aqueles que o *viam* como uma coisa e uma propriedade, que só é vista de

maneira distinta quando se apresenta como humano – algo que é alcançado, por sua vez, ironicamente, com o olhar reverso do animal sobre o humano.

Esse olhar é, também, contemplado pelo outro e, inclusive, encontra na alteridade o lugar a partir do qual pode ver a si mesmo, tal como Pedro Vermelho observou os homens e a partir de sua imitação dos comportamentos humanos se revelou como um espelho para a própria humanidade. Tal forma de compreender o *olhar* é um fator que remete à contraposição do humanismo, na medida em que a ruptura da relação sujeito e objeto (constituída na superioridade do sujeito que olha para um objeto olhado, como é própria da ciência moderna) coloca em xeque a grandiloquência do discurso antropocentrado, que tem sido majoritário na história da filosofia. Os animais jamais poderiam ocupar o lugar de sujeitos em uma perspectiva, por exemplo, cartesiana, pois, para Descartes, ser sujeito depende exclusivamente de ser pensamento, *res cogitans*. Por isso, para Descartes, o animal é só uma coisa, uma máquina de reações desprovida de qualquer subjetividade. Em sentido oposto, a filosofia jonasiana permite que o animal transponha o estatuto de simples objeto da reflexão filosófica para alcançar o lugar de sujeito do questionar, já que ele também possui um ponto de vista sobre o mundo.

Ao pensar o *olhar* do ponto de vista fenomenológico, como uma conexão ou um vínculo que ocorre lá onde a linguagem não existe mais (ou ainda), pretende-se fazer desse gesto um fenômeno interpelativo vinculante, no qual o animal que é visto, ao mesmo tempo, olha. A visão é, portanto, o sentido do vínculo entre os viventes e, também, o veículo do ser, que se manifesta na reversibilidade entre olhar e ser olhado. Um olhar que se endereça aos animais não simplesmente como objetos, mas alcança o ponto em que o próprio olhar se torna uma experiência intersubjetiva, reversível e interespecífica. Em síntese, o olhar, na fenomenologia da vida desenvolvida por Hans Jonas, tem um papel vinculante.

Se um dia o humano se levantou sobre seus dois pés e ficou ereto para desenhar animais no fundo de uma caverna é porque os animais ensinaram a

ele as cores, os estilos, as formas com as quais a vida fez de si mesma uma imagem expressiva e visível. Sendo assim, a expressividade humana só encontra seu verdadeiro sentido se compreendida em seu enraizamento orgânico e, mais precisamente, enquanto potencialidades humanas já presentes na vida animal.

A biologia filosófica de Jonas pretende pensar uma ontologia animal e uma animalidade humana a partir da integridade psicofísica. Nesse sentido, pode-se afirmar que a *questão animal* fornece uma chave de leitura importante ainda pouco explorada, cuja contribuição é central para a compreensão da revolução ontológica proposta pelo autor e seus desdobramentos em uma antropologia filosófica que busca romper com o abismo que se mantém na filosofia ocidental, separando o ser humano e o ser animal não humano.

3

O texto aqui apresentado está organizado da seguinte maneira:

(1) Uma análise da questão animal na filosofia de Heidegger e Derrida.

Em primeiro lugar, busca-se colocar a questão animal no centro do discurso filosófico para, da mesma forma, questionar as pretensões filosóficas de excluir os animais da posição de sujeito questionador ao aprisioná-los na condição de objeto visto/observado no horizonte da pergunta filosófica, mas que, em contrapartida, jamais vê/observa e, conseqüentemente, coloca questões. No contexto dessa análise busco colocar em diálogo dois dos filósofos mais centrais para a discussão contemporânea sobre a animalidade, a saber, Heidegger e Derrida. A escolha desses dois autores se justifica, antes de tudo, pelo diálogo possível com as teses de Jonas e por sua contribuição (geralmente em termos de contraposição) para que tais teses sejam melhor compreendidas.

(2) Uma análise da biologia filosófica elaborada por Jonas.

Em segundo lugar, busca-se analisar a filosofia da vida proposta por Hans Jonas e demonstrar como ela se apresenta como uma reflexão onto-fenomenológica que busca romper com a visão dualista e antropocêntrica na medida em que recupera um monismo integral como expressão da unidade

psicofísica, alocando o corpo no centro da discussão filosófica e acentuando as continuidades entre as diferentes formas de vida.

(3) Uma análise do estatuto ontológico do animal no interior da biologia filosófica de Jonas e o alcance interpretativo da afirmação jonasiana de que a vida é expressiva, a partir da etologia de Adolf Portmann, levando em conta suas vantagens e desvantagens teóricas. Procura-se, ainda, investigar a ligação entre as emoções e a expressividade no que se refere à compreensão humana das vivências animais.

Em suma, o objetivo central desta pesquisa é trazer à luz de que maneira a filosofia da vida de Hans Jonas contribui para as investigações sobre a animalidade. Com isso, almeja-se demonstrar que a questão animal não é um tema secundário no horizonte da biologia filosófica de Hans Jonas. Como o próprio autor destaca, a problemática da continuidade e descontinuidade entre animais e humanos é um dos temas constitutivos de seu empreendimento de uma releitura filosófica da vida em geral, que realizará incursões no que se denomina no interior deste trabalho como um antropomorfismo crítico. O desafio da compreensão dos animais passa, conforme Hans Jonas, pelo papel desempenhado pelo testemunho do corpo vivo, pela reversibilidade da visão, pela expressividade animal e pela conexão entre imaginação empática e emoções. Todos esses elementos seriam inférteis e, mesmo, inúteis se Hans Jonas não tivesse, antes, recusado a interdição ao antropomorfismo proclamada, segundo ele, como um *dogma* por parte da moderna ciência da natureza.

A contribuição da filosofia da vida animal que esta pesquisa busca delinear no interior da elaboração teórica de Hans Jonas é a consequente oposição a uma visão antropocêntrica das relações interespecíficas. Ao afirmar que mesmo em suas formas elementares o orgânico prefigura o espiritual e, igualmente, que mesmo em suas formas mais elevadas o espiritual se mantém como parte do orgânico, Hans Jonas se distancia da postura filosófica que posiciona o ser humano em um lugar de privilégio face aos outros viventes. A

expressividade que aparece no ser humano na forma da linguagem abstrata, do pensamento racional e da criação estética só pode ser herdeira da expressividade animal que, ao desprender-se do solo do mundo, abriu os olhos para vê-lo e se expor dentro dele para ser visto.

I A QUESTÃO ANIMAL

Tão delicados (mais que um arbusto) e correm
e correm de um para outro lado, sempre esquecidos
de alguma coisa. Certamente, falta-lhes
não sei que atributo essencial, posto se apresentem nobres
e graves, por vezes. Ah, espantosamente graves,
até sinistros. Coitados, dir-se-ia não escutam
nem o canto do ar nem os segredos do feno,
como também parecem não enxergar o que é visível
e comum a cada um de nós, no espaço. E ficam tristes
e no rasto da tristeza chegam à crueldade.
Toda a expressão deles mora nos olhos — e perde-se
a um simples baixar de cílios, a uma sombra.
Nada nos pelos, nos extremos de inconcebível fragilidade,
e como neles há pouca montanha,
e que secura e que reentrâncias e que
impossibilidade de se organizarem em formas calmas,
permanentes e necessárias. Têm, talvez,
certa graça melancólica (um minuto) e com isto se fazem
perdoar a agitação incômoda e o translúcido
vazio interior que os torna tão pobres e carecidos
de emitir sons absurdos e agônicos: desejo, amor, ciúme
(que sabemos nós?), sons que se despedaçam e tombam no campo
como pedras aflitas e queimam a erva e a água,
e difícil, depois disto, é ruminarmos nossa verdade
(*Um boi vê os homens* – Carlos Drummond de Andrade).

Olhar animal: notas introdutórias

Em *Why look at animals?* John Berger analisa o processo de ruptura da proximidade entre humanos e animais no Ocidente. De acordo com ele, “antes dessa ruptura, animais constituíam o primeiro círculo daquilo que envolveu o homem” (1992, p. 3). Esse vínculo se revelava na dependência do ser humano em relação ao animal em atividades como a alimentação, o trabalho, o transporte e o vestuário. Mas, também, em formas que não reduziam o animal a algo apenas útil para a sobrevivência da espécie humana como, por exemplo,

nas funções mágicas, oraculares e sacrificiais³ que o gado, por exemplo, assumia, antes mesmo que a produção de “leite e carne” (1992, p. 4) fosse transformada em sua função central.

A distância entre humanos e animais foi justificada no pensamento ocidental⁴ pela ausência de uma linguagem compartilhada, pois, no encontro entre humanos a linguagem é utilizada como forma mediadora de um conflito potencial. Dessa forma, o encontro entre animais e humanos torna-se um desencontro, afinal, a falta de uma linguagem comum entre eles, isto é, o silêncio constitutivo dessa relação, estabelece para o animal a “sua distância, sua distinção, sua exclusão do homem” (BERGER, 1992, p. 6). Em contrapartida, não é possível ignorar que a diferença antropológica fundada na capacidade humana de pensar simbolicamente – que atinge o cume de seu desenvolvimento na linguagem, “na qual palavras não são meros sinais, mas significações de alguma outra coisa que elas mesmas” (BERGER, 1992, p. 9) – nasce de uma relação profunda com os animais, já que eles foram os primeiros símbolos usados pelo homem. Conforme Berger, “o primeiro assunto para a pintura foi o animal. Provavelmente a primeira tinta foi sangue animal. Além disso, não é insensato supor que a primeira metáfora foi o animal⁵” (1992, p. 7).

Encontra-se em *Why look at animals?* um questionamento endereçado à atitude de tomar a linguagem como a marca de uma fronteira abissal e,

³ Dominique Lestel aproxima aquilo que ele chama de “ódio ao animal” ao “bloqueio dos espíritos”: o Ocidente se distinguiu por uma postura que deve ser caracterizada como um “verdadeiro ódio para com o animal” (2016, p. 141) na mesma medida em que “se distinguiu também pela negação dos espíritos, dos fantasmas e de outros agentes não materiais” (2016, p. 141).

⁴ Para Dominique Lestel, “apenas o Ocidente definiu o humano *contra* o animal (...) Essa deriva começou com os gregos. Desde o mito de Prometeu, o ser humano assumiu uma postura de vítima diante do animal e teria então de obter uma revanche (...) A mente ocidental vê, por conseguinte, o humano como uma exceção solitária” (2016, p. 141).

⁵ O gesto antropomórfico da metáfora se manifesta, como observado por Berger, na descrição de aspectos do caráter de uma pessoa por meio de figuras animais como, por exemplo, o leão para se referir à coragem ou a lebre para se referir à luxúria. Desse modo, o animal emprestou o seu nome como metáfora para características humanas (Cf. 1992, p. 18). Ver o texto de John Berger: *Animais como metáfora*.

consequentemente, intransponível entre humanos e animais. Berger acentua, nesse sentido, uma outra forma de pensar a relação entre humanos e animais, a saber, aquela que se dá no entrecruzamento dos olhares de ambos. O abismo de não-compreensão fundado na ausência de uma linguagem comum toma outro sentido quando se pensa o caráter intencional do olhar animal, afinal, “os olhos de um animal quando eles consideram um homem são atentos e cautelosos” (1992, p. 4). O olhar animal perscruta e provoca uma mudança no modo como o animal é visto pelo homem e funda uma nova relação, não mais mediada pela linguagem (que, afinal, era unilateral), mas pelo olhar (que é sempre reciprocidade e troca). A questão animal se configura, então, como a possibilidade do ser humano também ser visto pelo animal. Um olhar multidirecional que permite recolocar problemas que fazem parte da própria história do Ocidente, na medida em que o estatuto ontológico do animal, do humano e da relação entre ambos se coloca para além dos limites antropocêntricos da filosofia.

A crítica de Berger sublinha a ambiguidade em torno da visibilidade animal⁶. Por um lado, os animais desapareceram gradualmente do cotidiano humano no desenvolvimento do sistema produtivo capitalista como, por exemplo, na substituição dos animais nas ruas e fábricas pela máquina de combustão e mesmo no isolamento praticado nos processos industriais de criação de gado, porcos e galinhas, nos quais esses animais são condenados à produção em série de carnes, ovos e outros derivados. Mas, por outro lado, também ocorreu uma proliferação de animais de estimação, independentemente de sua utilidade, no cenário doméstico, os quais, contudo, também estão, em última instância, confinados à forma de vida própria das sociedades de consumo e, consequentemente, dizem mais sobre a forma de vida humana do que de suas próprias formas de vida: “o *pet* é esterilizado ou isolado

⁶ John Berger destaca que a exclusão dos animais do convívio humano ocorreu ao mesmo tempo em que aconteceu a popularização de zoológicos, o uso de brinquedos com formas animais e uma enorme difusão de imagens de animais na cultura (Cf. 1992, p. 26).

sexualmente, extremamente limitado em seus exercícios, privado de quase todos os outros contatos animais e alimentado com comidas artificiais” (BERGER, 1992, p. 14).

Os animais são, portanto, progressivamente retirados do convívio humano⁷. Porém, ao mesmo tempo, são reintroduzidos sob a forma daquilo que Hans Jonas chamou de “humanização da natureza” (PR, 335), na qual a natureza é submetida à exploração, com o objetivo de atender às necessidades humanas. Esse modo de “subjugação completa da natureza” se constitui, conseqüentemente, como a sua própria reconstrução. De acordo com Hans Jonas, O aviltamento final de organismos dotados de sentido e de movimento, sensíveis e exuberantes, transformados em máquinas poedeiras e fornecedoras de carne, desprovidas de meio ambiente, encerradas por toda vida, artificialmente iluminadas e automaticamente alimentadas, não tem

⁷ Dominique Lestel defende a tese de que “comer carne é uma das únicas formas que o Ocidente tem de experimentar e de vivenciar sua própria animalidade – perceber que seu corpo é animal, feito de corpos animais” (2016, p. 145). Desse modo, o consumo de carne se revelaria como um modo de resistência a uma cultura que tem uma relação cada vez menor com o animal. No entanto, os argumentos de Lestel não apontam para uma defesa irrestrita do consumo de carne. Ao contrário, ele defende uma “ética gastronômica” em oposição à criação industrial que se mostra, em último caso, como uma forma sistemática de tortura infligida: “Tal consumo deve ser razoável, talvez até mesmo se tornar ritual; perde-se potencialmente mais ao recusar a comer o animal do que aceitando comê-lo de forma regulada. Tal consumo deve ser feito, em todos os casos, de um animal que tenha sido respeitado e que tenha tido uma bela vida. Uma exigência ética é comer o animal com as honras que lhe são devidas. É importante, então, cozinhá-lo da melhor forma. O problema não é comer o animal, mas comê-lo de qualquer maneira. Chame isso de ética gastronômica, se quiser. A criação industrial é, por outro lado, uma infâmia moderna. Nenhuma fome justifica torturar sistematicamente quem vive. E toda justificativa, religiosa ou outra, que exige matar o animal com sofrimento é uma perversão moral” (2016, p. 145-146). O processo que envolve o consumo de carne tem mais a ver com um esquecimento, ou ainda uma dissimulação, das práticas em torno da morte de animais e, principalmente, para a alimentação humana. Um exemplo desse esquecimento é, segundo Despret, “o ocultamento da execução”, uma vez que “os matadouros têm desaparecido das cidades” (2018, p. 92). Haveria, nesse sentido, uma desanimalização do animal que faz com que se esqueça que aquele cadáver foi, um dia, um animal vivo. Afinal, a industrialização fez da criação animal uma operação de produção em larga escala que tem como seu destino as inúmeras bandejas nos supermercados, nos quais, completamente divididos em partes, os animais se tornam bens de consumo. Continua Despret: “Todos os que nasceram antes dos anos 70 podem testemunhar que temos visto retirar-se progressivamente dos açougues as cabeças de vitelo que ocupavam neles um lugar de honra, ou os corpos inteiros – às vezes nem depenados – das galinhas ou da presa caçada” (2018, p. 92). Ao invés de propor uma reflexão em torno de um imperativo que exigiria que não se mate mais nada, Despret coloca a questão da importância de se inventar uma maneira de honrar os animais mortos pelos seres humanos: “temos que aprender a dar conta de maneira responsável do animal que matamos, para comê-lo ou por outras razões. Um defunto, não uma ossada, quilos, um produto alimentício: um ser cuja existência continua sob outro modo entre os vivos que alimenta e cuja perseverança assegura. Um defunto cuja existência se prolonga, mas em nossas memórias, em nosso corpo” (2018, p. 94). Ver também *L’humanité carnivore* de Florence Burgat.

nada a ver com a natureza. Não seria o caso de se falar aí em “abertura” da natureza e “proximidade” com o homem (PR, 335)

O zoológico é o exemplo escolhido por Berger para analisar essa relação ambígua da visibilidade animal. O zoológico traduz concretamente a perspectiva filosófica que atravessa o Ocidente, a saber, aquela que nega qualquer possibilidade e capacidade de comunicação entre humanos e animais e faz, portanto, com que os últimos sejam sempre os *observados*⁸. Dessa maneira, “o fato de que eles podem nos observar perdeu todo sentido. Eles são os objetos de nosso conhecimento. O que nós sabemos sobre eles é um sinal de nosso poder e, portanto, um sinal daquilo que nos separa deles” (1992, p. 16). Pode-se afirmar, por conseguinte, que o zoológico é, no que se refere ao problema animal, o símbolo da modernidade, uma vez que a relação entre um sujeito que vê e um objeto que simplesmente é visto está na própria raiz do pensamento moderno⁹.

O surgimento dos zoológicos coincide, segundo Berger, com esse desaparecimento dos animais da vida cotidiana. O zoológico, em princípio, é o lugar em que diferentes espécies animais são apresentadas à observação humana, ou seja, os visitantes vão ao zoológico “para olhar animais” (1992, p. 23). Visitar um zoológico é equivalente a visitar uma galeria de arte, pois, assim como o observador de um museu se detém em frente a um quadro para então

⁸ O zoológico representa, também, uma espécie de sadismo e demonstração de força dos humanos em relação aos animais, pois, animais que, no ambiente natural, são ameaçadores, nos zoológicos são reduzidos (isto é, domados, subjugados) a figuras de um espetáculo de entretenimento.

⁹ A modernidade, segundo Heidegger, entende o conhecimento como o procedimento que objetifica os entes na representação: “só se chega à ciência como investigação se o ser do ente for procurado em tal objetividade” (2002, p. 109). Representar (*Vor-stellen*) significa, para Heidegger, trazer o ente para diante de si. Nesse sentido, a medida de toda objetivação é o sujeito da representação, ou seja, “o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda. O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal” (2002, p. 111). Heidegger usa o conceito de imagem do mundo para se referir à modernidade como a época em que o ente é apreendido na representação: “o processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem” (2002, p. 117). Portanto, a relação moderna com o ente preparou o terreno para que o animal pudesse ser percebido como um objeto entre outros e, conseqüentemente, representado como imagem vista pelo homem, o sujeito “que dá a medida e estende a bitola a todo o ente” (2002, p. 117).

dirigir-se ao próximo, o visitante do zoológico dirige seu olhar ao interior de uma jaula para, em seguida, se mover para a próxima e assim sucessivamente. O zoológico é um cenário montado para atender à necessidade dos animais de viver em um ambiente minimamente próximo de suas condições originais, mas também à expectativa humana de imergir em uma situação em que os segredos dessa alteridade radical possam ser minimamente acessados. Além disso, na medida em que estão isolados de outras espécies, os animais tornam-se dependentes dos tratadores. Consequentemente, seu comportamento deixa de ser motivado pelo seu próprio interesse para se constituir como uma passividade que espera pela intervenção externa dos responsáveis pelos seus cuidados básicos, principalmente, a alimentação (Cf. BERGER, 1992, p. 25).

Às vezes são meramente adicionados mais símbolos para sugerir alguma coisa da paisagem original do animal – ramos mortos de uma árvore para macacos, pedras artificiais para ursos, seixo e água para crocodilos (...) O espaço que eles habitam é artificial (...) Em algumas jaulas a luz é igualmente artificial. Eles não têm sobre o que agir – exceto, brevemente, a comida fornecida e – muito ocasionalmente – um companheiro ou companheira (BERGER, 1992, p. 25).

Tudo para dispor o animal, como objeto, ao olhar perscrutador humano que tudo objetifica desde seu pretensso lugar especial, desde aquele poder que lhe foi conferido pela racionalidade. O animal, no zoológico reproduz uma visibilidade marginalizada, semelhante àquela dos locais de marginalização forçada, tais como guetos, favelas, prisões, hospitais psiquiátricos e campos de concentração. Theodor Adorno, em *Minima Moralia*, também notou o significado da atitude humana de observar animais e, a partir dela, estabelecer bordas (como grades, muros e cercas) que fazem a experiência do zoológico ter algo em comum com esses outros locais de marginalização. O que está em jogo na cena apresentada por Adorno é o movimento de desviar o olhar, isto é, não encarar um animal mortalmente ferido para, afinal, ser indiferente ao seu sofrimento ao declarar que se trata “apenas de um animal”, justificativa que tornaria suportáveis ao olhar humano as inúmeras atrocidades sofridas pelos

animais. Trata-se de um esvaziamento intencional da vida animal, com o objetivo de legitimar o seu uso – o que implica dar continuidade às formas de sofrimento que lhe são infligidas.

Dirige-se o olhar aos animais para, em seguida, negar a eles alguma proximidade com o humano. Isso significa sustentar que não há qualquer coisa compartilhada entre eles. Assim, a partir da fronteira intransponível entre humanos e animais pode-se dizer, aliviado que se trata “apenas de um animal” e, portanto, levar a cabo a indiferença no que diz respeito ao seu sofrimento, visível no seu olhar. Eis a função de um objeto: ele não olha, é apenas olhado; ele é passivo e neutro diante da observação do sujeito. Nesse sentido, o animal é uma espécie de paradigma da vítima, cujo aspecto mais nefasto é o seu silêncio e, em consequência disso, a sua objetificação. Transformar um ser (animal humano ou não humano) em um “apenas” é negar a sua condição ativa, a sua constituição enquanto sujeito. No caso dos animais, isso foi construído historicamente: o animal não humano (como todos os seres vivos) foram considerados objetos, ou seja, não sujeitos, não portadores de nenhuma subjetividade, de nenhuma dignidade e, conseqüentemente, de nenhum direito. Esvaziados de qualquer propriedade que os elevasse acima da mera existência reificada, ocorreu com o animal não humano aquilo que, vez ou outra, aqui e ali, ocorre com determinados grupos humanos aos quais são negadas as mesmas condições e características. Ou seja, o desvio do olhar, a negação do olhar ativo, pleno de sentido, o esvaziamento de qualquer conteúdo no olhar do animal se repete para além dos limites que estabelecem as fronteiras entre humanidade e animalidade. Esses limites são reproduzidos no interior mesmo da humanidade entre pretensos humanos e sub-humanos. Trata-se, em suma, de afirmar que alguns são menos humanos do que se imagina e, por isso, pertencem (ou estão mais próximos) ao conjunto das alimárias.

Parte do Ocidente fundou seus projetos coloniais de escravização e eliminação do outro sob a justificativa de que alguns humanos não passavam de animais. É nesse contexto que se estabelecem as discussões sobre a

humanidade de indígenas na América¹⁰ ou dos africanos escravizados ao redor do mundo. Ao identificar a animalidade ao humano se confirmaria o caráter bestial e, portanto, insignificante de alguns face aos que possuem o privilégio de ocupar o espaço de observador. Dizer que um ser é *apenas* um animal é negar-lhe propriedades humanas, como a dignidade e o direito e, com isso, retirar-lhe qualquer argumento de defesa e esvaziar qualquer tentativa de garantir-lhe algum argumento a seu favor. Foi isso o que Adorno viu como motivação do extermínio sistemático daqueles que eram considerados menos que humanos (judeus, ciganos, homossexuais, entre outros) por parte do nazismo. Tratava-se, sobretudo, para começo, de negar qualquer semelhança àqueles que seriam torturados ou mortos. Dizer que alguém era *apenas* isso ou aquilo era, na verdade, dizer que ele *não era* semelhante aos demais e, portanto, *não tinha* qualquer direito como os outros e, nesse caso, poderia ser tratado como mero objeto¹¹. Eis o que significou, naquele contexto, dizer que alguém era *apenas*:

A indignação pelas atrocidades cometidas se faz menor quanto menos parecidos são os afetados com o leitor normal, quanto mais obscuros, “sujos” e *dagos*. Isto diz tanto sobre o crime em si como dos que o presenciam. Nos antissemitas talvez o esquema social da percepção esteja configurado de tal modo que não lhes permite ver os judeus como humanos. A tão ouvida afirmação de que os selvagens, os negros ou os japoneses parecem animais, quase macacos, contém a chave do *pogrom*. Sua possibilidade fica já estabelecida desde o momento em que o olho de um animal mortalmente ferido encontra com o humano. O esforço que esse coloca em evitar esse olhar – “Não é mais que um animal” – se repete fatalmente nas crueldades infligidas aos homens,

¹⁰ Antonio de Montesinos, um dos primeiros frades dominicanos a desembarcar na América proferiu um sermão no Quarto Domingo do Advento de 1511 no qual fez uma série de perguntas que revelam o procedimento colonizatório de olhar para os indígenas como animais e, por isso, objetos, aos quais qualquer violência se justificaria em benefício daqueles que, em contrapartida, se consideravam humanos. Em seu sermão intitulado *Eu sou a voz do que clama no deserto*, Montesinos diz: “Estes não são homens? Não têm almas racionais? Não estão vocês obrigados a amá-los como a vocês mesmos? Isto vocês não entendem? Não sentem? Como estão mergulhados em sono tão letárgico?” (apud JOSAPHAT, 2000, p. 53).

¹¹ O escritor sul-africano J. M. Coetzee chama a atenção para essa identificação entre humanos e animais matáveis, na voz de sua personagem fictícia, a escritora australiana Elizabeth Costello: “Eles marcharam como carneiros para o matadouro’. ‘Morreram como animais’. ‘Foram mortos pelos açougueiros nazistas’. Nas denúncias dos campos ressoa com tamanha força a linguagem dos currais que é quase desnecessário preparar o terreno para a comparação que estou prestes a fazer. O crime do Terceiro Reich, diz a voz da acusação, foi tratar as pessoas como animais” (COETZEE, 2004).

nas quais os executores têm continuamente que persuadir-se do “só é um animal” porque nem no caso do animal podiam já crer sê-lo. Na sociedade repressiva, o próprio conceito do humano é uma paródia da semelhança humana. O fato de que os detentores do poder vejam como homem só o que é sua própria imagem refletida, no lugar de ver refletido o humano como o diferenciado, se deve ao mecanismo da “projeção pática”. O crime é, então, o intento reiterado de acomodar racionalmente o transtorno dessa falsa percepção mediante um transtorno maior: o que não se viu como humano e, no entanto é humano, é convertido em coisa para que não possa contradizer mediante qualquer movimento a maníaca visão (ADORNO, 2001, p. 104).

Embora o zoológico ofereça aos visitantes a chance de observar animais, John Berger aponta para o fracasso dessa empreitada. O motivo do insucesso dessa pretensão não reside no fato de que o dom do olhar estaria, de antemão, vedado ao animal. O olhar do animal continuaria ali, mas, imunizado ao encontro, esvaziado de qualquer conteúdo, neutralizado na sua condição de mero objeto, como se fosse um olhar cego, um olho que olha sem ver: “Quando muito, o olhar fixo do animal tremula e segue seu caminho. Eles olham de lado. Eles olham cegamente. Eles perscrutam mecanicamente” (1992, p. 28). Desse modo, o processo de marginalização da vida animal tem como um de seus símbolos, no âmbito da cultura do capitalismo, o zoológico na medida em que ele é o lugar da objetificação por excelência, aquela que passa pela negação do olhar animal, à sua redução a mero objeto, ao completo e radical esvaziamento de qualquer interioridade. É precisamente essa subcondição que levou à marginalização que atravessa o Ocidente desde o privilégio do homem de nomear e dominar os animais, como se lê no Gênesis bíblico¹².

A neutralização do olhar animal é, ao mesmo tempo, uma neutralização da questão animal. Torna-se necessário, em oposição a esse gesto negativo, levar a sério a interrogação da vida animal para além da clausura ontológica

¹² “Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens” (Gênesis 2, 19-20). “Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (Gênesis 1, 26).

representada, sobretudo, na incapacidade animal para a linguagem. O olhar animal e sua expressividade assumem, no contexto da *questão animal*, a condição de instrumentos críticos do estatuto ontológico e ético dos animais legados pelo metafísica humanista do Ocidente, principalmente na modernidade. O objetivo central deste trabalho é analisar os alcances e os limites de uma filosofia que busca questionar a vida animal, mas, principalmente, que se permite ser questionada pela vida dos animais. Parece, a princípio, contraproducente falar em uma questão que parte dos animais em direção aos humanos, afinal, a possibilidade do questionamento está fundada sobre a linguagem. E, na medida em que não há comunicação mútua entre humanos e animais, toda pergunta seria unidirecional, ou seja, partiria do homem. Mas, lá onde a linguagem da filosofia parece falhar, a poesia¹³ pode ser um instrumento para se deixar ver pelos olhos do outro. Como afirma Dominique Lestel, “as artes e a literatura têm um verdadeiro papel a desempenhar nesse processo” (2016, p. 142). Pensar os animais é “uma experiência que se aloja nos limites da linguagem” (MACIEL, 2016, p. 46-47), lá onde a comunhão ontológica se realiza enquanto metáfora. As artes e a literatura não têm compromisso com a metafísica humanista da tradição, logo, podem ir além do logocentrismo que a atravessa e a determina. Tomando como exemplo o romance de Virginia Woolf, *Flush: uma biografia*, é possível dizer que o silêncio dos animais desprovidos de linguagem articulada se revela como olhar carregado de expressividade. Assim, na travessia, as palavras cessam, mas resta o olhar, e ele pode dizer muitas coisas.

“Ah, Flush”, disse a srta. Barret. Pois pela primeira vez ela o olhou no rosto. Pois pela primeira vez Flush olhou para a dama deitada no sofá. Estavam ambos surpresos. Pesados cachos pendiam de cada lado do rosto da srta. Barret; olhos grandes e brilhantes cintilavam; uma

¹³ Maria Esther Maciel chama a atenção para o fato de que “o tema do olhar animal tem instigado vários poetas contemporâneos de várias nacionalidades” (2016, p. 106). Em *Literatura e animalidade*, ela analisa alguns exemplos de poemas que abordam essa temática. Para ela, “a poesia tem a potencialidade de se tornar tanto um espaço de aproximação possível com a outridade animal quanto um *topos* de travessia para o que chamamos de animalidade, essa instância nebulosa que resiste à apreensão pela linguagem verbal” (2016, p. 107). Ver também o texto de Maria Esther Maciel, *Animais poéticos, poesia animal*.

generosa boca esboçava um sorriso. Pesadas orelhas pendiam de cada lado do rosto de Flush; seus olhos também eram grandes e brilhantes; sua boca era larga. Havia uma semelhança entre eles. Enquanto se olhavam ambos sentiam: Aqui estou – e depois sentiam: Mas que diferença! O dela era o rosto pálido, cansado de uma inválida, isolada do ar, da luz, da liberdade. O dele era o rosto rosado de um animal jovem; cheio de saúde e energia. Seres à parte, feitos contudo do mesmo molde, era possível que cada um completasse o que estava dormente no outro? Ela podia ter sido... tudo aquilo; e ele... Mas não. Entre eles se interpunha o maior dos abismos que pode separar um ser de outro. Ela falava. Ele era mudo. Ela era mulher. Ele era cão. Assim estreitamente unidos, assim imensamente divididos, eles olhavam um para o outro” (WOOLF, 2016, p. 21).

É esse olhar, signo do mistério e da dor à qual são submetidos inúmeros animais lançados ao modo de produção industrial (que faz deles máquinas), que questiona o edifício metafísico construído pelo homem como morada. É esse olhar animal que, hoje, faz os homens recordarem as ruínas que essa metafísica os legou. Trata-se, em última instância, de levar às últimas consequências aquilo que Drummond expressa em *Um boi vê os homens*, isto é, deixar-se enquanto humano ser visto pelos olhos da alteridade animal, um boi que vê o homem e o questiona sobre o seu modo de viver, supostamente superior ao modo de vida considerado animal, selvagem, bestial, irracional.

O primeiro capítulo desta pesquisa tem como escopo analisar de que modo a questão animal é enfrentada por Heidegger e Derrida e, por conseguinte, apresentar o lugar da problemática animal na filosofia de Hans Jonas. Pode-se dividir o caminho percorrido neste primeiro capítulo em três etapas: (1) A primeira parte apresenta uma análise acerca do estatuto ontológico do animal na filosofia de Heidegger, sobretudo, em *Ser e Tempo* e n’*Os conceitos fundamentais da metafísica*. O diálogo travado com Heidegger se dá, no interior deste trabalho, por duas razões: (a) a influência de Heidegger sobre a filosofia de Hans Jonas e (b) a centralidade da interpretação heideggeriana da vida animal na filosofia contemporânea a partir, principalmente, da tese da pobreza de mundo do animal. (2) Posteriormente, busca-se analisar a crítica de Derrida ao logocentrismo heideggeriano, apresentada principalmente em *O animal que logo sou*. Nesse texto Derrida se afasta da compreensão de um

privilégio humano no que diz respeito à intencionalidade do questionar e, ao mesmo tempo, da homogeneização da vida animal que perpassa a tradição filosófica no Ocidente. (3) Por fim, o objetivo é mostrar como a questão animal não é casual no interior da filosofia da vida de Hans Jonas e, ao mesmo tempo, como a filosofia da vida elaborada por esse autor se articula a partir de uma posição fundamentalmente crítica em relação à tese da pobreza de mundo (pleiteando, antes, o seu contrário, a riqueza de mundo animal) e antecipa a crítica derridiana ao logocentrismo heideggeriano.

As considerações de Heidegger e Derrida acerca da vida animal são tomadas aqui como pressupostos filosóficos das questões animais na filosofia contemporânea e, dessa forma, imprescindíveis para seguir adiante no projeto de pensar uma filosofia que vá além das barreiras antropocêntricas da ontologia, o que será tematizado de modo central, no segundo e terceiro capítulos, a partir da filosofia de Hans Jonas. Em suma, esses três autores se encontram ligados pela problemática da questão animal, de sua pertinência e de seus limites. Em Heidegger, Derrida e Hans Jonas o olhar animal se faz presente seja para negar aos animais o ato de colocar a questão seja para vislumbrar o acontecimento do ato questionador do próprio animal na condição intencional do seu olhar.

Heidegger: pobreza e mistério da vida animal

Heidegger ocupa um lugar central no horizonte da filosofia contemporânea quanto à compreensão da animalidade. No entanto, essa posição se dá de forma ambígua, pois, por um lado, Heidegger faz uma crítica à antropologia filosófica fundada na metafísica humanista¹⁴, já que ela não permitiria pensar o ser humano em seu caráter existencial-ontológico. E, por outro, a tese da pobreza de mundo do animal implica, mesmo que se queira evitar, uma forma de hierarquia e, conseqüentemente, de ruptura entre o homem e o restante da natureza vivente. Nesse sentido, ainda que Heidegger

¹⁴ “Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica” (HEIDEGGER, 2009, p. 37).

busque se afastar do legado da tradição humanista, ele se mantém, conforme Hans Jonas, “ofuscado pela visão exclusiva do ser humano” (PV, 7).

A metafísica humanista se constitui a partir da diferenciação radical entre o homem e o simplesmente vivente. Embora se reconheça desde Aristóteles que o homem se encontra ligado à animalidade a partir de sua definição como animal racional (*zoon lógon échon*), o humanismo tomará esse vínculo a partir de um desprezo pelo caráter vivente do homem e, em contrapartida, pela valorização daquilo que é tomado como propriamente humano como, por exemplo, a racionalidade. Assim, o caráter racional do homem é aquilo que transcende a animalidade e o aparta dos viventes, ou seja, aquilo que lhe é próprio é, ao mesmo tempo, o que lhe faz diferente de todos os outros viventes. Heidegger, com efeito, se afasta do modo metafísico-humanista de compreensão do homem que busca estabelecer predicados ou propriedades substanciais “que constituem a natureza mínima, universal e necessária do homem” (CRAIA, 2012, p. 250). Se a atitude humanista se configurava como a demarcação de um predicado não animal (ou não simplesmente vivente) do homem, Heidegger compreende que o que há de diferente no *Dasein* (em substituição ao termo homem) é o seu modo de ser, que diz respeito ao seu ser aberto a um horizonte de sentido, que ele chamou de mundo¹⁵.

¹⁵ Mundo, para Heidegger, não quer dizer um espaço dado e constituído dentro do qual o ser humano se encontra. Mundo é a transcendência a partir da qual a existência se constitui, é o espaço aberto pela existência, seu horizonte de sentido, pois a existência se dá sempre numa relação de ser-no-mundo. Sobre o ser-no-mundo diz Heidegger, “o ser-em não é uma ‘propriedade’ que o *Dasein* às vezes tem e às vezes não tem, *sem* a qual ele pode ser tão bem quando *com* ela. O homem não ‘é’ e tem, além disso, uma relação-de-ser ao ‘mundo’ que adquire circunstancialmente. O *Dasein* nunca é um ente que esteja ‘de imediato’ desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma ‘relação’ ao mundo. Tal assumir relações ao mundo somente é possível *porque* o *Dasein*, como ser-no-mundo, é como ele é. Essa constituição-do-ser não surge porque, afora o ente com o caráter de *Dasein*, haja ainda um outro ente subsistente que com ele se encontre. Esse outro ente só pode ‘se encontrar’ com o *Dasein* na medida em que ele pode em geral se mostrar por si mesmo no interior de um *mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

Heidegger opta, assim, por utilizar *Dasein*¹⁶ no lugar de homem, pois aquilo que interessa a ele é a pergunta sobre o modo de ser do ente¹⁷ que pode perguntar pelo ser. Heidegger distingue o modo de ser do *Dasein* e o modo de ser das coisas (*Vorhandenheit*). Enquanto as coisas podem ser definidas a partir de propriedades, as quais são chamadas de categorias, o modo de ser do *Dasein* deve ser elucidado por aquilo que ele denomina como existenciais. *Dasein* jamais pode ser tomado como coisa, ou seja, definido a partir de categorias que respondem a um “que”: “o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente” (HEIDEGGER, 2012, p. 141). Categorias e existenciais são, desse modo, duas possibilidades distintas de colocar a questão. Segundo Heidegger, “o ente que cada vez a eles corresponde exige que o interroguem primariamente cada vez de modo diverso: ente como um *quem* (Existência) ou como um *que* (subsistência, no sentido mais amplo)” (HEIDEGGER, 2012, p. 147).

Ao contrário das coisas que podem ser elucidadas a partir de categorias que determinam seus predicados, o modo de ser do *Dasein* aponta para a sua indeterminação ontológica originária. É por esse motivo que “o *Dasein* não pode ser pensado como um ente real, no sentido de completado e determinado pelas suas características, mas como o ente que é, em cada momento, aquilo que pode ser” (CRAIA, 2012, p. 253), ou seja, as possibilidades de seu ser.

Heidegger não entende *Dasein* como uma definição, um conceito ou uma concepção, uma vez que *Dasein* não tem uma determinação (ou uma essência) previamente dada e constituída. *Dasein* não tem propriedades substanciais, é o ente que se constitui a partir de seus modos de ser, a partir da dinâmica existencial de abertura de um campo de sentido no qual os fenômenos se

¹⁶ O termo *Dasein* quando vertido para o português pode apresentar algumas dificuldades. Por isso, decidiu-se manter o neologismo cunhado por Heidegger em alemão. No entanto, em algumas situações será feita a opção pela tradução de Fausto Castilho para o termo, a saber, *Ser-aí* ou ainda o termo existência, pois indica o movimento originário de abertura do *Dasein*.

¹⁷ Em *Ser e Tempo* Heidegger explicita o termo ente: “Ente é tudo aquilo de que discorreremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos” (HEIDEGGER, 2012, p. 45).

manifestam. Tal como afirma Heidegger em uma nota no §28 de *Ser e Tempo*: “O *Dasein* existe e somente ele; dessa maneira, existência é estar fora, ir para fora e estar na abertura do “aí”: ek-sistencia”. Mas, o que significa afirmar que o *Dasein* não é determinado a partir da apreensão de uma propriedade substancial como, por exemplo, a racionalidade ou mesmo a posse de uma alma imortal? Conforme Heidegger,

a “essência” do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. (...) Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (HEIDEGGER, 2012, p. 139-141).

A antropologia filosófica sofre, portanto, um deslocamento no interior de *Ser e Tempo*. A pergunta “que é o homem?” é substituída pela analítica existencial do *Dasein*, que representa um afastamento da metafísica humanista em direção à pergunta central do projeto heideggeriano, a questão pelo sentido do ser. Por que, então, tematizar a pergunta do sentido do ser passa por uma interrogação do modo de ser do *Dasein*? Pois, para Heidegger, o sentido do ser só pode ser questionado a partir do ente que tem uma precedência na elaboração da questão, a saber, o *Dasein*¹⁸.

Em *qual* desses entes o sentido deve ser colhido, qual o ente de que a abertura do ser deve partir? A partida é indiferente ou um ente determinado tem uma precedência na elaboração da questão-do-ser? Qual é esse ente exemplar e em que sentido ele tem uma precedência? (...) Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 45-47).

¹⁸ Sobre a relação entre o *Dasein* e a pergunta pelo sentido do ser, afirma Craia: “a relação entre o ser e o *Dasein* não é casual ou tangencial; imbrica seu próprio modo de ser com o sentido do ser, isto é, a relação com o ser é uma constituição determinante do próprio modo de ser do *Dasein*, e não uma simples propriedade categorial acrescentada a uma suposta essência” (2012, p. 253).

A marca do privilégio ontológico¹⁹ do ser humano na filosofia heideggeriana é, por conseguinte, a experiência da abertura à questão do ser, à qual o animal encontra-se fechado. Mas, qual o sentido desse fechamento? Por que a possibilidade de questionar é vedada aos animais no âmbito da filosofia heideggeriana? Essas questões são decisivas para este trabalho, porque, para Heidegger, em uma inversão da poesia rilkeana, o animal não vê o aberto. O olhar animal permanece preso ao seu ambiente de comportamento e, por conseguinte, impedido de chegar ao mundo²⁰ especificamente humano.

Corpo, vida e animalidade em *Ser e Tempo*

Uma observação frequente acerca de *Ser e Tempo* é a ausência da problemática do corpo²¹, da vida e da animalidade no projeto da ontologia fundamental²². Quando Heidegger tematiza diretamente os animais é para “admitir e remeter para mais tarde a dificuldade (...) de saber se o animal tem o tempo²³, se ele é ‘constituído’ por um ‘tempo’” (DERRIDA, 2002, p. 46). E

¹⁹ Em referência ao que Lévi-Strauss chamou de mito da dignidade exclusiva da natureza humana (Cf. 1993, p. 49).

²⁰ Há na filosofia heideggeriana uma (re)formulação da distinção entre natureza (ambiente de comportamento) e cultura (mundo). Na modernidade a natureza foi compreendida como dinâmica cega e, portanto, não orientada por fins. Enquanto a cultura representaria a ruptura do humano em relação à natureza, já que ele é dotado de propriedades que o fariam abissalmente distinto de todos os outros viventes. Embora Heidegger critique a tradição humanista da modernidade ele não deixa de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Para uma crítica do conceito de mundo em Heidegger ver *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de uma ontologia infundamental* (2018) de Marco Valentim.

²¹ Outros temas são apontados como ausentes na analítica existencial do *Dasein* em *Ser e Tempo* como, por exemplo, a diferença sexual, o nascimento, a ética.

²² A filosofia da vida proposta por Hans Jonas confronta-se diretamente com o projeto da ontologia fundamental que, para ele, não toma em consideração que o *Dasein* tenha um corpo, que ele seja encarnado, sexuado e não apenas uma abstração. Desse modo, fenômenos como a dor, o sofrimento, o cansaço, a fome, são ignorados por Heidegger em sua analítica do *Dasein*. A própria morte perde seu caráter concreto na filosofia heideggeriana na medida em que é uma projeção abstrata da experiência ser-no-mundo do *Dasein* (Cf. CIOCAN, 2001).

²³ No parágrafo 68 de *Ser e Tempo* diz Heidegger: “só um ente que, segundo seu sentido-de-ser, se encontra, isto é, que existindo já cada vez é sido e existe em um *modus* constante do ser-do-sido, pode ser afetado. A afecção pressupõe ontologicamente o presenciçar e de tal maneira o pressupõe que, no presenciçar, o *Dasein* pode ser trazido de volta a si como sido. E como a *excitação* e a *impressão* dos sentidos em um mero-vivente devem ser ontologicamente delimitadas como e onde em geral o ser dos animais, por exemplo, que é constituído ‘por um tempo’, permanece como problema por si” (grifo do autor) (HEIDEGGER, 2012, p. 939).

quando ele trata da vida é para indicar que uma análise desse modo de ser só pode ser levada a cabo se estiver orientada por uma interpretação privativa, ou seja, o vivente apenas é compreendido a partir de sua privação do modo de ser da existência. Contudo, o autor não realiza esse empreendimento em *Ser e Tempo*. Heidegger retornará a essa problemática no seminário proferido no semestre de inverno de 1929/1930 na Universidade de Freiburg, publicado posteriormente com o título *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*.

Entre as décadas de 1920 e 1930, Heidegger vai progressivamente estabelecer uma oposição entre os modos de ser do *Dasein* e da vida. Se no início da década de 1920 o autor se referia à estrutura originária do ser humano como vida fática, no projeto da ontologia fundamental “o conceito de *vida* é explicitamente evocado como um modo de ser distinto do *modo de ser* do homem” (grifo do autor) (SÁ, 2015, p. 306-307). Em *Ser e Tempo* o conceito de vida vai ganhar seu sentido na diferenciação ao modo de ser especificamente humano, ou seja, o modo de ser da vida se constitui na medida em que dele é subtraído aquilo que o diferencia do *Dasein*. Os conceitos de vida e existência se encontram, portanto, irreconciliáveis, mas, isso não significa que não exista alguma relação entre eles. Afinal, de acordo com Heidegger, só é possível apreender o que há de específico no viver, já que não temos um pleno acesso ao vivente, por meio do que ele chamou de “caminho de uma privação redutiva” (HEIDEGGER, 2012, p. 541) em relação à existência.

Na medida em que não é possível para o *Dasein* ter acesso ao animal enquanto tal, a constituição ontológica do viver somente pode ser explicada pela abertura ao ser própria ao *Dasein*, isto é, a partir de sua *eksistence* (Cf. FONTENAY, 1998, p. 926). Isso significa que a “interpretação” do vivente ou, dito de outra maneira, a sua constituição ontológica, se dá por uma via privativa ou subtrativa, ou seja, o ser do simplesmente vivente é “por essência, acessível apenas no *Dasein*” (FONTENAY, 1998, p. 926).

A relação entre *Dasein* e vida no contexto de *Ser e Tempo* não significa, então, uma aproximação nem mesmo que o problema da vida, do corpo e da animalidade tenha sido efetivamente tratado por Heidegger nessa obra. A indicação feita pelo autor é que a vida não se reduz a um utensílio (*Zuhandenheit*) ou a algo simplesmente dado como objeto em meio a outros (*Vorhandenheit*) objetos. Mas, ao mesmo tempo, o *Dasein* não pode ser ontologicamente tomado como vida. Conforme Heidegger:

A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um-não-mais-que-viver. Viver não é pura subsistência, nem também *Dasein*. De sua parte o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso (HEIDEGGER, 2012, p. 161).

Por que Heidegger evita o conceito de vida para se referir ao homem? Alexandre Franco de Sá apresenta duas circunstâncias para este abandono do termo vida. Por um lado, o encontro com Ernst Jünger²⁴. Por outro lado, a oposição à possibilidade de uma interpretação biologizante da analítica existencial (Cf. 2015, p. 318-319). Nesse sentido, o conceito de vida (tradicionalmente carregado de significações), tal como compreende Heidegger,

²⁴ “A vida é, para Jünger, a pura e simples exposição ao poder de uma mobilização total. Viver é, assim, estar exposto a (e arrebatado por) um poder que não permite qualquer resistência. É esta constituição da vida como exposição a um poder mobilizador que, a partir do seu contato com o pensamento jüngeriano, influencia profundamente o tratamento por Heidegger do próprio conceito de vida, marcando-o com um rumo distinto daquele que fora iniciado pelo seu tratamento ontológico-fundamental. A partir da sua confrontação com Jünger, a vida surge para Heidegger, já não como uma abertura limitada ao ente, a qual teria de ser compreendida privativamente – enquanto “apenas vida” – a partir de uma analogia com a existência, mas como a simples exposição e submissão de um ente a uma potência que simplesmente o arrebatava e mobiliza. A partir da sua confrontação com o pensamento de Jünger, a vida animal surge, para Heidegger, não como algo apenas concebível a partir da existência, mas como a base para uma redução da existência à vida, ou seja, como a referência de um processo de mobilização pelo poder, e de exploração a uma potência elementar arrebatadora, cujo crescimento eliminaria simplesmente a existência enquanto modo de ser diferenciado. Por outras palavras, para Heidegger, a partir da leitura de Jünger, a vida deixa de ser um componente da existência, um fechamento que está sempre na base da abertura da existência, para passar a ser um elemento estranho que, estando contido nessa mesma existência, não poderia deixar de a corroer e destruir” (SÁ, 2015, p. 315-316).

sofreria uma contaminação de sentido pela interpretação vitalista (teleológica) ou biologizante (mecanicista), o que impediria de pensar o *Dasein* ontologicamente, ou seja, em sua relação originária à questão pelo sentido do ser.

No parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, Heidegger analisa o modo pelo qual a antropologia é obstruída pela orientação da metafísica antiga-cristã. A antropologia antiga define o homem como *zóon lógon échon*, ou seja, como animal racional, vivente racional. Desse modo, o homem é um animal entre outros, com a adição de uma propriedade, a saber, a racionalidade. Posteriormente, no horizonte da antropologia teológica cristã o homem é compreendido como imagem e semelhança de Deus. Essas duas concepções, de acordo com Heidegger, se emaranham “na antropologia moderna” (HEIDEGGER, 2012, p. 159) na medida em que a consciência é, para Descartes, o suporte de constituição de todas as vivências. O problema da tendência de pensar o *antropos* como sujeito de representações é que ela se funda em uma metafísica humanista que busca responder à pergunta “o que é o homem?” pressupondo que há uma propriedade substancial que o diferenciaria do simplesmente vivente – a razão, a alma imortal, a similitude com Deus ou a subjetividade. A pergunta pelo ser fica então obscurecida, ou ainda, esquecida nessa busca incessante por determinar o *quid* do homem e, por isso, “a problemática antropológica permanece indeterminada nos seus fundamentos ontológicos decisivos” (HEIDEGGER, 2012, p. 159). Esse problema, para Heidegger, atravessa não apenas a antropologia filosófica, mas a biologia e, também, a psicologia, uma vez que ancoradas na ontologia da substância não buscam pensar o fundamento ontológico da pergunta pelo ente que tem uma relação privilegiada com o ser, mas estabelecer, ao contrário, propriedades categoriais que o definiriam de uma vez por todas.

Heidegger chama a atenção no parágrafo 10 de *Ser e Tempo* para o fato de que essa “falta de fundamento ontológico” (HEIDEGGER, 2012, p. 159) da antropologia não pode ser resolvida na busca de uma fundamentação em uma

biologia geral. Tal atitude não passaria, de acordo com o autor, como já dissemos, de uma visão vitalista ou biologizante sobre o homem. A biologia tradicional toma como pressuposto que o corpo humano é da ordem do biológico, ou seja, que a experiência corporal pode ser entendida recorrendo às explicações vitalistas ou mecanicistas de conceitos tais como organismo e vida. Heidegger recusa essa interpretação (a que funda a compreensão do *Dasein* na biologia enquanto ciência da vida) porque, para ele, a biologia é que se funda na ontologia do *Dasein*. Por isso, só é possível pensar o modo de ser da vida a partir de sua relação privativa com o *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 149-161).

O corpo não seria, então, tematizado no projeto da ontologia fundamental, pois para Heidegger, o corpo não é a condição originária do *Dasein*. O homem não tem corpo originário, a relação biologizante com o corpo é, portanto, uma relação derivada, ou seja, um modo historicamente constituído e sedimentado de relação com a corporeidade (afinal, qualquer ciência é histórica). O projeto da ontologia fundamental não é orientado pelo questionamento ôntico de uma região do ente como, por exemplo, o corpo. Mas, pela primazia ontológica da questão do ser sobre todo questionamento ôntico. O que está em jogo para Heidegger é, portanto, a possibilidade de acesso à interrogação pelo ser do ente que nós somos e não simplesmente a definição de propriedades substanciais que ora toma o “o corpo como *Vorhandenheit*, que conduz a sua objetificação e a sua integração na totalidade do homem determinada como *compositum* de corpo-alma-espírito”, ora se guia pela “interpretação científica da biologia, centrada sobre a ideia de *Organismus*, como uma máquina perfeitamente refinada, composta de uma multiplicidade de órgãos” (CIOCAN, 2001, p. 65).

A análise da antropologia e da biologia no parágrafo 10 de *Ser e Tempo* não deixa de ecoar posteriormente no pensamento heideggeriano. Em *Sobre o humanismo* o autor faz uma crítica do humanismo da metafísica moderna e, conseqüentemente, recusa a definição do ser humano como *animal rationale* (Cf.

HEIDEGGER, 2009, p. 68). Para ele, essa definição colocaria o ser humano baixo demais, já que a racionalidade (ou a alma imortal, ou o caráter de pessoa) seria a propriedade que o diferenciaria dentro do gênero animal. A pergunta pela essência do ser humano deve ser colocada, para Heidegger, de modo existencial-ontológica:

a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não tem e não pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, o mesmo que *ser simplesmente dado*, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 139).

Ora, a crítica às definições de ser humano não se dá, para o autor, porque elas sobrevalorizaram a *humanitas*. O problema é, ao contrário, o fato de que elas não atribuíram ao homem um valor suficientemente elevado (Cf. SLOTERDIJK, 2000, p. 24). A diferença entre *humanitas* e *animalitas* não é, como anteriormente apontado, antropológica ou biológica, mas existencial-ontológica. É o privilégio da questão pelo sentido do ser que coloca o *Dasein* em uma ruptura abissal em relação ao modo de ser da vida, o que leva Heidegger a afirmar, por exemplo, que

a Essência do Divino nos seja mais próxima do que o estranho ser vivo; mais próxima, a saber, numa distância de Essência, que, como distância, é mais familiar a nossa Essência ec-sistente do que o parentesco abismal de nosso corpo com o animal, que mal poderemos pensar completamente (HEIDEGGER, 2009, p. 44).

A resistência a uma interpretação biológica da vida é o pano de fundo a partir do qual pode-se compreender a afirmação heideggeriana de que o animal não é capaz de fazer a experiência da morte. A morte e a linguagem são compreendidas no seio da filosofia de Heidegger em uma relação essencial. Desse modo, o animal que não sabe falar não poderia, conseqüentemente, morrer (Cf. HEIDEGGER, 2003a, p. 170-171). Em *Ser e Tempo*, Heidegger marca a distinção entre uma pesquisa ôntico-biológica da morte (na qual morrer

tem a ver com a duração da vida das plantas, dos animais e dos humanos) e a problemática ontológica: “a interpretação existenciária da morte situa-se antes de toda biologia e ontologia da vida” (HEIDEGGER, 2012, p. 683).

Para Heidegger, em seu sentido ôntico-biológico, a morte pode ser interpretada a partir de termos como reprodução, crescimento e morte. Todavia, em seu caráter ontológico morrer não significa o mesmo que o fim da vida, ou seja, não se refere a um processo que chega ao seu termo. O que está em jogo é que, ontologicamente, morrer não é o mesmo que findar, ao contrário, a morte é a possibilidade de ser que “o *Dasein* tem de assumir cada vez ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 691). A morte é a possibilidade insuperável do *Dasein*, ou seja, na medida em que o *Dasein* existe, ele já está lançado nessa possibilidade:

Na medida em que o *Dasein* também ‘tem’ sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas codeterminada por seu modo-de-ser originário, e na medida em que o *Dasein* também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, como *Dasein* ele não cessa-de-viver simplesmente, designaremos esse fenômeno intermédio como *deixar-de-viver*. Mas morrer vale como termo para designar o modo-de-ser em que o *Dasein* está voltado para sua morte (HEIDEGGER, 2012, p. 681).

Ainda que o *Dasein* cesse-de-viver (o findar do vivo; que significa, em última instância, o cessar do metabolismo), morrer em seu caráter ontológico quer dizer o modo de ser do *Dasein* em seu estar voltado para sua morte e, portanto, o ser-para-a-morte pertence originária e essencialmente ao ser do *Dasein*. Já o simplesmente vivente (isto é, plantas e animais), de acordo com Heidegger, não morre, mas somente finda, ou seja, as suas atividades metabólicas cessam em algum momento. *Dasein*, ao contrário, significa estar voltado para a morte, dada a sua possibilidade premente. Portanto, a experiência da morte – entendida como experiência da finitude – está vedada ao animal.

Corpo, vida e animalidade evidenciam, portanto, a problemática entre os modos de ser do *Dasein* e da vida no seio da filosofia heideggeriana. Sloterdijk

denominou essa tensão de *pathos antivitalístico* (Cf. SLOTERDIJK, 2000, p. 25) para evidenciar a impossibilidade de, no projeto da ontologia fundamental, se expressar a essência do ser humano em uma perspectiva zoológica ou biológica, mesmo com “algum acréscimo cultural ou metafísico” (SLOTERDIJK, 2000, p. 25). Todavia, o tratamento dispensado por Heidegger à questão animal em *Ser e Tempo* revela ambiguidades, pois, embora Heidegger afirme que “viver não é pura subsistência, nem também *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 161), ele não estabelece de maneira clara o estatuto ontológico da vida e, conseqüentemente, do animal. A tese da pobreza de mundo é a constituição do enfrentamento de Heidegger à problemática da animalidade após a publicação de *Ser e Tempo*. Mas, mais uma vez, para “impedir qualquer comunhão ontológica” (SLOTERDIJK, 2000, p. 25) entre o animal e o ser humano.

Pobreza de mundo

Como observou Agamben, Heidegger retoma o confronto com a biologia n’*Os conceitos fundamentais da metafísica* para pensar “de modo ainda mais radical a relação entre o simplesmente vivente e o *Dasein*” (2013, p. 83). No entanto, há uma dificuldade de determinação da própria diferença entre o homem e o animal, pois o modo de ser da vida é algo que o *Dasein* só consegue entrever, afinal, ele não tem a abertura constitutiva da vida. Além disso, como já observado, o intento do autor não se reduz a “dar informações sobre como homens e animais se diferenciam em um aspecto qualquer, mas sim sobre o que perfaz a essência da animalidade animal e a essência da humanidade do homem” (HEIDEGGER, 2003b, p. 231).

A dificuldade metodológica apontada por Heidegger de alguma maneira está intimamente ligada ao próprio modo de se colocar a pergunta. Por um lado, não interessa ao autor uma descrição morfológica ou fisiológica do corpo animal, por outro, não bastaria a adição de uma psicologia animal para compreender seus movimentos, tampouco as leis da matéria podem ajudar a esclarecer a vida em sua essência. O fato de que o animal vive já está aí

pressuposto. É, portanto, a essência da vida, ou seja, a vitalidade do vivente (e de qualquer vivente²⁵), que interessa à problemática em torno da animalidade. Cabe destacar que Heidegger se opõe à atitude antropomórfica de interpretar a vida a partir da projeção de possíveis propriedades substanciais do homem sobre os animais. Pois, assim como o homem não é um vivente dotado de propriedades (racionalidade, alma imortal, caráter de pessoa), o animal não é um homem destituído dessas mesmas propriedades. A diferença é ontológica, *Dasein* e vida dizem respeito a modos de ser radicalmente distintos, sendo que a vida corresponde ao modo de ser de animais e plantas (Cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 247). Apesar das dificuldades que se impõem, o que deve ser pretendido é a interpretação da vida a partir de si mesma em seu conteúdo essencial. A saída heideggeriana é a consideração comparativa que é expressa nas três teses sobre os diversos modos de ligação com as quais o ente pode ser relacionado ao mundo: a pedra é sem-mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo (Cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 206-207). Mas, o que significa aqui essa pobreza? Do que o animal estaria privado?

A vida diz respeito ao modo de ser dos animais (e das plantas) e se caracteriza a partir de uma constituição privativa, o que significa que a vida é privada daquilo que a existência tem de especificamente existencial no humano (Cf. SÁ, 2015, p. 307), a saber, os animais são privados de mundo. Nesse sentido, a tese da pobreza de mundo do animal quer dizer que o vivente é

²⁵ A tese da pobreza de mundo se refere a todo e qualquer animal. De acordo com Heidegger: “aquela tese não diz apenas algo sobre insetos ou sobre mamíferos; ela também diz respeito, por exemplo, aos animais desprovidos de membros, aos animais unicelulares, às amebas, aos infusórios, ouriços-do-mar e similares – ela diz respeito a *todo* animal, a *cada* animal” (HEIDEGGER, 2003b, p. 240). Essa homogeneização dos animais será, mais tarde, criticada por Derrida (essa crítica será aprofundada na sequência do trabalho). Florence Burgat também nota essa homogeneização: “Que haja uma essência da animalidade, uma categoria valendo para a infinita diversidade das espécies animais, é já problemática”, mas, de acordo com a comentadora francesa, há outro problema, ainda maior, nessa homogeneização, já que a análise de Heidegger acaba por assimilar a “essência da animalidade àquela da vida em geral, quer dizer, também vegetal” (2012 p. 50). Ao tematizar o modo de ser da vida, Heidegger teria ignorado não apenas a multiplicidade da vida animal, mas também a da vida vegetal. Elisabeth de Fontenay também notou essa problemática e questionou em *Le silence des bêtes* qual seria o estatuto do ser da planta do ponto de vista da privação do mundo (Cf. 1998, p. 933), já que as plantas são esquecidas na formulação da tese da pobreza de mundo.

privado do modo de ser da existência, isto é, ele não é formador de mundo. Contudo, a pobreza/privação da qual fala Heidegger não deve ser entendida como se se tratasse de uma determinação substancial de um ente, isto é, dos animais e das plantas, pois caso fosse tomada nesse sentido, a pobreza seria uma falta, ou seja, faltaria algo à substância vivente. Essa concepção anteriormente evocada correria o risco de produzir uma interpretação na qual *Dasein* é um gênero ou uma espécie no interior da vida. Mas, *Dasein* é antes o modo de ser aberto e em relação ao ente enquanto ente. A constituição privativa da vida é, nesse sentido, aquilo que distingue a vida enquanto um modo de ser que se abre ao ente, mas jamais ao ente enquanto ente. Pode-se dizer, então, que a abertura da vida ao mundo é pobre ou privada do tipo de relação à qual o *Dasein* está aberto. Em suma, pobreza/privação não é a falta de uma substância, mas um modo de relação ao ente. De acordo com o autor:

O homem possui 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, elas são apenas parte do 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 (HEIDEGGER, 2003b, p. 206-207).

As diferenças, no entanto, não se dão da mesma maneira em ambos os sentidos da comparação, pois se a pedra não tem mundo, o animal o tem sob o signo da pobreza. Mas, essa pobreza não significa que os animais sejam destituídos dele. A pobreza pode ser entendida em oposição a uma riqueza, que o animal seja pobre de mundo significa que ele tem menos em comparação com a riqueza “da qual dispõem as relações do ser-aí humano” (HEIDEGGER, 2003b, p. 249). Todavia, esse *menos* não diz respeito a uma diferença de grau ou de quantidade, como se o animal tivesse um pouco de mundo. Há uma privação, mas ela não significa uma relação quantitativamente menor ou gradativamente limitada em comparação com a riqueza de mundo própria ao homem. Romper com a ideia de privação como gradação é importante na

medida em que Heidegger não quer instaurar com a noção de pobreza uma desvalorização dos entes animais. Como destacado pelo próprio autor, o discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser compreendido como um juízo de valor que deprecia um ente em benefício do outro. Assim, de acordo com Heidegger, não há hierarquia nem na esfera dos viventes nem na esfera animal. A privação não significa, com efeito, uma inferioridade.

esta comparação entre animal e homem em meio à caracterização da pobreza de mundo e da formação de mundo não admite depreciação e valorização em termos de plenitude e ausência de plenitude (...) se compararmos, por exemplo, a capacidade de captação do olhar de um falcão com a do olhar humano ou a capacidade olfativa do cachorro com a do homem, caímos imediatamente na maior aporia junto à pergunta pela maior ou menor plenitude de cada um deles na acessibilidade ao ente (HEIDEGGER, 2003b, p. 250).

Sem mundo (pedra) e pobre de mundo (animal) se encontram no não-ter mundo. Mas, em comparação com a pedra, marcada pela ausência de mundo, o animal é privado de mundo, ou seja, ele o tem de alguma forma; “vem à tona no animal um *ter mundo*, e, *ao mesmo tempo*, um *não-ter mundo*” (grifo do autor) (HEIDEGGER, 2003b, p. 256). Derrida, comentando a tese da pobreza de mundo, diz que o “animal tem um mundo no modo do não-ter ou, inversamente, ele é privado de mundo porque pode ter um mundo. Heidegger fala de uma ‘pobreza’ (ou privação) como de uma forma do *não-ter* no *poder-ter*²⁶” (grifo do autor) (DERRIDA, 1990, p. 62).

A pobreza de mundo é, portanto, diferente da ausência de mundo. Não ter mundo não é o mesmo que ser privado dele. Nesse sentido, a pedra não pode nem mesmo ser privada de algo como o mundo. Afinal, ainda que a pedra exerça uma pressão sobre o solo e se encontre sobre a terra, o que é chamado aí de toque não é, conforme Heidegger, nenhum tatear e, por conseguinte, não é a mesma ligação que o lagarto tem com a pedra sobre a qual ele repousa ao sol

²⁶ Derrida observa logo em seguida que esse poder-ter não tem o sentido teleológico aristotélico, como uma virtualidade orientada por (para) um fim (*télos*) (cf. DERRIDA, 1990, p. 62-63).

(Cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 253-254). Se comparativamente à pedra, o animal não está simplesmente dado como uma rocha, que tipo de ligação ele mantém com ela, com o solo, com os entes? Aqui a comparação caminha em direção ao outro sentido, isto é, aquele que afirma que o homem é formador de mundo.

O animal não é absolutamente privado de mundo, ou seja, ele não é desprovido de acesso ao ente. No entanto, esse aceder ao ente é diverso, pois o que distingue o animal do homem é que ele não acessa o ente *enquanto* tal. Isso significa que os entes com os quais o animal se relaciona não são experienciáveis *enquanto* entes e em seu ser, pois o próprio questionar está fechado aos animais. No exemplo do lagarto pode-se dizer que ele não está simplesmente dado junto à pedra, ao contrário, ele a procura, ele não fica em qualquer lugar, ele se aquece ao sol sobre ela. Contudo essa rocha “não está dada *enquanto* rocha” (grifo do autor) (HEIDEGGER, 2003b, p. 255) para o lagarto, pois ele não pode colocar questões e dar respostas sobre ela. O lagarto conhece a rocha, mas não a conhece *enquanto* rocha, ele conhece o sol, mas não o conhece *enquanto* sol. Em última instância, o que está vedado ao animal é o próprio questionar:

A rocha, sobre a qual o lagarto se deita, não está dada *enquanto* rocha para o lagarto, de tal modo que ele poderia perguntar por sua constituição mineralógica. O sol, sob o qual o lagarto se aquece, não está dado em verdade para ele *enquanto* sol, de tal modo que ele poderia colocar questões e mesmo dar respostas astrofísicas relacionadas com o sol (grifo do autor) (HEIDEGGER, 2003b, p. 255).

Na própria afirmação de que o lagarto está sobre a rocha é preciso, segundo Heidegger, rasurar²⁷ a palavra rocha, pois isso sobre o qual ele está lhe é experienciável de algum modo, mas não *enquanto* rocha. Frente à

²⁷ Sobre a rasura, afirma Derrida: “Rasura do nome, logo, aqui o nome da rocha que designaria a possibilidade de nomear a própria rocha, *como tal* e acessível no seu ser de rocha. A rasura marcaria na *nossa* linguagem, evitando uma palavra, essa incapacidade do animal de dar nomes. Mas esta é, primeiro, a incapacidade de se abrir ao *como tal* da coisa. Não é da rocha *como tal* que o lagarto tem a experiência. É por isso que o nome da rocha deve ser rasurado quando se quer designar isto sobre o que o lagarto está estendido (DERRIDA, 1990, p. 65).

impossibilidade de o animal acessar a rocha *enquanto* tal e em seu ser, a própria palavra rocha não expressaria o modo de ligação dela com o lagarto, pois ele é incapaz de “se abrir ao *como tal* da coisa” (DERRIDA, 1990, p. 65). Riscar a palavra indica nesse caso, para Heidegger, uma dificuldade metodológica que exige cautela, já que essas ligações entre o animal e os entes “são para nós infinitamente difíceis de serem apreendidas” (HEIDEGGER, 2003b, p. 255).

Se o animal não acessa o ente *enquanto* ente e em seu ser, a explicitação do modo de ligação do animal com o ente ainda não está resolvida. Robson Ramos dos Reis (Cf. 2018, p. 126) utiliza a expressão paramundo de animais para descrever o mundo do animal (seria mais uma vez preciso riscar a palavra mundo). Mas, o que Reis quer dizer com paramundo de animais? Aquilo que em Heidegger poderia ser compreendido como paramundo remonta ao conceito proposto do Jacob von Uexküll, *Umwelt*²⁸, isto é, o ambiente de comportamento. O mundo ambiente (meio ambiente) é o mundo “aberto pelo ‘círculo’ de suas pulsões específicas, configurado pelas características constitutivas de sua espécie” (BIMBENET, 2014, p. 95).

Étienne Bimbenet aponta a ambiguidade da posição heideggeriana: os animais estão abertos ao seu ambiente de comportamento, mas, essa abertura significa, em última instância, a própria privação da abertura ao mundo, pois estão fechados nesse mundo ambiente, circunscritos ao círculo de suas pulsões, presos em si mesmos. O animal tem com seu ambiente de comportamento uma

²⁸ O trabalho de Uexküll sobre o *Umwelt* buscou mostrar que não há um mundo unitário compartilhado por todos os viventes. Na verdade, cada espécie corresponde a um mundo perceptível, a um horizonte temporal e espacial específicos. Desse modo, a *Umwelt* varia de acordo com a espécie: “A abelha, a libélula ou a mosca que observamos voar em torno de nós em um dia de sol não se movem no mesmo mundo em que nós as observamos, nem dividem conosco – ou entre elas – o mesmo tempo e o mesmo espaço” (AGAMBEN, 2013, p. 69). Não há, para Uexküll, qualquer privilégio particular de uma *Umwelt* em relação a outra, inclusive o próprio horizonte perceptivo do ser humano pode variar conforme o ponto de vista a partir do qual ele observa, por exemplo, uma floresta: “Não existe uma floresta como ambiente objetivamente determinado: existe uma floresta-para-a-guarda-florestal, uma floresta-para-os-caçadores, uma floresta-para-os-botânicos, uma floresta-para-os-viajantes, uma floresta-para-o-amigo-da-natureza, uma floresta-para-o-lenhador e, por fim, uma floresta de fábula na qual se perde Chapeuzinho Vermelho” (AGAMBEN, 2013, p. 70).

relação de captura, o termo utilizado por Heidegger é perturbação²⁹ (*benommenheit*³⁰). Nesse sentido, em cada um de seus comportamentos o animal não chega ao mundo, ao contrário, se mantém cativo ao círculo de desinibição de uma pulsão. O comportamento é um movimento pulsional, mas, nele o animal não é impelido para fora de si, para o mundo, para o ente *enquanto* ente. Conforme Heidegger: “O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si” (HEIDEGGER, 2003b, p. 305), ou dito de outro modo, ao seu círculo pulsional, ao seu meio ambiente.

Em cada espécie animal a perturbação que mobiliza o comportamento é diferente. Mas, o que diz respeito a todo e qualquer animal é o fato de que em sua perturbação não haja um questionar, mas uma absorção no comportamento. O animal não percebe os entes em seu meio ambiente *enquanto* entes, mas apenas como mobilizadores de um comportamento que, ao mesmo tempo, o absorve, mantendo-o, então, preso ao seu círculo pulsional. Heidegger apresenta o exemplo de uma abelha que tem seu abdômen seccionado enquanto suga mel de um pote. A abelha continua a sugar o mel enquanto ele escorre por seu abdômen seccionado. Por quê? Diz o autor:

a abelha não constata de maneira alguma o excesso de presença do mel. Ela não constata nem isto, nem mesmo apenas – o que é menos

²⁹ O verbo *nehmen* em alemão pode ser traduzido ao português como tomar. Desse modo, o verbo *benehmen*, traduzido como comportar-se, aponta para sua relação com a noção de perturbação. Isso fica mais claro quando o particípio passado desse verbo (*benommen*) ou a sua substantivação (*Benommenheit*) são levados em conta, uma vez que podem ser traduzidos como “estar tomado”, isto é, envolvido. A relação do animal com o mundo se dá, conforme Heidegger, como uma apropriação do animal por essa força que o toma, ou seja, ele é tomado pelo seu comportamento em relação ao mundo.

³⁰ O uso da tradução do termo alemão *Benommenheit* por perturbação acompanha a edição brasileira *d’Os conceitos fundamentais da metafísica* (a edição espanhola também utiliza a tradução *perturbamiento*). De outro modo, Élisabeth de Fontenay em *Le silence des bêtes* traduz *Benommenheit* a partir de uma tríade de conceitos, a saber, *hébétude* (hebetismo), *accaparement* (açambarcamento) e *obnubilation* (obnubilação). Já a edição brasileira de *O aberto* de Giorgio Agamben traduz *Benommenheit* como atordoamento. Esses exemplos mostram, por um lado, a dificuldade ao se verter o termo alemão ao português – e às línguas latinas – e, por outro, possibilitam em conjunto compreender o termo *Benommenheit* como um estar tomado (arrebataado) pelo ambiente de comportamento, ou seja, um estar imerso em seu próprio comportamento.

compreensível – a falta de seu abdômen (...) Ela impele seu movimento pulsional para diante justamente porque não constata que continua havendo mel presente. Ela é antes simplesmente presa pela comida. Este aprisionamento só é possível onde há um movimento pulsional (HEIDEGGER, 2003b, p. 310).

A abelha está ligada à comida, à colmeia, ao sol por esse círculo pulsional. Essa ligação, tal como afirma Heidegger, não significa que a abelha tenha uma percepção dos entes *enquanto* comida, colmeia e sol. Tampouco, esses entes são percebidos pela abelha como objetos simplesmente dados. O que Heidegger quer dizer aqui é que essa ligação “não é nenhuma percepção, mas um *comportamento*, um impelir, que precisamos apreender assim, porque é *retirada* do animal a possibilidade de percepção de algo *enquanto* algo” (grifo do autor) (HEIDEGGER, 2003b, p. 317). O lagarto sobre a pedra e ao sol é, portanto, mobilizado pelo seu círculo pulsional, mas não pode percebê-los *enquanto* tais, já que a absorção de seu movimento pulsional é uma forma de clausura. Logo, “não há um perceber, mas apenas um comportar-se instintivo” (AGAMBEN, 2013, p. 87).

Heidegger utiliza o exemplo da abelha³¹ para evidenciar o tipo de ligação que o animal mantém com o mundo, a saber, que ele é incapaz de qualquer relação questionadora com aquilo ao qual se liga. Desse modo, Heidegger acaba por reforçar uma distinção radical no que diz respeito à abrangência e penetrabilidade do mundo que se abre ao ser humano em comparação ao ambiente animal. O que está em jogo, em suma, é a diferenciação entre o modo questionador de lidar com o mundo próprio do homem e um “comportar-se instintivo” (AGAMBEN, 2013, p. 87) – e, conseqüentemente, não questionador – próprio do animal.

³¹ Florence Burgat em *Une autre existence* endereça uma crítica ao fato de Heidegger se limitar ao exemplo da abelha – e de outras poucas espécies animais – para descrever a essência da animalidade: “O fato de que Heidegger tenha escolhido limitar-se à abelha para elucidar a questão da essência da animalidade não é insignificante. Ele não teme reconhecer ter deixado voluntariamente de lado o cachorro, assim como os pássaros migradores – espécies cuja complexidade comportamental teria causado um entrave à generalidade da resposta” (2012, p. 51).

As abelhas trabalhadoras conhecem as flores que visitam, sua cor e aroma, mas não conhecem os estames destas flores enquanto estames. Elas não conhecem as raízes das flores, elas não conhecem algo assim como o número de estames e folhas. Perante este mundo, o mundo do homem é rico, maior em abrangência, mais amplo em penetração, não apenas constantemente expansível em sua abrangência (não se precisa aqui senão trazer a cada vez um ente a mais), mas também cada vez mais insistente no que concerne à penetração (HEIDEGGER, 2003b, p. 249).

Conforme apontado pelo autor, a pobreza de mundo é a privação da possibilidade de perceber o ente *enquanto* ente e em seu ser, isto é, de colocar qualquer questionamento acerca do ente. A pobreza do animal diz respeito, assim, à sua ligação com o ente, marcada pela perturbação que o mantém absorvido pelo comportamento, que é impelido por suas pulsões dentro de seu mundo ambiente. Todavia, se o animal não está aberto ao mundo, mas fechado no seu próprio ambiente de comportamento, pode-se afirmar que o animal está fechado ao ente? Conforme Élisabeth de Fontenay,

longe de ser totalmente fechado, o comportamento animal se abre ao interior do que Heidegger nomeia um ao redor ou círculo envoltório, no interior do qual, a pulsão sendo destravada, o animal pode encontrar alguma coisa em relação à qual ele sabe se comportar. No entanto, esta desinibição, este destravamento da pulsão, que constitui a abertura própria do animal, não é de modo algum uma abertura ao ente enquanto tal. Excluído da manifestação do ente, o animal se abre ao seu ambiente apenas por e para injunções e desbloqueios, desinibições; ele é capturado pela interação entre seu comportamento e seu ambiente (1998, p. 932-933).

A perturbação do animal é um modo de ligação com o ente, logo, não se trata de um fechamento, ou dito de outra maneira, de uma ausência de mundo. Mas, a questão para Heidegger é que o ente só poderia estar fechado ao animal caso houvesse a possibilidade da abertura. Nesse sentido, o animal não pode escapar à absorção de suas pulsões e, conseqüentemente, não pode se manter na abertura ao ente *enquanto* ente. De acordo com o autor, a clausura do

animal³² em seu ambiente de comportamento “o coloca fora da possibilidade de que o ente seja aberto para ele ou cerrado para ele” (HEIDEGGER, 2003b, p. 318). Nem aberto, nem fechado ao ente *enquanto* ente. Seria preciso também riscar as palavras aberto e fechado, pois o animal não acede a essa diferença, ele estaria além (ou aquém?) dessa possibilidade.

A tese da pobreza de mundo revela um problema constitutivo da própria questão animal em Heidegger. Como afirma Bimbenet, o animal “possui ‘um’ mundo (o seu), mas ele não visa ‘o’ mundo”, que, em última instância, é o mundo do *Dasein*. Desse modo, a questão animal em Heidegger se revela paradoxal, pois a tese de que o animal é privado de mundo “quer dizer que ao mesmo tempo lhe damos o mundo para logo em seguida tomá-lo dele” (BIMBENET, 2014, p. 96). Em suma, o animal, na filosofia heideggeriana, estaria aberto dentro dos limites de seu próprio fechamento ao mundo, ao ente *enquanto* ente, à questão sobre o sentido do ser.

O animal não vê o aberto

A problemática do conceito de aberto é retomada por Heidegger em outro texto, a saber, *Parmênides*, que corresponde ao seminário proferido no semestre de inverno de 1942/1943. Nesse texto, o autor se opõe à “audácia rilkeana do dom do Aberto aos animais” (BURGAT, 2012, p. 52) na *Oitava elegia de Duíno* que diz:

Com todos os olhos a criatura vê
o aberto. Somente nossos olhos aparecem
invertidos e todos colocados ao redor das criaturas
como armadilhas, em torno de sua livre saída.
O que está fora, sabemos apenas pela fisionomia do animal...

³² Heidegger n’*Os conceitos fundamentais da metafísica* afirma que o círculo pulsional do animal não é nenhum encapsulamento. Para o autor, “o animal se envolve no círculo, ele abre e traça o espaço, no interior do qual este ou aquele elemento desinibidor pode atuar” (HEIDEGGER, 2003b, p. 326).

É preciso, para Heidegger, dirimir a confusão entre termos que aparentemente são similares. De acordo com ele, o que Rilke chama de o aberto na *Oitava elegia* não tem a ver com a relação que a palavra aberto mantém com o pensar da essência da *aletheia* e “com o sentido de um questionamento do pensamento” (HEIDEGGER, 2008, p. 218). O pano de fundo do que Rilke evoca é a “metafísica do completo esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 217) que é base para a atitude biologizante do século XIX. É preciso pensar o aberto em sua radicalidade a partir de um questionamento existencial-ontológico, em que o que está em jogo é o sentido do ser. É nessa direção que o autor vai se opor a qualquer possibilidade de hominização do animal, ou seja, ele recusa a atitude antropomórfica que concede aos animais aquilo que diz respeito apenas ao homem e que encontra o seu correlato na animalização do humano. Por isso, a confusão criada pela poesia de Rilke impede que se possa ver “o que essencialmente distingue o homem e, conseqüentemente, perfaz o limite essencial e insuperável entre animal e homem” (HEIDEGGER, 2008, p. 217).

Os versos rilkeanos operam um confronto entre quem vê e quem não vê o aberto, ou seja, os olhos da criatura e os olhos humanos estão em oposição³³. Segundo Rilke, o animal vê o aberto, enquanto o homem não pode vê-lo – em uma completa inversão do que Heidegger apresentou no seminário de 1929/1930. Para o filósofo, essa inversão é, em última instância, a da própria dignidade do homem. Aquilo que é expresso poeticamente é que os seres vivos³⁴, diferente do homem, são capazes de ver o aberto. Para Heidegger, o aberto de Rilke acaba por conduzir a uma animalização do homem, pois realiza “uma inversão da hierarquia do homem e do animal” (FONTENAY, 1998, p. 941).

³³ Heidegger afirma que o tema central da *Oitava elegia de Duino* é essa oposição da criatura ao homem.

³⁴ De acordo com Heidegger, o sentido de criatura na *Oitava elegia* é “o ser vivo não-racional em diferença do ser racional” (HEIDEGGER, 2008, p. 220). Assim, quando Rilke fala de criatura quer com isso significar animais e plantas, isto é, todos os seres vivos que se distinguem do homem.

Em oposição ao irracionalismo rilkeano, o aberto do qual fala Heidegger é aquele que vigora na *aletheia*, ou seja, no questionamento do ente *enquanto* ente e em seu ser. É esse o aberto que o homem vê e que é seu privilégio ontológico. É no aberto que os entes podem ser descobertos e encobertos, pois, na medida em que se relaciona com os entes o homem habita nessa abertura questionadora. Ou seja, o desinibidor da pulsão animal “não desvela de modo algum (algo) como um ente, uma vez que o mantém assim preso e absorto” (AGAMBEN, 2013, p. 97).

Ora, por que, para Heidegger, o animal não vê nem vislumbra o aberto? Porque ele não tem a palavra e, por conseguinte, não acede à atitude questionadora do *Dasein*. É essa concepção que permite ao filósofo afirmar que a cotovia não vê o aberto.

O que ela ‘vê’, como ela vê e o que é isto que chamamos ‘ver’, já que constatamos nela ‘olhos’, isso permanece por ser interrogado. De fato, seria necessária uma capacidade poética originária para poder intuir este encobrimento dos seres vivos, uma capacidade poética para a qual muito mais coisas, coisas mais altas e coisas mais essenciais são colocadas como tarefas – desde que genuinamente essenciais – em contraposição a uma mera hominização de plantas e animais (HEIDEGGER, 2008, p. 228).

Ao tomar distância da poesia de Rilke o autor reitera o limite ontológico (absoluto?) entre os viventes e o *Dasein* humano. O filósofo endereça aos versos rilkeanos a crítica de confusão, falta de pensamento e fuga, pois neles se degusta, “mas não se sopesa a palavra” (HEIDEGGER, 2008, p. 229). Ao se dizer “com todos os olhos a criatura vê o aberto”, Rilke não apenas desrespeita como também não experimenta os limites essenciais (existenciais-ontológicos) entre o ser vivo e o *Dasein*. O que o poeta não vê suficientemente é que o animal só pode ser “*aberto em um não desvelamento*” (grifo do autor) (AGAMBEN, 2013, p. 97). Ele acaba, portanto, antropomorfizando o animal e o colocando acima do homem.

Rilke perderia de vista o enigma e o mistério do animal. Tanto no seminário de 1929/1930 quanto no de 1942/1943 a pobreza de mundo do

animal é questionada pelo próprio Heidegger, que faz dela “uma riqueza incomparável” (AGAMBEN, 2013, p. 98). A pobreza ontológica se converte em uma riqueza que se traduz no mistério do modo de ser da vida: “o enigma da vida jamais será encontrado onde o mistério do ser vivo já tiver sido abandonado” (HEIDEGGER, 2008, p. 228). Contudo, a própria tese da pobreza de mundo não se revelaria, no fim das contas, como um abandono do mistério pela imposição de algo como um enigma, em última análise, imperscrutável³⁵?

O mundo se abre ao animal, mas a ele está vedada, de antemão, a possibilidade de ver o que se abre. Se os animais (e as plantas, esquecidas na própria formulação das três teses) possuem “uma riqueza de abertura tal que o mundo humano talvez não conheça de forma alguma” (HEIDEGGER, 2003b, p. 237) o que justifica que o próprio autor escreva que “o salto do animal vivente ao homem falante é tão grande, ou até maior, que o da pedra sem vida ao ser vivo” (HEIDEGGER, 2004, p. 76)? O aberto é aquilo que marca a

³⁵ Heidegger coloca o animal em uma “zona de não conhecimento” (2013, p. 148). Como indica Agamben “o animal não pode referir ao seu desinibidor nem como um vivente nem como um não vivente, porque somente com o homem o desinibidor é deixado pela primeira vez ser como tal” (2013, p. 148-149). Portanto, na interpretação heideggeriana apenas com o homem algo como o ser pode se dar e somente a ele um ente se torna acessível e se manifesta enquanto tal. O animal estaria, dessa maneira, fora do ser, pois não conhece nem vivente nem não vivente, tampouco aberto quanto fechado. O animal está “em uma exterioridade mais externa que qualquer aberto, e dentro em uma intimidade mais interna que qualquer encerramento” (2013, p. 149). O “mistério” e “riqueza” mencionados por Heidegger são, assim, este deixar o animal permanecer na zona de desconhecimento que significa, em última instância, que ele é deixado fora do ser, para além da diferença ontológica. O animal não vê o aberto porque não acede à própria diferença entre aberto e fechado, vivente e não vivente e, também, entre ser e ente. Essa seria a saída heideggeriana para o problema do mistério e da riqueza da vida animal, ou ainda, de uma abertura animal. O problema dessa posição está, conforme aponta Agamben, no fato de que a filosofia heideggeriana opera nos contornos do que ele chamou de “máquina antropológica” (2013, p. 51), que governa a concepção de humano a partir de uma divisão que acaba por se reafirmar tanto na busca de novas articulações entre humanos e animais quanto pela tentativa de mostrar o vazio do hiato que os separam. Afinal, a máquina antropológica funciona como um espelho a partir do qual o homem se reconhece como humano em um não humano, nos animais. Agamben procura, então, trabalhar essa série de cisões e oposições que constituem o conceito de vida na cultura ocidental para, conseqüentemente, questionar “como o homem é separado do não homem e o animal do humano” (2013, p. 34). Essas são algumas indicações da leitura que Agamben faz da interpretação heideggeriana acerca do aberto e do *transitus* entre humano e não humano. Todavia, não é pretensão deste trabalho aprofundar a análise agambeniana desenvolvida em seu livro *O aberto*, mas apenas indicar, ainda que brevemente, o seu lugar na discussão da problemática das relações entre humanos e animais.

diferença ontológica, na qual o modo de ser da vida e o modo de ser do *Dasein* estão separados por um abismo³⁶, porque o último tem em si o lugar privilegiado da questão e, antes de tudo, da questão do ser. Em suma, para Heidegger, o animal não vê o aberto pois é pobre de mundo, e a sua provável riqueza é o enigma que o envolve como impossibilidade para todo questionar. Duplo silêncio, dos animais e dos humanos, os primeiros não podem questionar e os últimos só podem até o limite que possibilitaria fazer a ultrapassagem e realizar a comunhão ontológica com a natureza extra-humana, a partir daí deve-se recuar. Todavia, como pretende-se mostrar neste trabalho, os animais são dignos³⁷ da questão e, sobretudo, de colocar a questão: quem somos nós? O sujeito dessa pergunta deve permanecer indeterminado.

Derrida e a questão decisiva

Derrida em uma conferência em Cerisy-la-Salle no verão de 1997, que mais tarde foi publicada com o título *O animal que logo sou*, retoma a problemática filosófica da animalidade para pensá-la como a questão decisiva da própria filosofia ocidental (Cf. DERRIDA, 2002, p. 65). Não se trata, portanto, de uma pergunta qualquer ou de uma pergunta entre outras. A questão animal é, para Derrida, “uma poderosa ferramenta de desconstrução” (BURGAT, 2012, p. 47). Mas, para desconstruir o quê? O pano de fundo da conferência de Derrida é um diálogo disruptivo com a própria tradição metafísico-humanista marcada por um logocentrismo no que diz respeito à consideração dos animais. A questão da animalidade é, então, o ponto de partida da desconstrução desse gesto que instaura – de Platão a Levinas – o

³⁶ O abismo ontológico entre o simplesmente vivente e o *Dasein* mostra, em última instância, que não há graus de ser, de consciência, de percepção, de organização. Para Heidegger, a vida seria, portanto, “um domínio que tem uma riqueza de abertura tal que o mundo humano não tem dela a menor ideia” (FONTENAY, 1998, p. 933).

³⁷ O termo dignidade assume aqui um sentido antes de princípio metafísico que de princípio ético/político/jurídico. É para se contrapor ao “mito da dignidade exclusiva da natureza humana (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 49) que se afirma que os animais são dignos do questionamento filosófico em sua dupla direção (como objeto e, ao mesmo tempo, sujeito do questionar).

discurso daquilo que seria o próprio do homem (a palavra, a razão, o *logos*, a alma, a história, o rir, o luto, a sepultura, o dom, o vestuário, o mentir, o apagar seus próprios rastros, a cultura, a arte). É essa autobiografia do homem, que coloca o *Dasein* em relação de diferença absoluta à vida animal, que Derrida busca questionar em seu texto.

O caminho que Derrida segue na conferência de 1997 começa com a apresentação de uma cena em que o arcabouço teórico heideggeriano acerca do animal não faz sentido³⁸. O filósofo francês fala do olhar de seu gato que o incomoda, porque lança o questionamento sobre sua própria nudez (tanto a do animal quanto a do filósofo): “e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo” (DERRIDA, 2002, p. 15). Contudo, ao contrário de Derrida que se sente nu, o gato por ser nu – ainda que não seja exatamente uma nudez, pois a nudez só faria sentido para o gato se ele pudesse ter consciência de que está nu – não tem o sentimento da sua própria nudez.

A experiência dessa cena – Derrida nu diante do gato que o olha – de vergonha e pudor diante de um animal que não tem o sentido da sua própria nudez, de alguma forma, multiplica as relações entre aquele que questiona e aquele que é questionado. O filósofo se interroga sobre quem ele é no confronto com o outro, que aqui é o seu gato. Mas, como o próprio autor afirma, não se trata de um gato ideal, mas de um gato concreto, é verdadeiramente um gatinho que coloca a questão na medida em que lança o seu olhar ao filósofo. A pergunta não é *sobre* o gato, mas endereçada, ao mesmo tempo, *ao* gato e *pelo* gato. Ele seria capaz de responder?

³⁸ Derrida em *Do espírito: Heidegger e a questão* sublinha que apesar do intento heideggeriano de tomar distância de uma análise antropocêntrica – ao afirmar que a diferença entre o ser humano e o animal não é uma diferença de grau – haveria elementos antropocêntricos na reintrodução da medida do homem, que se manifesta na tese de que o animal (e o vivente em geral) só pode ser entendido a partir de uma via privativa em relação ao caráter questionante do *Dasein* (Cf. DERRIDA, 1990, p. 62).

O humanismo logocêntrico – que atravessa Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas – é questionado por Derrida, pois tomam o animal simplesmente como um “teorema, uma coisa vista mas que não vê” (DERRIDA, 2002, p. 33). Esses autores em seus discursos filosóficos “sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se viram vistos pelo animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre eles (para não dizer sobre sua nudez)” (DERRIDA, 2002, p. 32), ou seja, não tomaram em consideração a experiência do animal que vê, do animal que os observa. Em última análise, os autores desses discursos teóricos não levaram em conta a possibilidade de que o animal pudesse olhá-los e se dirigirem a eles e, principalmente, que lançassem a eles perguntas e respostas. A cena do gato que o interpela pelo olhar acaba por evidenciar o fato de que grande parte da tradição filosófica “não se viu, não fez o esforço ou a hipótese e, logo, a experiência de se ver desde uma outra origem que não o próprio homem” (BURGAT, 2012, p. 308).

Qual o sentido filosófico de um animal dirigir o seu olhar à face de um homem? Quais as consequências de recolocar o problema do olhar animal não mais em sua clausura ontológica, mas agora como quem é capaz de questionar e por que não, também, de responder? Derrida recupera a filosofia de Montaigne exposta na *Apologia de Raimond Sebond* – que segundo ele é um dos maiores textos pré-cartesianos e anticartesianos sobre o animal – no qual, não apenas um direito à comunicação é reconhecido aos animais, mas, também, a capacidade de responder. Segundo Montaigne, os animais não apenas entendem-se entre os da mesma espécie, mas também entre espécies diferentes: “Pelo latido do cão sabe o cavalo de sua cólera; não o receia quando outra é a modulação” (1984, p. 211). No que diz respeito aos animais que não emitem sons, Montaigne apresenta uma variedade de exemplos de expressões gestuais, utilizadas pelo ser humano para se comunicar, como comparação às múltiplas possibilidades de movimentos dotados de significações específicas na vida animal.

Por que não falariam conosco? E não falamos com eles? Quantas coisas dizemos nós aos cães, que eles compreendem e a que respondem! A linguagem que com eles empregamos não é a mesma que nos serve para falar aos pássaros, aos porcos, aos bois, aos cavalos. Mudamos de idioma segundo o animal a que nos dirigimos (MONTAIGNE, 1984, p. 213).

Enquanto Heidegger vê no comportamento animal uma reação à perturbação pulsional liberada por um desinibidor, Montaigne não admite que se pense os animais desprovidos de qualquer saber sobre suas ações e sobre o mundo³⁹. A dicotomia entre a reação dos animais e a resposta do homem é criticada por Derrida⁴⁰, pois aí está pressuposto que, de um lado, “os animais, não importa o quão sofisticados possam ser, só podem reagir, mas nunca responder ao que acontece em seu entorno” (MACIEL, 2016, p. 39) e, de outro, que a capacidade de responder depende da aquisição da linguagem. A referência de Derrida à filosofia de Montaigne tem como escopo ressaltar essa variedade de formas de linguagem com as quais os animais se comunicariam (e, conseqüentemente, responderiam) com a própria espécie e com outras como, por exemplo, a humana. Afinal, quando alguém se põe a brincar com um gato, quem brinca com quem? Quem é o sujeito da brincadeira?⁴¹

³⁹ Montaigne questiona a interpretação que toma os animais como autômatos desprovidos de qualquer saber sobre as atividades que realizam. Desse modo, os animais, para o filósofo, não apenas agem reagindo instintivamente às demandas: “As andorinhas que, na primavera, vemos esquadrinham os recantos todos de uma casa, escolherão por acaso sem discernimento e ponderação o mais cômodo dentre mil lugares? Quando constroem seus ninhos, tão admiráveis pela textura, podem os pássaros adotar a forma quadrada ou redonda, o ângulo obtuso ou reto, sem conhecimento das condições e efeitos de cada uma dessas formas? Ao misturarem a água com a argila, ignorarão que aquela amolece esta?” (1984, p. 212).

⁴⁰ Pode-se compreender a distinção entre reação e resposta da seguinte forma: a reação é a resposta que se dá sempre do mesmo jeito, já a resposta surge com a indeterminação e surpresa do que é respondido.

⁴¹ Brian Massumi busca em *O que os animais nos ensinam sobre política* mostrar como a brincadeira animal cria as condições para a linguagem humana e, por conseguinte, permite pensar o humano no *continuum* animal, sem que com isso seja apagado aquilo que é diferente no humano, ou seja, pensar essa diferença como uma forma de expressão do que é imanente à animalidade. Massumi, ao analisar a brincadeira animal, dialoga com o texto de Gregory Bateson, *A Theory of Play and Fantasy*, no qual a brincadeira animal se constitui, por exemplo, no gesto lúdico da mordida em contraposição ao do combate. Desse modo, na brincadeira há uma relação análoga, mas, ao mesmo tempo, marcada pela diferença que se expressa na ação inserida em um contexto existencial diferente. Como diz Massumi, “se um gesto numa brincadeira de luta fosse idêntico ao seu análogo no combate, a brincadeira logo se tornaria uma luta. Um gesto lúdico tem de assinalar seu pertencimento à arena da brincadeira para não acabar resvalando para fora dela”

Animot

Ao pensar a diferença entre o animal e o humano Derrida formulou um neologismo na língua francesa, a palavra *animot*, que é singular na grafia e plural em sua pronúncia. Em certo sentido, como o próprio filósofo admite, a palavra *animot* se assemelha a uma quimera (Cf. 2002, p. 77), uma vez que possibilita ouvir o plural *animaux* em um neologismo que é escrito no singular. Com o termo *animot* Derrida pretendia substituir o singular genérico animal e, por conseguinte, questionar a própria lógica da fronteira que amparou a problemática da animalidade no seio da filosofia ocidental. O que não significa que o filósofo tivesse como objetivo apagar e desconsiderar os limites entre animais e humanos. Ao contrário, o que se visava era a multiplicação desses limites, dessas fronteiras. Era ver tais limites como permeáveis, ou seja, não como uma ruptura e um abismo intransponíveis, uma vez que “nenhum dos próprios do homem pode ser atribuído de maneira absoluta ao homem (...)”, pois, diversos comportamentos animais mostram que “é bastante temerário cortar de maneira definitiva dizendo de tal coisa que ela jamais se encontra em nenhuma espécie nem em nenhum indivíduo animal” (BURGAT, 2012, p. 303-304).

O próprio vocabulário da filosofia ocidental seria marcado por essa homogeneização – da qual seria preciso se desvencilhar – que obnubila a multiplicidade de espécies e indivíduos animais a partir do uso do termo singular “o Animal”. Ainda que haja certa disputa em torno da diferença específica que separaria o homem dos animais, o que perpassa os discursos filosóficos, em geral⁴², é essa concepção de que há alguma propriedade que

(2017, p. 15-16). O filhote de lobo “diz” pela intensidade da mordida que não está mordendo, mas mordiscando, ou seja, “na brincadeira você não morde, você mordisca” (2017, p. 17). Sobre analogia e diferença entre brincadeira (mordiscar) e combate (morder), afirma Massumi: “A diferença entre morder e mordiscar é o que abre a lacuna analógica entre combate e brincadeira. É o estilo do gesto que desfralda a diferença mínima entre o gesto de brincadeira e seu análogo na arena de combate” (2017, p. 17).

⁴² Derrida generaliza a filosofia ocidental e chega a afirmar que nenhum filósofo se opôs a essa atitude simplificadora de tomar a variedade dos viventes reduzindo-os por um conceito singular (Cf. 2002, p. 76). Talvez apenas Montaigne escaparia a essa crítica de Derrida.

possibilita dizer aquilo que é “todo o reino animal com exceção do homem” (DERRIDA, 2002, p. 76).

Segundo Fontenay, a distância infinita entre o *Dasein* (subtraído a toda determinação biológica) e o animal “apaga as diferenças múltiplas que fazem do reino animal uma profunda diversidade. Assim, o tratamento heideggeriano produz o homogêneo no lugar da variedade dos viventes” (1998, p. 981-982). A tese heideggeriana da pobreza de mundo, por exemplo, estabelece que há um domínio – um tipo de ente homogêneo – que se pode nomear por animalidade em geral e para o qual qualquer exemplo conviria.

As abelhas, por exemplo possuem sua colmeia, os favos, as flores das quais elas retiram o alimento, as outras abelhas de sua colônia. O mundo das abelhas é limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência. No que concerne ao mundo dos sapos, ao mundo dos pintassilgos existe uma correspondência. Porém, o mundo de todo e qualquer animal não é apenas em restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal (HEIDEGGER, 2003b, p. 249).

Derrida fala de uma ignorância interessada (Cf. 2002, p. 88) que funda a própria violência dirigida aos animais. Uma violência teórica que prepara o caminho para uma violência que inflige todo tipo de sofrimento aos animais. Assim, é o singular genérico “o Animal” no lugar de “animais” que, na verdade, apaga as diferenças que se apresentam nos diversos modos de configuração da relação dos viventes com o mundo. Pois, todos os viventes não reconhecidos à imagem e semelhança do homem seriam “encerrados, como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou de pesca, um viveiro ou um abatedouro, um espaço de domesticação” (DERRIDA, 2002, p. 64-65). Essas imagens espaciais evocadas pelo filósofo exemplificam o reducionismo ao qual os viventes são submetidos ao tomá-los como uma mesma coisa, que vive a partir da mesma indigência em relação ao *antropos*.

Derrida não ignora as múltiplas diferenças entre todos os seres viventes. Sua crítica é endereçada à atitude que vê uma única fronteira onde, na verdade, existem várias. O que está em causa não é apagar o limite, mas multiplicá-lo,

complicá-lo, desfazer a sua linearidade, dobrá-lo, “dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar” (DERRIDA, 2002, p. 58). Pois, tudo isso do qual o homem se arroga detentor privilegiado pode ser encontrado em suas múltiplas diferenças, limites e distâncias na heterogeneidade dos viventes⁴³. No fim das contas, a filosofia ocidental se converteu em uma violência contra a própria possibilidade de um questionar sobre os animais na medida em que utilizou o singular “o Animal” para apagar, de modo interessado, as múltiplas fraturas nas estruturas de organização da vida.

Para além da borda *pretensamente* humana, para além dela mas de forma alguma sobre uma única borda oposta, no lugar do “Animal” ou da “Vida-Animal”, há, de antemão, uma multiplicidade heterogênea de viventes, mais precisamente (pois dizer “viventes” é já dizer muito ou quase nada) uma multiplicidade de organizações das relações entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os reinos cada vez mais difíceis a dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte. Ao mesmo tempo íntimas e abissais, essas relações não são jamais totalmente objetiváveis. Elas não permitem nenhuma exterioridade simples de um termo em relação ao outro. Segue-se daí que jamais se terá o direito de tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia. O Animal, o animal em geral. Cada vez que “se” diz “O Animal”, cada vez que o filósofo, ou qualquer outro, diz no singular e sem mais “O Animal”, pretendendo designar assim todo vivente que não seria o homem (o homem como “*animal racional*”, o homem como animal político, como animal falante, *zoon lógon échon*, o homem que diz “eu” e se toma pelo sujeito da frase que ele profere então a respeito do dito animal etc.), pois bem, cada vez, o sujeito desta frase, este “se”, este “eu” diz uma bobagem (DERRIDA, 2002, p. 60-61).

A questão animal é decisiva, para Derrida, porque ela é capaz de desconstruir a própria história que a filosofia no Ocidente forjou acerca do

⁴³ Vinciane Despret em *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?* apresenta alguns exemplos que colocam sob olhar crítico a ideia de que há características que são exclusivas do ser humano e que não apareceriam de maneira alguma entre espécies e indivíduos animais como, por exemplo, a atividade artística (Cf. 2018, p. 7-12; p. 127-133), o luto (Cf. p. 183-191), o senso de justiça (Cf. p. 7787) e a mentira (Cf. 105-113). O pano de fundo deste abecedário proposto por Despret é a necessidade de se fazer as perguntas corretas aos animais. O problema está, então, no fato de que o próprio questionar está contaminado, e aqui Despret se aproxima de Derrida, pelo humanismo metafísico que busca reforçar as defesas do logocentrismo estabelecendo a cada vez um novo e absoluto “próprio do homem” sem perceber a multiplicidade e a porosidade disso que supomos ser um limite e uma barreira incomunicável.

conceito de homem. Os animais foram, quase sempre, convocados para, em sequência, ser estabelecido uma fronteira impermeável em relação ao homem. Em *O animal que logo sou*, o filósofo se contrapõe a esses discursos teóricos que tomam a multiplicidade heterogênea de viventes homogeneizando-a por meio do encurtamento semântico do singular “o Animal”. Afinal, não faz qualquer sentido tomar como representantes substituíveis do mesmo nome “os espaços infinitos que separam o lagarto do cão, o protozoário do golfinho, o tubarão do carneiro, o papagaio do chimpanzé, o camelo da águia, o esquilo do tigre ou o elefante do gato, as formigas do bicho-da-seda ou o ouriço da equidna” (DERRIDA, 2002, p. 65). Entre os viventes, incluindo aí o ser humano, há múltiplas distâncias e, conseqüentemente, múltiplas diferenças⁴⁴.

Não existe, tal como mostra Derrida, “O Animal” *versus* “O Homem”. Ou seja, de um lado, todos os animais, indistintos; do outro lado, o homem, diferente e “único capaz de questionar” (FONTENAY, 1998, p. 982). É preciso, conseqüentemente, “reestruturar toda a problemática” (DERRIDA, 2008, p. 90). Não se trata aqui do dom da linguagem, ou seja, “de ‘restituir a palavra’ aos animais” (DERRIDA, 2002, p. 89). É preciso pensar para além da operatividade antropocêntrica da metafísica do Ocidente. Assim, na constituição de uma ontologia não antropocêntrica, de uma outra ontologia que se deixa questionar por esse outro absoluto, por essa alteridade absoluta, que escapa à determinação simplificadora do próprio questionamento do *antropos* sobre o animal, talvez se alcance algum avanço. Enquanto isso, à pergunta “quem é o animal?” não restará nada além do silêncio dos outros, agora plurais e, portanto, inapreensíveis pelas perguntas impossíveis, porque redutoras, homogeneizantes, enfim, pobres.

⁴⁴ Donna Haraway n’*O manifesto das espécies companheiras* também chama à atenção para o fato de que “os animais não são todos iguais; suas especificidades, enquanto espécie e enquanto indivíduo, importam. A especificidade de suas felicidades importa, e esse é um aspecto que se precisa fazer vir à tona” (2021, p. 62).

Hans Jonas e a questão animal

Nas primeiras linhas d'*O princípio vida*⁴⁵ Hans Jonas apresenta o objetivo da obra, a saber, realizar “uma interpretação ‘ontológica’ dos fenômenos biológicos” (PV⁴⁶, 7). Em *The Phenomenon of Life* essa afirmação apresenta uma variação; trata-se de uma “interpretação existencial dos fatos biológicos” (PhL, XXIII). Em ambos os casos as afirmações são acompanhadas por uma crítica ao existencialismo contemporâneo – assim como outras filosofias que o precederam – que “ofuscado pela visão exclusiva do ser humano, costuma atribuir-lhe como homenagem especial (...) muita coisa baseada na existência orgânica” (PV, 7). Em oposição à filosofia heideggeriana, Jonas demarca esse intento já no primeiro parágrafo de seu livro, isto é, mostrar que a existência não é uma especificidade do ser humano, mas um fenômeno vivente⁴⁷. Essa interpretação ontológica – e existencial – tem como consequência a capacidade de manifestar a “verdadeira linha divisória entre o animal e o ser humano” (PV, 7).

Não parece fortuito que Jonas nomeie especificamente a questão da diferença entre o animal e o ser humano como a consequência daquilo que ele pretende com sua obra. Ao confrontar o existencialismo contemporâneo Jonas,

⁴⁵ A primeira versão foi publicada em inglês com o título *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. A primeira edição alemã apareceu em 1973 com algumas modificações em relação à edição estadunidense e levava o seguinte título *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. O texto traduzido e publicado no Brasil intitulado *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* corresponde a reedição alemã publicada em 1994 (*Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*). Há ainda a versão que corresponde às primeiras reflexões de Jonas sobre o tema da vida e que foi publicada apenas postumamente com o título *Organism and Freedom*.

⁴⁶ Usarei ao longo do trabalho a tradução em português de *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (*O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*).

⁴⁷ Em diferentes situações Hans Jonas utiliza o termo existência como fenômeno vivente: “ao nos ocuparmos agora com a *existência animal*” (PV, 122); “A liberdade na relação com a matéria manifestada na *existência metabólica* da forma, necessariamente acarreta consigo a dependência da matéria” (PV, 122); A simultânea percepção e movimento inaugura um importante capítulo na história da liberdade, que teve início com a *existência orgânica* como tal, tendo-se expressado primeiramente na primordial inquietação metabolizante” (PV, 124). Esses são alguns exemplos de como Jonas recoloca a existência em uma relação constitutiva com a vida orgânica como tal.

em última instância, tem como objetivo questionar a fenomenologia heideggeriana da animalidade, pois ela, como Michel Haar notou,

nos ensina mais sobre o homem que sobre o animal. Tratar-se-ia antes de um exorcismo, de uma desmitificação da ligação com a natureza. Heidegger quer mostrar a impossibilidade de uma implicação ou de um emaranhamento originário e fundativo do Ser-aí do homem no vivente, destruir a ideia de um parentesco animal (HAAR, 1987, p. 70-71).

Jonas não toma o ser humano como medida de compreensão dos outros viventes, ou seja, ele não faz – como Heidegger – o caminho de uma interpretação privativa. Ao contrário, intenta compreender o orgânico, o que, conseqüentemente, constituiria um ganho para a compreensão do ser humano⁴⁸. E para tanto, acentua a riqueza de mundo própria do animal, na trajetória de evolução espiritual que o liga às formas vegetais.

Por um lado, Jonas evidencia a influência⁴⁹ que Heidegger exerceu sobre a sua filosofia ao utilizar a expressão “interpretação existencial”. Por outro, ele marca um distanciamento de Heidegger ao afirmar que o objeto dessa interpretação são os “fatos biológicos”, pois, dando um passo atrás, “mostra que a existência intencional não é um fenômeno especial dos seres humanos, mas está presente em todos os viventes” (VOGEL, 1995, p. 56). Hans Jonas,

⁴⁸ “Somos ‘racionalis’ porque somos animais vivos. Somos, talvez, ‘animais iguais aos outros’, mas é por isso que não somos máquinas: nossa humanidade é uma função de nossa animalidade, que, por sua vez, é um conjunto de funções da vida e do vivente enquanto tal” (WOLFF, 2018, p. 33).

⁴⁹ A influência de Heidegger sobre Jonas antecede à formulação de sua filosofia da vida. Entre os anos 1920 e 1930 Hans Jonas assistiu aos seminários de Heidegger, primeiro em Friburgo e posteriormente em Marburgo. É nesse contexto que Jonas tomará como ferramenta de análise da literatura gnóstica o método e a terminologia desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*. Anos mais tarde (em 1952) Jonas identifica na analítica existencial do *Dasein* um pano de fundo dualista e niilista tal como na literatura gnóstica (Cf. TIBALDEO, 2012, p. 292). Em uma entrevista a Ioan Petru Culianu, Hans Jonas deixa claro que a maior influência sobre sua filosofia foi Heidegger (Cf. CULIANU, 1985, p. 139). No entanto, a ligação entre Heidegger e o nazismo fez com que Jonas se afastasse pessoalmente e filosoficamente daquele que ele considerava o principal filósofo de seu tempo (Cf. M, 323-324). Analisei em outros trabalhos a relação entre Heidegger e Hans Jonas, principalmente, a partir da questão gnóstica: *Existência em exílio: a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas* (2017), *O gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo: duas versões do niilismo* (2017) e *Hans Jonas e o niilismo gnóstico: “a mais radical rebelião contra a physis”* (2018).

nesse sentido, não se opõe simplesmente ao *Dasein* heideggeriano, mas à sua desencarnação. Aquilo que havia sido negligenciado no seio da analítica existencial do *Dasein* em *Ser e Tempo*, a saber, os temas do corpo e da vida, serão colocados como o centro da filosofia da vida formulada por Jonas. Enquanto Heidegger toma o esquecimento do ser como a característica principal da metafísica ocidental, Jonas vai falar de um “esquecimento da vida” (OLIVEIRA, 2015, p. 19). Portanto, a releitura do texto biológico proposta por Jonas destaca que o ser humano é encarnado em um corpo orgânico e, nesse sentido, não está cindido dos demais viventes por um abismo ontológico. Isso significa reconhecer o caráter originário do *Dasein* como fenômeno vivente. Pode-se dizer, assim, que Hans Jonas leva a cabo aquilo que, para ele, estaria ausente na filosofia heideggeriana, a saber, a pergunta acerca da animalidade do *Dasein*.

A filosofia da vida representa, nesse sentido, um projeto que pretende derrubar as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista, mas também “as barreiras materialistas das ciências naturais” (PV, 7). A crítica se dirige também à biologia científica, que ignora a dimensão da interioridade como parte constitutiva da vida. Não se trata, então, de simplesmente recolocar a vida no centro da discussão ontológica. O cerne da interpretação jonasiana é a reconquista da dimensão da interioridade como parte integrante do vivente em suas múltiplas formas. Assim, Jonas enfrenta o problema do dualismo psicofísico no que diz respeito ao ser humano, mas, ao mesmo tempo, amplia a sua crítica ao dualismo para pensar a relação entre o espírito⁵⁰ e os viventes. Em última instância, como Jonas mesmo assevera, trata-se da distinção entre o animado e o inanimado. Não há de um lado o *Dasein* e do outro o modo de ser da vida, ambos separados por um abismo. A vida – o animado em contraposição ao inanimado, ou seja, o que não é vivo – também em suas formas mais

⁵⁰ Na versão em inglês – *The Phenomenon of Life* – Jonas utiliza o termo *mind*, já na versão alemã – *Das Prinzip Leben* – ele usa o termo *Geist*. Quando Jonas emprega o termo espírito ele não tem como escopo o sentido religioso de alma imortal. Trata-se, na verdade, da dimensão da interioridade, ou dito de outra maneira, do aspecto subjetivo que integra os viventes em suas várias manifestações. Assim, é importante ler o conceito de espírito para além de seu significado puramente mental ou religioso.

primitivas, na vida das plantas e na vida dos animais, é atravessada por aquilo que o dualismo compreendeu como privilégio incontestável do homem, a saber, a dimensão espiritual. Enquanto Heidegger havia negligenciado, por exemplo, a vida da planta ao dissolvê-la no simplesmente vivente, Jonas dedica à existência vegetal uma análise filosófica para diferenciá-la da vida animal. Assim, cada vivente manifesta o entrelaçamento entre organismo e espírito de uma forma distinta e em diferentes graus evolutivos de abertura ao mundo circundante, ou em outras palavras, de atos de liberdade.

Nessa direção, Jonas afirma que a vida em suas diferentes formas traz consigo um horizonte de transcendência ou, dito de outra maneira, de abertura. Jonas analisa o horizonte de transcendência comum à vida a partir do desenvolvimento das capacidades orgânicas, a saber, “metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação e conceito” (PV, 8). É importante, porém, ressaltar que essa escala ascendente que culmina, de acordo com ele, no ser humano não quer sustentar um movimento da vida em direção à realização de uma perfeição implícita e atuante em todo o processo. Longe de defender uma filosofia antropocêntrica, que se traduz como um elogio às capacidades humanas, Jonas enfatiza o caráter arriscado da própria aventura da vida no planeta. Para ele, a vida é “um experimento envolvendo apostas e riscos cada vez maiores, que com o destino do ser humano para a liberdade pode levar tanto à catástrofe quanto ao êxito” (PV, 9).

A questão animal aparece em Jonas como parte fundamental do projeto de uma filosofia da vida que aponta para a afirmação 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” (PV, 11). Os aspectos mencionados até aqui estão no interior da análise ontológica da questão animal, que deve levar em consideração, tal como aponta Lopes, três pontos: “(1) a essência da vida orgânica, (2) a posição da animalidade na *scala vitae* tripartite elaborada por Jonas e, por fim (3) o modo de ser próprio da vida animal” (2019a, p. 36). Além da reconsideração ontológica, Jonas também se

coloca no interior de uma perspectiva ética, o que fica evidente quando assevera que o princípio ético proposto em *O princípio responsabilidade*

não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do Ocidente: as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado (PR, 97).

O projeto filosófico de Hans Jonas permite vislumbrar uma leitura não antropocêntrica da ontologia e da ética. A decisão de tomar a animalidade como símbolo dessa forma de recepção da análise jonasiana se fundamenta na própria preocupação do autor em enfrentar o problema do dualismo psicofísico. É, nesse sentido, que o caminho feito até aqui retornou à descrição heideggeriana da vida e do animal, pois, em certo sentido, Jonas guarda uma relação ambígua com Heidegger, que se traduz, ao mesmo tempo, em herança e crítica. Contra Heidegger, Jonas se questiona por que o animal deveria ser relegado a um ambiente de comportamento e, conseqüentemente, não poderia alcançar um mundo. Há, então, um deslocamento, na perspectiva jonasiana, da questão do ser, que agora é encarnado no fenômeno vivente, na medida em que a questão do ser diz respeito ao ser vivo. Por conseguinte, a questão da vida concerne não só ao homem, mas também aos animais – e até mesmo às plantas e às formas viventes mais primitivas. A vida não se traduz em uma mera luta pela sobrevivência, pois não se vive somente, mas se vive de uma forma específica. A vida, em sua abertura ao mundo, desenvolveu formas de vida que se diferenciam pela expressividade de suas aparências visíveis e por seus atos de liberdade. Jonas dá atenção ao caráter expressivo e intencional dos animais enquanto qualidades da existência vivente enquanto tal.

Jonas se coloca, então, para além da raiz da modernidade, que faz do animal um objeto entre outros, uma coisa encerrada em um silêncio que nada comunica, já que não se articula como linguagem. Enquanto a modernidade instituiu a linguagem como a forma da representação e, conseqüentemente, da

objetificação, Jonas propõe um outro tipo de acesso à alteridade animal: o olhar. Assim, o fato da vida ser expressiva evoca o olhar como vínculo em oposição à superioridade humana fundada na linguagem. No entanto, o olhar do qual fala Jonas não corresponde à concepção moderna de um sujeito que vê (porque é a medida de toda representação) e de um animal que é simplesmente visto (porque objetificado na representação). Jonas não se refere, portanto, ao procedimento moderno de objetificação daquilo que é visto pelo sujeito da representação. O olhar é, na verdade, reversível, ou seja, os olhos que veem também são vistos pelos olhos do outro, ocupando simultaneamente o lugar de sujeito e objeto, enquanto perspectivas assumidas pelo vivente em seus encontros com a alteridade. Em suma, é um olhar que apreende, revela e comunica emoções no interior de uma pluralidade de expressões e gestos, com a intencionalidade que lhes é própria.

O olhar animal mobiliza, ainda que potencialmente, a presença do outro, com quem partilha a experiência do mundo. Nesse vínculo com o outro, o olhar se mostra como múltiplas perspectivas, em que cada um pode experimentar a vida do outro, mesmo que algo sempre escape ao olhar, como as faces escondidas de um cubo. É o que se pode perceber no romance *A paixão segundo G. H.* de Clarice Lispector, em que a narradora/personagem vê uma barata e, nesse contato através do olhar, vivencia um processo metamórfico de sua própria humanidade, colocando em crise aquilo que ela chama de “vida humanizada” (Cf. LISPECTOR, 2009, p. 12).

Viva e olhando para mim. Desviei rapidamente os olhos, em repulsa violenta. (...) Olhei-a, com aquela sua boca e seus olhos: parecia uma mulata à morte. Mas os olhos eram radiosos e negros. Olhos de noiva. Cada olho em si mesmo parecia uma barata. O olho franjado, escuro, vivo e desempoeirado. E o outro olho igual. Duas baratas incrustadas na barata, e cada olho reproduzia a barata inteira (...) Toma o que eu vi: pois o que eu via com um constrangimento tão penoso e tão espantoso e tão inocente, o que eu via era a vida me olhando (...) Era isso – era isso então. É que eu olhara a barata viva e nela descobria a identidade de minha vida mais profunda. Em derrocada difícil, abriam-se dentro de mim passagens duras e estreitas. Olhei-a, à barata: eu a odiava tanto que passava para o seu lado, solidária com ela (LISPECTOR, 2009, p. 53-57).

O caminho a ser percorrido a partir deste ponto é aquele que Jonas fez sobre a questão animal em sua elaboração filosófica. O que guiará o desenvolvimento subsequente desta pesquisa é a tentativa de, a partir da filosofia da vida de Jonas, mostrar que a animalidade é expressiva e que há intencionalidade no olhar animal. A problemática animal, como dito anteriormente, não é um tema secundário na obra de Jonas. Afinal, para ele, não há “um abismo absoluto entre a essência humana e a animal e inclusive entre ser humano e natureza em geral” (PSD, 28). O olhar mais uma vez se revela o lugar do encontro entre humano e animal, tal como afirma Jonas: “o gato olha nos meus olhos, ele procura o meu olhar, ele quer algo de mim” (E, 384).

2 PARA UMA FILOSOFIA DA VIDA ANIMAL

De êxtase e tremor banha-se a vista
ante a luminosa nádega opalescente,
a coxa, o sacro ventre, prometido
ao ofício de existir, e tudo mais que o corpo
resume de outra vida, mais florente,
em que todos fomos terra, seiva e amor.

Eis que se revela o ser, na transparência
do invólucro perfeito

(*A metafísica do corpo* - Carlos Drummond de Andrade).

Neste capítulo busco apresentar a proposta de Hans de Jonas de uma filosofia que tem como fio condutor a questão “o que é a vida?”, ou melhor, “o que é a vida enquanto vida?”, no sentido de que, na análise jonasiana, a vida não é tomada como coisa extensa, como agregado físico-químico, meramente material e nem mesmo segundo o modelo da máquina. Trata-se, efetivamente, da própria vida em seu estatuto ontológico, ou seja, como *modo de ser* ou, ainda mais precisamente, como um modo *do ser*.

Biologia filosófica e a constituição de uma fenomenologia da vida

Hans Jonas apresenta o seu projeto filosófico elaborado em *The Phenomenon of Life* como uma filosofia da vida, que tem “como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (PV, 11). Mas, qual o método utilizado por Jonas para levar a cabo a construção daquilo que ele intitulou como uma “biologia filosófica”? Já nas primeiras páginas de *The Phenomenon of Life*, Jonas identifica os principais instrumentos utilizados por ele: a) a análise crítica, b) a descrição fenomenológica e c) a especulação metafísica⁵¹, da qual Jonas não se

⁵¹ Sobre a especulação metafísica no interior da filosofia da vida de Jonas afirma Avishag Zafrani: “Com certeza, as interrogações cosmológicas são sempre suscetíveis a ultrapassar os limites especulativo que a filosofia estabelece para si mesma. Mas, de um lado, Jonas anuncia a fragilidade filosófica dessas especulações quando elas estão diretamente ligadas às questões teológicas – como acontece no texto O conceito de Deus depois de Auschwitz. De outro lado,

esquivou quando lhe pareceu indispensável “conjeturar sobre as coisas últimas e indemonstráveis (mas que nem por isso carecem de sentido)” (PV, 8). A dificuldade em estabelecer rigorosamente o método utilizado por Jonas é enunciada pelo próprio filósofo e deriva, antes, não de um problema inerente a sua própria análise, mas daquilo que é o objeto de sua investigação. Segundo Jonas, “o próprio fenômeno da vida rejeita os limites que geralmente separam entre si nossas disciplinas e nossos campos de trabalho” (PV, 8). É nessa direção que se pode entender porque Jonas vai das teorias ontológicas até a biologia e da fenomenologia até a metafísica, pois, afinal, o próprio fenômeno da vida é resistente a uma análise unidirecional. De toda maneira, a elaboração teórica de Jonas em *The Phenomenon of Life* acaba por se constituir antes como uma fenomenologia, sobre a qual é preciso delinear seus aspectos principais.

A aplicação da fenomenologia como método para explicar o vivente se funda, na filosofia de Jonas, no conceito de testemunho da vida e, em último caso, na recusa ao objetivismo materialista que dominou a tradição da ciência moderna. Para Jonas, a vida diz algo de si mesma e a partir de si mesma e sua fenomenologia tem como ponto de partida “o testemunho de nossa autoexperiência” (PV, 116), que é parte fundamental para que se experimente o que é ser um vivente. A centralidade do conceito de testemunho é apontada por Jonas na introdução de *The Phenomenon of Life*, onde afirma que “o pensador que esteja livre de dogmatismos não irá reprimir o testemunho da vida” (PV, 12).

A interpretação da vida levada a cabo por Jonas começa, nesse sentido, naquele que realiza a própria investigação: o ser humano percebe um fenômeno, isto é, a vida que se manifesta nele e para ele. Jonas destaca que o testemunho em primeira pessoa – que decorre do fato do ser humano ser, antes de qualquer coisa, um corpo vivo – é que dá a ele um “conhecimento a partir de dentro”

um aspecto dramático de sua ontologia resiste à metafísica do ‘sucesso’ ou aos “*success stories*” metafísicos, como Jonas os nomeia, que prolongam pontos de vista teológicos, como por exemplo a metafísica otimista de Teilhard de Chardin” (2019, p. 328).

(PV, 100), ou ainda, que faz de sua perspectiva “o ponto da própria vida” (PV 101). É, por isso, que a fenomenologia adquire também uma relevância ontológica, pois aquilo que se apresenta para o humano em seu corpo – a vida – não se reduz simplesmente ao âmbito fenomênico, ao contrário, é, ao mesmo tempo, ontológico.

Jonas afirma que, por exemplo, corpos materiais não vivos enquanto objetos da nossa percepção não possuem “*status* ontológico, mas apenas fenomenológico” (PV, 101). Mas, em contrapartida, há algo de inteiramente novo no vivente e isso se manifesta em seu próprio ser que, como será abordado adiante, é também um agir. Segundo Jonas,

acontece que no ser vivo a natureza espera-nos com uma 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 (PV, 101).

Em suma, o testemunho da vida manifestado no corpo vivo confere a ele não apenas um estatuto fenomenológico – na medida em que sua autoexperiência é a via de acesso ao que significa ser um vivente – mas também um estatuto ontológico, pois a vida é o seu ser. Mas, como passar dessa autocompreensão da vida humana – que se manifesta em seu corpo vivo, ou seja, em seu ser – para o acesso aos demais seres vivos?

A possibilidade de se pensar a continuidade entre animais e humanos no interior da filosofia de Jonas está fundamentalmente ligada à própria interpretação que Jonas tem acerca do método fenomenológico. Se, por um lado, o humano percebe *a priori* o testemunho da vida que se dá nele, por outro lado, a análise fenomenológica dos outros viventes não se resume a uma mera projeção que vai do humano aos animais, às plantas e mesmo aos organismos mais elementares.

A fenomenologia da vida de Jonas – alicerçada no conceito de testemunho da vida – se constitui desde o reconhecimento de um verdadeiro aspecto fenomenológico e ontológico do animal, não mais compreendido como um mero *objeto* posto no mundo. Nessa direção, a fenomenologia não é apenas uma pesquisa que parte do humano em direção ao animal, mas reconhece a vida que se manifesta no próprio animal que é tanto o humano quanto o não humano. Em certo sentido, trata-se de uma capacidade de deixar a vida que se manifesta no e por meio do animal falar, o que significa ver o testemunho da vida que já está presente em seu corpo, que igualmente diz algo de si mesmo. Trata-se de uma fenomenologia de tipo vinculante, portanto.

A apropriação da fenomenologia na biologia filosófica não perde de vista as “barreiras antropocêntricas” (PV, 8) desse método, que não permitem vislumbrar a compreensão da relação íntima entre o organismo e sua dimensão interior. Nesse sentido, Husserl e Heidegger – dos quais Jonas herda o método fenomenológico – teriam se mantido presos a uma perspectiva que toma o ser humano como “um ser metafisicamente isolado” (PV, 8). Portanto, a fenomenologia de Jonas só pode ser concebida a partir 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” (PV, 11).

Em primeiro lugar, Jonas rejeita o caráter abstrato e descorporificado das fenomenologias husserliana e heideggeriana. Para ele, “a consciência precisa ser corporificada se quisermos compreender sua relação com o mundo e com o fenômeno que apreendemos na consciência” (POMMIER, 2017, p. 457). O método fenomenológico, em Jonas, se desenvolve, então, a partir da recusa tanto de uma consciência destituída de sua ancoragem corporal quanto de uma existência meramente abstrata. A teoria acerca do metabolismo, proposta por Jonas, tem como objetivo principal mostrar a unidade entre corpo e consciência e, nesse sentido, qualquer descrição da relação entre a subjetividade humana e o mundo que ela abre deve se fundar em uma fenomenologia concreta, para

que, dessa maneira, haja uma reconquista “da unidade psicofísica da vida” (PV, 8).

Vale ressaltar a problemática levantada por Renaud Barbaras em seu livro *Introduction à une phénoménologie de la vie*, no qual questiona a validade da aplicação do método fenomenológico por parte de Jonas, o que leva o autor francês a se perguntar se haveria, em última instância, uma fenomenologia da vida em Jonas. Como observa Barbaras, no subtítulo d’ *O princípio vida* encontra-se a expressão biologia filosófica, que coloca a filosofia da vida de Jonas no âmbito das ciências da vida e, por isso, aponta para “os pressupostos ontológicos, essencialmente materialistas, da biologia” (BARBARAS, 2008, p. 182), fato que impediria que Jonas alcançasse a formulação de uma “verdadeira fenomenologia da vida” e, em última instância, comprometeria a sua descrição do fenômeno da vida. É como se ele tivesse deixado entrar pela porta dos fundos o que pretendeu varrer pela porta da frente.

Barbaras, no entanto, não nega a existência daquilo que ele chama de uma fenomenologia em sentido mínimo no interior da filosofia da vida jonasiana (Cf. BARBARAS, 2008, p. 183). Antes, ele reconhece que Jonas conduz seu empreendimento filosófico na direção de uma crítica à tradição que manteve o tema da vida enclausurado ao modelo dualista ou aos monismos particulares. Desse modo, ao se contrapor ao que ele chamou de ontologia da morte, “que faz da matéria inerte a medida ontológica de todo fenômeno” (BARBARAS, 2008, p. 183), Jonas toma a vida em sua unidade psicofísica como fundamento ontológico de sua investigação.

Para Jonas, é preciso lançar mão de um antropomorfismo crítico⁵², ou seja, deve-se partir da própria experiência da unidade psicofísica no humano como maneira de compreensão da vida. Em última instância, o argumento de Jonas diz respeito ao testemunho ontológico da vida, que permite ao ser humano apreender o sentido do ser vivente que se manifesta a ele próprio – por

⁵² Barbaras prefere qualificar esse procedimento de biomorfismo e não de antropomorfismo a fim de afastar qualquer interpretação antropocêntrica (Cf. 2008, p. 182-230).

meio de sua experiência corporal, pois como afirma o filósofo, “no mistério do corpo vivo” (PV, 8) estão unidas tanto a dimensão orgânica quanto a dimensão interior.

Ao se afastar da ontologia da morte e, conseqüentemente, ao colocar entre parênteses os pressupostos ontológicos da biologia científica e suas barreiras materialistas, Jonas ocupa o terreno de uma fenomenologia da vida em seu sentido mínimo, tal como é caracterizada por Barbaras. Isso significa que “a vida deve ser reapropriada nela mesma, na plenitude de seu sentido e de sua extensão; ela não está situada, antecipadamente, nas divisões provenientes da ontologia da morte” (BARBARAS, 2008, p. 183).

A dificuldade ao conciliar a tese de que o espírito está enraizado na vida orgânica com a biologia científica constitui um desafio para a filosofia da vida. Jonas se apropria, então, do conceito darwinista de evolução, que estabelece a continuidade entre as espécies viventes, para explicar a ideia central de seu livro, o copertencimento do espírito e da matéria. Segundo Jonas, “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” (PV, 11). Mas, ao se apropriar da teoria darwinista, não estaria o filósofo preso aos pressupostos materialistas da biologia? Ao se filiar, por exemplo, aos resultados da biologia darwinista, Jonas não correria o risco de renunciar a uma fenomenologia da vida⁵³?

Para Jonas, a apropriação reducionista das conclusões teóricas provenientes seja da biologia científica seja do método fenomenológico, é que configura uma questão a ser dissolvida, pois restringe o modo de apreensão de um problema filosófico a uma abordagem dogmática (Cf. PV, 11-12). A crítica de Jonas à ciência fundada naquilo que ele chamou de ontologia da morte não

⁵³ Oliveira em seu texto *Sobre a interpolação interioridade e exterioridade: a crítica de Barbaras à fenomenologia da vida de Hans Jonas* aponta para a seguinte questão: “teria legitimidade uma estratégia que acusa a ciência usando as próprias armas da ciência?” (2019b, p. 179).

constitui, assim, um abandono de qualquer perspectiva interna ao âmbito da ciência. A questão é antes como pensar uma ciência orientada filosoficamente, o que justifica o uso da expressão “biologia filosófica” no subtítulo de seu livro (o que significaria, em última instância, desvencilhar a própria biologia dos vícios herdados da ciência natural moderna, para compreendê-la no âmbito da filosofia como tal). Destarte, afirma Jonas:

Uma biologia não filosófica é uma biologia puramente física que ignora que o objeto do qual ela se ocupa tem também um sentir, que ele sente, espera, tem medo, experimenta a voracidade, a fome, a sede, etc. (...) Uma biologia filosófica é aquela que (...) na observação do organismo jamais esquece que ele não é somente um conjunto no sentido funcional, mas é também no sentido psicossomático. Isso quer dizer que o aspecto interior ou a subjetividade do organismo é também indispensável para uma compreensão biológica do organismo (EV, 105).

Pode-se afirmar, por conseguinte, que Jonas não constrói propriamente um método fenomenológico. Sua reflexão – que não deixa de ser fenomenológica – centra-se, antes, no conceito de testemunho da vida. Dessa maneira, ele não deixa de constituir sua análise a partir desse método, pois, como observa Pommier, a crítica de Jonas à ontologia da morte constitui um “tipo de destruição da tradição a fim de forjar um novo acesso ao fenômeno do ser como tal” (POMMIER, 2017, p. 454). Nesse aspecto, Jonas utiliza operações de destruição, redução e construção, típicas da fenomenologia. E, ao mesmo tempo, intenta dar uma outra direção à biologia científica colocando-a não mais no quadro da ontologia da morte, mas, ao contrário, naquele da ontologia da vida.

Da ontologia da morte à ontologia da vida

A expressão ontologia da morte é utilizada por Jonas para caracterizar a maneira pela qual a ciência moderna interpretou a vida. Jonas se depara com essa questão, sobretudo, em dois textos, a saber, o capítulo I de *The Phenomenon of Life*, intitulado *O problema da vida e do corpo na doutrina do ser* e o capítulo 3

dos *Ensaaios Filosóficos*, cujo título é *Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica*.

No primeiro desses textos Jonas esboça uma ficção teórica que corresponde a uma condição pré-moderna⁵⁴, no qual “a ‘alma’ ocupava o todo da realidade, e ela encontrava a si própria em toda parte” (PV, 17). Panvitalismo é o nome dado por Jonas a esse cenário que expressa a presença da vida *por toda parte*. *Ser* significa, nesse contexto, *ser vivo*. O âmbito da vida é, nessa cosmovisão, o ponto de partida da compreensão de todos os processos que envolvem tanto o ser humano quanto a natureza extra-humana, o que se justifica, inclusive, pela percepção imediata de que o mundo seja não só povoado por entes vivos, mas ele mesmo considerado como um organismo vivo. A matéria morta, desprovida de qualquer intencionalidade, ainda não havia sido descoberta e, portanto, “o ser confundia-se com o ser vivo” (PV, 17).

O mistério com o qual o ser humano se depara no âmbito do panvitalismo não é, de modo algum, a vida, mas, ao contrário, a morte. Se a vida era a regra, a morte era a exceção. Como afirma o filósofo, “a proporção da matéria claramente inanimada com que nos deparamos nesta primeira esfera é pequena” (PV, 17). A experiência da morte é, assim, uma contradição à percepção cotidiana de um mundo abundante em vida, no qual a alma está distribuída a tudo que existe.

⁵⁴ Hans Jonas posiciona o panvitalismo como um período que antecederia à Revolução Científica promovida no pensamento no seio da modernidade. É, nesse sentido, que apontamos para o caráter pré-moderno dessa cosmovisão. No entanto, seria mais conveniente falar em condição não-moderna, pois, outras histórias se desenrolam paralelamente à narrativa ocidental (sobretudo, europeia) e não rejeitam uma perspectiva vitalista. Falar em “primórdios da interpretação humana” (PV, 17) para se referir ao modo de interpretação do mundo circundante anterior à modernidade é um prejuízo no que diz respeito à avaliação das cosmologias, por exemplo, ameríndias, que poderiam ser vistas como um estado primitivo em relação à novidade do progresso do pensamento moderno ocidental. A afirmação de Avishag Zafrani de que “o panvitalismo corresponde a uma interpretação de tipo animista do cosmos, no seio da qual tudo é percebido como vivente” (2019, p. 332) corrobora a importância de se analisar o panvitalismo como uma cosmovisão antes não-moderna do que pré-moderna. Sobre esse tema ver os capítulos 2 (*Perspectivismo*) e 3 (*Multinaturalismo*) do livro *Metafísicas Canibais* de Eduardo Viveiros de Castro (2015).

A universalidade da vida é, assim, confrontada pelo enigma da morte a qual, nas palavras de Jonas, teria sido o primeiro problema na história do pensamento, afinal a condição de mortalidade acaba causando certa perturbação no esquema panvitalista. Segundo o filósofo, “toda a reflexão do ser humano primitivo luta contra o enigma da morte, tentando dar-lhe uma resposta no mito, no culto e na religião” (PV, 18). A incompreensão face ao mistério da morte faz com que o ser humano busque dar a ela um significado. Pode-se dizer, então, que a morte constituía um elemento estranho e, por conseguinte, incompreensível, no âmbito da vida.

Na tentativa de trazer a morte para os limites da compreensão humana, ela ganha uma explicação dentro do horizonte da vida, isto é, a morte é entendida como a transição para uma outra forma de vida. A morte concebida como transformação da vida se manifesta, por exemplo, nas sepulturas primordiais, por meio das quais se buscava – por meio do culto, da religião e da fé no prosseguimento da vida após a morte – reintroduzir o enigma da morte na universalidade da vida. A morte foi, conseqüentemente, assimilada à vida, afinal apenas essa última era compreensível, o que não quer dizer que as questões referentes à mortalidade estavam excluídas. Inclusive, para Jonas, são as questões em torno da morte – como, por exemplo, “de que forma a morte entrou no mundo e *para quê?* a morte se constitui como uma passagem?” – que fundam a reflexão metafísica, interpretada como a tentativa de dissolver e, em certa medida, dar solução ao problema da morte. De acordo com ele, “dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião. A metafísica procura resolver esta contradição básica de que tudo é vida e que toda vida está sujeita à morte” (PV, 18).

Vê-se que no interior do panvitalismo há uma “dominância ontológica da vida” (PV, 19) em contraposição ao que se desenrolaria no pensamento moderno. Essa prevalência da vida se mostra nos esforços de resolução do problema da morte no interior da própria vida, o que pode ser percebido, por exemplo, no culto aos mortos nos inícios da humanidade, pois ali a morte

aparecia dentro do quadro geral da universalidade da vida. No panvitalismo, “o ser só se torna compreensível e real como vida” (PV, 19) e o que se dá para além da morte é, em última análise, uma forma de permanência da vida. O panvitalismo se constitui, assim, como uma ontologia da vida que se desenvolveu, conforme Jonas, em um contexto não-moderno. Tal afirmação coloca a modernidade como o ponto de viragem para uma “ontologia da morte” (PV, 25). O divisor de águas seria, de fato, Galileu Galilei e as novas descobertas da astronomia.

O pensamento moderno é caracterizado por Jonas como um panmecanicismo⁵⁵. Diferente do panvitalismo, no seio do pensamento moderno não é a morte que se constitui como um problema, ao contrário, é a vida. A ontologia da morte tem como seu pano de fundo a ideia de que a matéria é “desprovida de todo e qualquer traço de vida” (PV, 19). Assim, a morte⁵⁶ se torna a regra e, logo, a vida uma exceção. Da universalidade da vida passa-se à universalidade da morte e o que resta a ser entendido e decifrado é então o caráter daquilo que se nomeia como vivo, e isso é feito a partir da noção de que o universo não passa de “um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidade” (PV, 19).

O panmecanicismo institui um cenário no qual todos os traços de vida são rejeitados em proveito de um modelo no qual a matéria é desprovida de finalidade e intencionalidade. Recusa-se qualquer projeção antropomórfica, isto é, daquilo que o ser humano experimenta nele mesmo. O interdito ao antropomorfismo diz respeito ao princípio de que tudo o que pode ser explicado deve sê-lo a partir da matéria pura, o que vai se espriar inclusive sobre o ser

⁵⁵ Avishag Zafrani nota que o panmecanicismo remonta às “primeiras teorias materialistas da Antiguidade que já se baseavam sobre o atomismo e, por exemplo, concluir para Demócrito um determinismo e Epicuro um materialismo não determinista, já que ele é resultado de um “clinamen”, isto é, do encontro ao acaso de dois átomos na origem da criação da matéria do mundo. Mas, Hans Jonas estuda em particular o panmecanicismo moderno” (2019, p. 333)

⁵⁶ Por morte Jonas refere-se à matéria inerte, caracterizada pela sua indiferença quanto aos fins e à intencionalidade e, conseqüentemente, pelo seu caráter neutro em relação ao valor.

humano, visto como homem-máquina⁵⁷. Contudo, que a vida seja o enigma e que ela deva ser interpretada nos termos da matéria inerte consiste no problema que antes era ocupado pela morte no seio do panvitalismo. Diz Jonas: “Que exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria, este é o problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se” (PV, 20).

Assim como a morte era estranha à universalidade da vida no panvitalismo, a vida é interpretada como o elemento que não encontra seu sentido em meio a ontologia da morte. No modelo panvitalista a tentativa de explicação da morte se apresenta sob a forma de sua negação – metafísico-religiosa – por meio da extensão da vida para além da morte, já no modelo do panmecanicismo a vida é negada na medida em que o próprio organismo é concebido como uma máquina. Jonas apresenta o cadáver como exemplo dessa transição do panvitalismo ao panmecanicismo no que se refere ao papel do organismo nessa problemática. No primeiro, “o cadáver, este caso primário de matéria ‘morta’, constitui a fronteira da compreensão”, já no segundo esse “papel foi assumido pelo organismo que vive, que sente e que busca”, pois, enquanto matéria pura “o cadáver é hoje o mais fácil de ser compreendido” (PV, 21), afinal, a morte derruba qualquer traço de enigma e mistério do corpo, porque, ele está também submetido às leis gerais da matéria destituída de qualquer traço de vida⁵⁸.

O organismo é o lugar em que a vida aparece e, por isso, é ele que deve ser adequado ao campo do “predomínio ontológico da morte” (PV, 22). Essa é a questão com a qual o pensamento moderno se depara, a saber, escolher entre ter como referência para o organismo vivo a natureza do mundo ou, ao contrário, ter como referência para a natureza do mundo o organismo vivo.

⁵⁷ Sobre esse ponto é importante notar a publicação, em 1748, de dois ensaios do médico francês Julien Offray de La Mettrie intitulados: *L’homme machine* e *L’homme plus que machine*, como marcos dessa visão mecanicista do corpo humano.

⁵⁸ É importante lembrar que, por muito tempo, a dissecação de cadáveres foi proibida, mas, no Renascimento, graças a ousadia de artistas como Leonardo da Vinci e Michelangelo, além do célebre anatomista Andreas Vesalius, em seu livro com o sugestivo título *De humani corporis fabrica*, publicado em 1542, essa realidade começou a mudar.

Ora, admitir a segunda opção significava para o pensamento moderno retroceder ao panvitalismo. A pergunta precisa ser enfrentada: “como pode a vida ser reduzida à não-vida” (PV, 21), ou seja, ao caráter neutro e indiferente da matéria pura? Essa é a tarefa assumida pela biologia científica: posicionar a vida no quadro geral daquilo que Jonas chamou de monismo mecanicista em oposição ao monismo vitalista. Ora, quais são o significado e as consequências da revolução operada no pensamento moderno e que resultará naquilo que Jonas nomeou como ontologia da morte e à qual ele opõe a sua formulação de uma ontologia da vida?

A concepção moderna de natureza

Jonas nomeia como *revolução* a transformação operada pelo surgimento de uma nova cosmologia e da ciência nos séculos XVI e XVII (Cf. E, 85-90). Esse caráter revolucionário se deve a sua ruptura com o passado⁵⁹ que, em última análise, provocou mudanças “na teoria, na visão de mundo, na perspectiva metafísica, na concepção e no método do conhecimento” (E, 88). Desse modo, pode-se afirmar que no começo da Idade Moderna se deu uma ruptura ontológica, a partir da qual um novo⁶⁰ conceito de natureza ganhou espaço.

⁵⁹ Sobre a ruptura com o passado própria aos modernos, afirma Bruno Latour: “Com eles, sempre foi preciso escolher entre o antigo e o novo, como se um cutelo os tivesse irreversivelmente separado. O passado não era mais aquilo que permitia a passagem, mas o que fora simplesmente ultrapassado. Discutir essa escolha, hesitar, negociar, ponderar, significava questionar a flecha do tempo, tornar-se antiquado” (2020, 106).

⁶⁰ A ideia de novidade é central para compreender as mudanças operadas a partir dos séculos XVI e XVII. Segundo Jonas, a ruptura com o passado em favor do novo é a marca da Idade Moderna, o que se mostra, inclusive, no próprio conceito de modernidade, que se opõe ao que é antigo. O respeito à tradição vai ser confrontado com a possibilidade de progredir no que diz respeito às capacidades humanas de conhecer e intervir sobre o mundo. Francis Bacon é um autor decisivo para entender esse conflito entre a maturidade dos modernos em relação à infância do pensamento própria aos antigos. Afirma Bacon: “do mesmo modo que esperamos do homem idoso um conhecimento mais vasto das coisas humanas e um juízo mais maduro do que o jovem, em razão de sua maior experiência, variedade e maior número de coisas que pode ver, ouvir e pensar, assim também é de se esperar de nossa época muito mais que em priscas eras, por se tratar de idade mais avançada do mundo, mais alentada e cumulada de infinitos experimentos e observações” (1999, p. 66). A modernidade se torna, portanto, um valor, pois representa uma maior maturidade e um maior avanço em relação aos modos de pensamento

Em 1543 apareceu o livro que, para Jonas, se constitui como o marco fundacional da transformação levada a cabo pela Revolução Científica, a saber, *Sobre as revoluções das esferas celestes*, de Copérnico. Esse livro foi responsável pela substituição do sistema geocêntrico pelo heliocêntrico. Jonas se propõe, então, a analisar as consequências dessa nova cosmologia. Segundo ele, são três:

(1) a proposição necessariamente implícita da homogeneidade da natureza em todo o universo; (2) a falta de uma arquitetura sólida do universo para explicar sua ordem; e (3) sua provável infinitude, através da qual ele deixou de ser um “todo” ou um “cosmos” no sentido de uma entidade determinada. (E, 96)

Em primeiro lugar, a concepção de qualquer ordem natural perde seu sentido, pois se a natureza obedece às mesmas regras em todo lugar, seja na Terra ou no espaço, a configuração hierárquica deixa de orientar a compreensão do universo. É nesse sentido que Jonas afirma que “a Terra se tornara ela própria um ‘astro’, isto é, um planeta, e pelo mesmo motivo os planetas se tornaram ‘Terras’” (E, 96). Não há qualquer diferença essencial entre os astros. O universo é homogêneo no que diz respeito às leis que o governam, afinal, ele é composto do mesmo tipo de matéria em todas as suas partes. É a partir da constatação⁶¹ de que o universo obedece às mesmas leis em todos os lugares (ou seja, de que a mesma física que se aplica na Terra pode ser aplicada no

que a precederam. Assim, sob o uso do elogioso rótulo da novidade se dá, nos séculos XVI e XVII, uma virada no pensamento. Diz Jonas: “O respeito pela sabedoria do passado é substituído pela suspeita de erro e pela desconfiança de uma autoridade inerte. Aliadas a isso caminham uma nova atitude de autoconfiança, uma forte convicção de que nós modernos estamos melhores equipados que os antigos – certamente melhores do que nossos predecessores – para descobrir a verdade e aperfeiçoar muitas coisas” (E, 92).

⁶¹ Constatação que se deve às observações telescópicas de Galileu, que desempenharam o papel de provas visuais para a concepção de mesmidade substancial, isto é, a noção de que o universo é composto da mesma matéria em toda a sua extensão e, portanto, submetido às mesmas leis. Diz Jonas: “o olho pode ver o que a razão deve inferir da teoria de Copérnico, que os objetos astronômicos são corpos materiais no espaço e possuem uma substância que não é ‘mais pura’ do que outras coisas corporais. Para nós, que por longo tempo nos acostumamos a não pensar os corpos ‘celestes’ de outra forma e, na verdade, vimos os homens andarem na Lua, não é fácil apreciar o impacto espetacular que essa primeira exibição ocular do detalhe físico teve não apenas para o assunto diretamente, isto é, a natureza material dos astros, mas para a verificação da hipótese total do mundo, da qual ela não era senão uma inferência marginal – e uma dificilmente contemplada pelo próprio Copérnico” (E, 97).

universo), que serão desenvolvidas as leis da mecânica, isto é, “leis idênticas, que sustentavam o universo do começo ao fim” (E, 98). Embora, em princípio o Sol tenha ocupado o centro no esquema heliocêntrico, fazendo dele uma exceção à generalização física, a própria ideia de infinitude do universo desmantelará esse resquício de uma configuração hierárquica.

Em segundo lugar, a arquitetura que conferia ordem ao universo geocêntrico de Aristóteles e Ptolomeu é dissolvida. A circularidade do movimento dos astros é substituída pela descoberta das órbitas elípticas. Mas, se os astros não estão presos a uma arquitetura natural capaz de ordenar seus movimentos, como explicar que eles não se movem livremente no espaço? Tal pergunta teve de esperar o aparecimento de Newton para ser devidamente respondida a partir de uma dinâmica inteiramente nova e inexistente no seio da “física” aristotélica-ptolomaica.

Em terceiro lugar aparece uma consequência que, segundo Jonas, não estava prevista em Copérnico, a saber, a infinitude do universo. Passa-se de um universo fechado a um universo aberto, ou seja, de um cosmos ordenado em sua totalidade a um universo infinito e descentralizado. Jonas faz referência às implicações decorrentes da ideia de infinitude do universo, defendida por Giordano Bruno, chamado por ele de “único mártir da revolução científica” (E, 103) e profeta desse novo universo sem fim e sem centro. São elas:

(1) Quando olhamos para o céu à noite, não vemos a abóbada confinante, mas vemos a profundidade do espaço infinito. (2) As luminárias visíveis não se encontram a um raio igual – ainda que amplo – da Terra, mas estão dispersas *ad infinitum* em sua profundidade (...) (3) O universo, portanto, consiste de mundos sobre mundos em números infinitos, e é abundante em vida e criatividade imanente. (4) O universo não tem centro: sua infinitude é a conjunção coigual de todos os corpos infinitamente numerosos que ele contém. Cada um deles é o centro de seu próprio espaço circundante, mas nenhum possui uma posição privilegiada em relação ao todo (Bruno aboliu, portanto, a efêmera centralidade cósmica que o *Sol* tinha acabado de adquirir através de Copérnico ao substituir àquela da Terra, e que o grande Kepler ainda sustentava uma geração depois, ao expressar oposição ao avanço de Bruno até o infinito). (5) O próprio espaço é um vazio homogêneo, embora atravessado por forças invisíveis (...) (h) A infinitude do universo, longe de contradizer a

natureza da criação (que possuía necessidade finita para o pensamento teológico-medieval, enquanto a infinitude condizia apenas com o próprio Deus), é, ao contrário, a única expressão necessária e adequada da infinitude e perfeição da causa criativa, que se expressa totalmente em seu produto, estando constantemente em ação nele – e não sendo, de fato, distinta dele (E, 103-105).

Essa síntese, proposta por Jonas, dos efeitos da tese da infinitude do universo busca mostrar - malgrado não o consiga completamente - o tom otimista de Giordano Bruno em relação a esse novo universo, infinito e descentralizado, aberto a incontáveis caminhos ainda não explorados. Essa abertura do universo saudada por Giordano Bruno é a consequência mais profunda da nova cosmologia que rompeu o universo hierárquico no qual a Terra ocupava uma posição nobre em comparação com os demais planetas. Agora todos os astros estão sujeitos às mesmas leis, à mesma física, à mesma extensão ao infinito. Contudo, como observa Jonas, enquanto Giordano Bruno “festejou a chegada da infinitude cósmica como a revelação de uma superabundância divina da realidade e algo familiar” (E, 105), Pascal dirige o seu olhar ao universo e se vê pequeno face à imensidão que o abarca. Por um lado, a infinitude toma o significado de um mistério que impulsiona o ser humano a caminhos ainda não percorridos e, por outro lado, esse mesmo mistério se torna signo da solidão frente a um universo hostil e desconhecido⁶². Ambos, Giordano Bruno e Pascal, participam, mesmo que por respostas

⁶² Pascal representa o sentimento de solidão diante do universo por meio da imagem do silêncio, ou seja, da incapacidade do ser humano de conhecer o que se passa em toda a extensão desses espaços infinitos que o circundam. Afirma Pascal: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora. Quantos reinos nos ignoram!” (PASCAL, 1973, p. 95). Sobre o lugar que o ser humano ocupa e sua autopercepção como um ente pequeno em comparação com a vastidão do universo, diz Pascal: “Afim, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve” (PASCAL, 1973, p. 56). No entanto, Pascal confere certa dignidade ao humano em oposição ao universo, pois, para o filósofo francês, ele é capaz de pensar: “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota d’água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso. Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento (PASCAL, 1973, p. 127-128).

distintas, da revolução provocada pela ciência moderna na compreensão do cosmos e, conseqüentemente, do lugar que o ser humano ocupa nele.

A cosmologia inaugurada nos séculos XVI e XVII oferecia um modelo do funcionamento do universo. Esse modelo consistia em uma “combinação de hipótese, observação e construção matemática” (E, 105). No entanto, ele não oferecia uma explicação das *causas* responsáveis por esse funcionamento. Suas leis eram meramente descritivas e respondiam apenas ao *como*, mas não sobre as *causas* (ou seja, ao *porquê*) responsáveis por essa nova imagem do universo.

A recusa da “física” aristotélica, que compreendia o movimento a partir de uma hierarquia que conferia ordem ao modelo, fez com que fosse preciso explicar, no horizonte do pensamento moderno, como o movimento acontece. A referência à ação de forças não é trazida à luz sem dificuldade, já que “os corpos celestes só podem ser contemplados, mas não submetidos a experimentos” (E, 106). Portanto, apenas a contemplação dos céus não é o bastante, ao contrário, é preciso partir de uma mecânica terrestre, dado o caráter homogêneo da natureza em todo o universo.

Galileu foi, segundo Jonas, o responsável por traçar uma ciência do movimento capaz de reformular esse conceito radicalmente. Galileu rompe com a “física” aristotélica, que fundava o conceito de movimento na categoria ontológica da mudança. Movimento passa a significar, portanto, mudança de lugar. Em contrapartida, o estado natural de um corpo é, nessa concepção, o repouso. Um corpo se mantém em repouso caso algo não o coloque em movimento.

Quando ele se move para outro lugar, uma mudança ocorre, e, enquanto ele se move para outro lugar, uma contínua sequência de mudanças ocorre – tantas mudanças quantos lugares forem atravessados: o que significa um número infinito de mudanças, por causa da divisibilidade infinita do contínuo espacial. Mas qualquer mudança, de acordo com o princípio básico da causalidade, requer a operação de uma causa como a razão suficiente para que a mudança ocorra, enquanto a ausência de mudança, a persistência de uma dada condição, não requer causa nenhuma (...) O próprio movimento, o oposto do repouso, não é uma causa; ele tem uma causa. O repouso,

por outro lado, não tem causa: é sua própria causa na falta de qualquer causa ativa (E, 108).

O movimento⁶³ é removido por Galileu da categoria de mudança, isso quer dizer que não se pode explicar o movimento como uma mudança provocada sobre um corpo em repouso. Aliás, para Galileu, não somente o repouso é um estado constante, mas também o movimento. A ideia de mesmidade do movimento vai na direção contrária da experiência cotidiana⁶⁴, que é mais apropriada às conclusões da perspectiva aristotélica da mudança. Mas o conceito de movimento retilíneo uniforme tenta mostrar como o que está em causa nessa nova compreensão do movimento não é a ação de uma força capaz de mudar um corpo de lugar sucessivamente, ao contrário, o que o define são velocidade e direção. E em uma natureza homogênea e neutra não há direções privilegiadas. O movimento se constitui, assim, como um estado constante que varia conforme o “aumento ou diminuição na velocidade, e qualquer mudança de direção, indica a ação de uma força *acrescentada* à força que mantém o corpo em seu curso retilíneo uniforme” (E, 109).

Em suma, a ciência moderna construiu um novo esquema conceitual caracterizado por Jonas da seguinte maneira: (1) A natureza é geometrizada e matematizada, ou seja, o modo pelo qual o ser humano pode decifrar a mensagem da natureza é pela utilização da geometria, pois ela é “a verdadeira linguagem da natureza” (E, 112). (2) Uma nova matemática é necessária no

⁶³ De acordo com Bruno Latour, antes do século XVI o conceito de natureza (*natura* para os latinos e *physis* para os gregos) abarcava uma cadeia de movimentos. Esse conceito significava origem, geração, processo, curso das coisas. Mas, a partir dos séculos XVI e XVII a natureza reduz-se a um único tipo de movimento, baseado no modelo da queda dos corpos. As ciências da natureza dependiam, portanto, da exclusão de toda noção de movimento que não se conformasse ao modelo mecanicista. Diz Latour: “Isso é o que caracteriza a chamada ‘visão mecanicista’ do mundo (...) Com isso, todos os outros movimentos se tornaram alvo de desconfiança. Considerados desde o interior, na Terra, eles não podiam ser científicos, não podiam ser verdadeiramente naturalizados” (2020, p. 85-86). Nesse sentido, outras formas de movimento foram desconsideradas pela concepção moderna da natureza: “Aos poucos, fomos deixando de saber como traduzir um conjunto de *transformações*: gênese, nascimento, crescimento, vida, morte, corrupção, metamorfoses” (2020, p. 84).

⁶⁴ Por exemplo, em um supermercado o carrinho para de se mover quando deixa de ser empurrado ou puxado.

que diz respeito à investigação do movimento, decomposto em partes infinitesimais. Surge, assim, “o cálculo infinitesimal inventado simultaneamente (ou quase) por Leibniz e Newton” (E, 112). (3) O método experimental é o procedimento de descoberta e verificação a partir do qual o cientista passa da contemplação à observação do comportamento de experimentos controlados pelo isolamento dos fatores, pela quantificação dos resultados e pelo arranjo seletivo das condições. Não há ciência que não passe pela experiência como tal.

Até aqui foram analisadas as consequências e implicações de uma nova ciência que tentou responder aos questionamentos provocados por uma nova cosmologia. Homogeneidade da natureza, o fim de um modelo hierárquico do universo, a ideia de infinitude e a transformação do conceito de movimento são símbolos da ciência moderna desenvolvida, sobretudo, por Copérnico, Kepler, Galileu e Newton. Todavia, essa nova cosmologia não teve apenas um significado restrito ao âmbito da “invenção” de um procedimento teórico e, mais tarde, experimental, ou seja, suas consequências não estão circunscritas à própria ciência. Ao contrário, a novidade trazida pela Idade Moderna se estendeu também ao seu significado metafísico, em especial à relação de causa-efeito.

Consequências da concepção moderna de natureza para a compreensão da vida

Em um universo matematicamente quantificável, a própria relação de causa-efeito se tornou uma relação descrita quantitativamente. Isso quer dizer que a causa suficiente de um evento tem de ser “suficiente em quantidade para a quantidade de mudança que o evento representa, isto é, de igual quantidade” (E, 117). A palavra quantidade diz respeito aqui a uma “configuração determinada de massas e forças” (E. 117). Um estado físico é, portanto, o resultado de um estado físico que o antecedeu, e tal cadeia causal só pode ser

descrita em termos quantitativos, já que ela é matematicamente calculável na medida em que se conhece todas as magnitudes implicadas em um evento físico.

A dificuldade em se admitir uma compreensão estritamente quantitativa do pano de fundo do funcionamento da natureza, isto é, da relação de causa-efeito, reside no fato de que essa tese interdita qualquer possibilidade de uma causa não física atuar em uma cadeia causal. Em suma, a ideia de causalidade elaborada no terreno do pensamento moderno determina que “todo evento físico seja exposto a partir de antecedentes puramente físicos, isto é, materiais” (E, 117-118). Essa concepção impede não somente a interferência de causas transcendentais extramundanas, mas a própria “eficácia causal do propósito humano” (E, 119) é excluída da explicação da causalidade. As causas finais são rejeitadas em favor das causas eficientes e, portanto, a teleologia é extirpada da natureza⁶⁵, que é reduzida, por um lado, a um mecanismo determinado e, por outro lado, a uma dinâmica cega. Mas, em ambos os casos, o reino dos fins não desempenha qualquer papel decisivo. Destarte afirma Jonas,

sempre e apenas o antecedente imediato determina o próximo instante, não existindo tendências de longo termo em direção a algo, mas apenas uma transferência da totalidade de massa-energia de momento em momento, e da *vis a tergo* dessa propagação – em suma, nenhuma atração vinda do futuro, apenas o impulso do passado (E, 119).

⁶⁵ Kant rejeita a afirmação de que a natureza é teleologicamente orientada, já que essa tese não é aceitável cognoscivelmente. No entanto, de acordo com Kant, isso não impediria que a natureza fosse pensada “como se” uma finalidade atuasse nela. Portanto, a teleologia em Kant tem um sentido heurístico que não afirma, por exemplo, que um organismo é teleológico, ao contrário, ela apresenta o modo que o ser humano possui de explicar um organismo para além de uma concepção estritamente mecanicista. Diz Kant na *Crítica da faculdade do juízo*: “este conceito transcendental de uma conformidade a fins da natureza não é nem um conceito de natureza, nem de liberdade, porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa somente a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza” (2010, p. 28). Acerca da explicação não mecanicista dos organismos, diz Kant: “é bem certo que não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e ainda menos explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou” (2010, p. 241).

A cosmologia mecanicista afastou a ideia de uma ordem hierárquica, já que “*um único conjunto de leis é o suficiente para todos os fenômenos*” (E, 120) e, ao mesmo tempo, recusou a teleologia, fazendo com que a natureza fosse um campo no qual não se encontram causas finais. Estabelecer que não se pode procurar impor fins na natureza significa que ela não tem algo a realizar, ou seja, ela simplesmente segue seu curso sem que haja resultados desejáveis em comparação com outros, afinal, sem causas finais a natureza se torna também indiferente ao valor. Qualquer tentativa de visar a natureza de um ponto de vista teleológico é vista como um traço de antropomorfismo, postura expurgada pela ciência moderna. Assim, na natureza não existem resultados considerados melhores ou piores, nela não nos deparamos com o bem e o mal, pois ela é somente “aquilo que precisa ser e, conseqüentemente, é” (E, 1201).

Não há qualquer coisa na natureza que seja intencional, tudo é acidental. De acordo com Jonas, a recusa de uma natureza teleológica diz respeito também às formas de vida, incluindo o ser humano. O que será denominado por ele como uma “extensão darwiniana da física newtoniana” (E, 122). Desse modo, o que é afirmado sobre a natureza inanimada é estendido para a esfera vivente, ou seja, a vida é reduzida a “agregados mecânicos que vão além de si mesmos em direção a configurações de matéria sempre novas, de modo que qualquer configuração dada não é senão um ponto de transição para outro e ainda outro” (E, 122). Essas configurações não são expressões de qualquer ideia em ação que predispuesse seus aparecimentos, isto é, não há qualquer justificativa da necessidade de que algo seja tal como é no mundo vivo. Os viventes são, em última instância, resultados de mutações aleatórias e da seleção natural. Essa recusa de qualquer interesse agindo no aparecimento dos diferentes viventes inclui também o ser humano. Embora ele seja dotado de intenções, o seu próprio aparecimento pertence a um “grande automatismo de forças indiferentes”, no qual “nenhum impulso é satisfeito, nenhuma mira acerta ou erra o seu alvo” (E, 123).

A extensão da cosmologia mecanicista para as formas de vida não deixou de ter consequências. No horizonte do pensamento moderno o homem torna-se o único sujeito e única vontade, fazendo da natureza um simples objeto a seu serviço. Se a natureza jamais pode ser compreendida como sujeito e não possui qualquer vontade, então, ela “não inspira respeito algum” (E, 123). Uma natureza indiferente a qualquer intencionalidade, ou seja, desprovida de interesses é uma natureza incapaz de provocar sanções⁶⁶. De acordo com Jonas, “se a natureza nada sanciona, então ela permite tudo. Independentemente do que o homem lhe faça, ele não viola uma integridade imanente” (E, 123). A ontologia da morte repele, portanto, qualquer proteção a essa natureza

⁶⁶ Bruno Latour em *Où atterrir? Comment s'orienter en politique* observa que essa concepção de natureza elaborada pelos modernos solapou a possibilidade de qualquer discurso e ação política em torno dela, na medida em que opôs a ação humana às leis objetivas dessa natureza. Afirma Latour: “De um lado a liberdade, do outro a estrita necessidade (...) Toda vez que pretendemos contar com a potência de agir de atores não humanos, encontramos a mesma objeção: ‘Nem pense nisso, trata-se de meros objetos; eles não podem reagir’, tal como dizia Descartes a respeito dos animais, alegando que eles não poderiam sofrer” (2020, p. 80-81). Em *Nous n'avons jamais été modernes* Latour já havia apontado para a diferenciação de duas zonas ontológicas distintas no seio da modernidade, a dos humanos e a dos não humanos. Essa divisão é, para Latour, o fundamento da cisão propriamente moderna entre natureza e cultura, a primeira como o âmbito da não-humanidade e a segunda como o horizonte da humanidade. Enquanto a natureza está presa à determinação de suas leis, a cultura se constitui como uma construção do homem: “(1) não são os homens que fazem a natureza, ela existe desde sempre e sempre esteve presente, tudo o que fazemos é descobrir seus segredos (...) (2) são os homens e apenas os homens que constroem a sociedade e que decidem livremente acerca de seu destino” (2013, p. 36). A crítica de Latour intenta mostrar de que forma essa suposição moderna de que a ciência é pura – e, portanto, trata do que é objetivo em oposição à construção da sociedade – trata-se de um equívoco. Latour apresenta o conceito de híbrido, evidenciando que os modernos não pararam de criar misturas que pertencem simultaneamente tanto à natureza quanto à cultura. Latour exemplifica sua hipótese com o buraco na camada de ozônio nas primeiras páginas de *Nous n'avons jamais été modernes*: “Na página quatro do jornal, leio que as campanhas de medidas sobre a Antártida vão mal este ano: o buraco na camada de ozônio aumentou perigosamente. Lendo um pouco mais adiante, passo dos químicos que lidam com a alta atmosfera para os executivos da Atochem e Monsanto, que estão modificando suas linhas de produção para substituir os inocentes clorofluorcarbonetos, acusados de crime contra a ecossfera. Alguns parágrafos à frente, é a vez dos chefes de Estado dos grandes países industrializados se meterem com química, refrigeradores, aerossóis e gases inertes (...) Mais baixo, os países do Terceiro Mundo e os ecologistas metem sua colher e falam de tratados internacionais, direito das gerações futuras, direito ao desenvolvimento e moratórias. O mesmo artigo mistura, assim, reações químicas e reações políticas” (2013, p. 7). Dessa forma, para Latour, jamais fomos modernos no sentido da representação que a modernidade fez de si mesma, isto é, a partir do dualismo radical entre natureza e cultura.

desencantada⁶⁷, na qual não cabe mais o mistério que, segundo Jonas, fez parte de uma perspectiva pré-científica: “Os céus não declaram mais a glória de Deus; e assim os materiais da natureza estão prontos para o uso do homem” (E, 124).

Pós-dualismos

Panvitalismo e panmecanicismo se entrecruzam no dualismo, que se constitui como o elemento que liga essas duas formas de interpretação da relação entre vida e morte ou entre espírito e matéria. Segundo Jonas, foi o dualismo “que levou o espírito humano do monismo vitalista da pré-história para o monismo materialista da época atual” (PV, 22). Em seu empenho por retirar do mundo físico qualquer conteúdo espiritual, o dualismo legou ao pensamento “um mundo privado de todos esses atributos” (PV, 22). Isso se manifesta, mais uma vez, no problema da relação entre vida e morte. Jonas remete à expressão “ao pó hás de tornar” (PV, 22) para destacar a efemeridade da vida em oposição ao estado definitivo da decomposição do corpo, ou seja, da morte.

O orfismo representa, conforme Jonas, a primeira tentativa dualista de enfrentamento ao problema da morte, pois compreende o corpo como túmulo da alma. Nesse sentido, a vida se constitui como habitante estrangeira ao corpo, uma vez que o cadáver é a sua verdadeira natureza. A vida se traduz em um estado efêmero desse corpo, em razão da alma que habita provisoriamente o seu interior. Mas, com a morte real, corpo e alma chegam a sua verdade original, o primeiro como cadáver, a segunda como hóspede estranho. É com a religião órfica pois, segundo de Jonas, que o Ocidente descobriu a ideia de uma interioridade no ser humano totalmente alheia ao mundo, concepção que se desenvolveu posteriormente no seio do cristianismo e do gnosticismo. Essa relação entre uma interioridade e um mundo estranhos entre si revela uma

⁶⁷ Como argumenta Latour, essa natureza indiferente tem como consequência o fato de que ela é incapaz de “provocar comoções políticas” (2020, p. 90).

exclusão mútua, isto é, “cada um deles é o que o outro não é” (PV, 72). A alma carregava consigo “todo o significado e toda a dignidade metafísica”, enquanto o mundo “era despido de todas essas exigências” (PV, 24). Por conseguinte, na gnose⁶⁸, que segundo Jonas representa o mais alto ponto de desdobramento da perspectiva dualista, a comparação do corpo com um túmulo é alargada para a percepção de todo o universo, isto é, o cosmos em toda a sua extensão é túmulo do espírito. A vida diz respeito, então, a uma rara exceção em meio ao domínio da morte.

Mais tarde, Descartes teria dado ao dualismo o lugar de base sobre a qual fundou a sua formulação paradigmática da divisão da realidade entre substância pensante e substância extensa. O que faz de Descartes a “última e letal

⁶⁸ Hans Jonas é uma referência no que diz respeito à pesquisa acerca dos movimentos gnósticos. O autor dedicou sua tese de doutorado ao tema da gnose. Inicialmente, sua pretensão era trabalhar os motivos pelos quais a Igreja – a partir de Paulo – recusou a *gnosis* em benefício da *pistis*. No entanto, dada a vastidão do tema, ele se dedicou apenas ao significado da gnose (Cf. TIBALDEO, 2009, p. 17). A contribuição principal de Jonas à investigação acerca dos movimentos gnósticos foi a formulação daquilo que ele nomeou como *princípio gnóstico*, que consiste na elaboração de um elemento comum entre as diferentes expressões gnósticas, ou seja, Jonas intentou conferir certa unidade à pluralidade de movimentos gnósticos. Sua pretensão não era, portanto, apenas histórica, mas, filosófica, pois visava compreender o espírito que falava através das diversas vozes gnósticas e, conseqüentemente, “restaurar a unidade inteligível da multiplicidade desconcertante de suas expressões” (RG, 23). Nesse sentido, o autor foi responsável por uma análise filosófica do gnosticismo ao extrair da literatura gnóstica a experiência existencial desses movimentos. “Essa essência se converteu em um assunto não já de interesse exclusivamente histórico – pois lança uma grande luz na compreensão de um período crucial do mundo ocidental – mas também de um intrínseco interesse filosófico, já que nos situa frente a uma das mais radicais respostas do homem a sua situação” (RG, 23). O *princípio gnóstico* é descrito por Jonas da seguinte maneira: “a religião geral do período é uma religião salvífica, dualista e transcendente” (RG, 66). É a partir desse caráter dualista do gnosticismo que Jonas chega à conclusão de que há no interior desses movimentos uma compreensão radicalmente nova da relação entre o homem e o cosmos. Enquanto o mundo grego – dos pré-socráticos aos estoicos – vê no universo ordem e harmonia, o mundo esboçado pelo gnosticismo é obscuro e hostil, “não é divino como no panteísmo antigo, mas demoníaco (...) não há lugar para a confiança e a compreensão, mas para o medo ante um mundo que é estranho ao homem, que já não forma parte do cosmos, mas que é um apátrida neste mundo satanizado. O passo do otimismo cósmico dos antigos ao pessimismo gnóstico implica o surgimento de um dualismo radical” (COMÍN, 2005, p. 20). Esse dualismo radical é expresso de maneira singular por Leo Strauss em uma carta endereçada a Jonas depois da publicação de *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* em 1958, na qual ele afirma que Jonas com sua análise do gnosticismo teria descrito a mais radical rebelião contra a *physis*. Analisei em outros trabalhos a interpretação jonasiana do dualismo gnóstico: *Existência em exílio: a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas* (2017), *O gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo: duas versões do niilismo* (2017) e *Hans Jonas e o niilismo gnóstico: “a mais radical rebelião contra a physis”* (2018).

metamorfose” (PV, 95) do dualismo é a ruptura que sua filosofia causa ao defender que espírito e matéria são substâncias absolutamente distintas e, desse modo, o pensamento de maneira alguma poderia pertencer à natureza extensa⁶⁹, que passou a ser compreendida como corpo, dimensão exterior e, em suma, matéria morta. “O universo é, então, percebido como uma vasta substância extensa, uma *res extensa* de matéria muda, morta” (ZAFRANI, 2019, p. 333). Jonas afirma que Descartes forneceu a “carta magna metafísica para um quadro puramente mecanicista e quantitativo do mundo natural” (PV, 95), pois fez do espírito uma realidade independente em sua totalidade da matéria. Logo, o dualismo cartesiano é visto por Jonas como sua última fase – e, também, a mais letal – antes de se decompor nas posições pós-dualistas do idealismo e do materialismo.

Na tentativa de conferir um lugar para o espírito e para a matéria na interpretação da relação entre vida e morte, o dualismo acabou por preparar o terreno para o aparecimento do que Jonas chamou de seus “sucessores pós-dualistas” (PV, 24). A incapacidade do dualismo em responder ao problema da vida em meio à matéria inerte teve como consequência a formulação de posições pós-dualistas, que consistem na exclusão – e, logo, na simplificação – de um dos lados da cisão, ou seja, a redução do caráter dual a um dos termos da polarização. Mas, é preciso notar que o caráter alternativo do pós-dualismo tem como seu pano de fundo a “polarização ontológica produzida pelo dualismo” (PV, 26). Dessa forma, Jonas afirma que a situação pós-dualista

⁶⁹ Escreve Descartes em suas *Meditações Metafísicas*: “pelo próprio fato de que eu conheço com certeza que existo, e que, no entanto, não noto que pertença necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo muito bem que minha essência consiste apenas nisto: sou uma coisa que pensa, ou uma substância cuja essência toda ou natureza é somente pensar. E, embora talvez eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto, não obstante, porque de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que, do outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele” (2005, p. 117-118).

ocupa-se inevitavelmente com as duas peças deixadas pelo dualismo, frente às quais ela só consegue ser monista ao preço de uma escolha ontológica entre os dois, de uma opção por um ou por outro – pelo menos enquanto a herança metafísica do dualismo ainda forçar o reconhecimento de seu caráter de alternativa (...) todo monismo pós-dualista implica em uma decisão por um lado ou por outro; isto é, ele próprio é de natureza alternativa e, por conseguinte particular, e se defronta com o seu oposto como a possibilidade que ficou excluída (PV, 26).

O pós-dualismo diz respeito a dois monismos distintos, o materialismo e o idealismo modernos. Ao contrário do monismo vitalista – em que um dos lados da polarização encontra sua justificação em direta ligação ao outro – tanto o materialismo quando o idealismo são monismos particulares, já que “cada um destes pontos de vista exige para si totalidade e exclui o outro” (PV, 26). Ocorre que as duas teorias fracassam no intento de elucidar as lacunas abertas pela metafísica dualista, que legou ao pensamento a suposição de que haja “dois terrenos separados da realidade, que podem ser isolados um do outro” (PV, 27). Como aponta Jonas, o organismo vivo enquanto unidade do espírito e da matéria faz com que não apenas a separação dualista seja ilusória, como também o seja a exclusão de um dos elementos da polarização. O corpo vivo, contudo, resiste ao pós-dualismo, pois pode ser “descrito tanto como sendo extenso e inerte, como também como tendo sensação e vontade” (PV, 27). Nenhuma das duas descrições pode, conforme Jonas, ser levada ao extremo, pois ou a liberdade e, conseqüentemente, a potência causal da consciência seriam excluídas do mundo vivo – e, portanto, interpretadas segundo as propriedades da matéria pura – ou a física da extensão não passaria de mera ideia, isto é, um ponto de vista da consciência pura. O autor evidencia, assim, como o corpo vivo lança luz ao prejuízo da redução levada a cabo pelos monismos materialista e idealista:

Assim o 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 vida e não-vida, oposição esta que exerceu constante pressão sobre o pensamento e fez ruir o panvitalismo primitivo, provocando a divisão da imagem do ser. O mesmo acontece

agora, de maneira invertida, com a unidade concreta que se manifesta na vida, onde também o dualismo das duas substâncias vem a fracassar. E é mais uma vez a mesma unidade dos dois que se transforma em escolha submerso para cada um dos sistemas alternativos oriundos do dualismo, logo que, como não pode deixar de ser, eles buscam alargar-se para ontologias integrais (PV, 28).

Embora materialismo e idealismo caminhem, por vias opostas, em direção a ontologias integrais, a problemática dualista – “um dos acontecimentos decisivos da história intelectual da humanidade” (PV, 22) – continua sendo decisiva, pois a eliminação de um dos elementos da polarização é, em última instância, uma maneira de simplificar as dificuldades relativas à transgressão da matéria em direção ao espírito e vice-versa. Todavia, materialismo e o idealismo não apagam sem prejuízos, como dito anteriormente, a própria dificuldade que o fosso aberto pelo dualismo entre *res cogitans* e *res extensa* fez aparecer. Desse modo, o fracasso dos monismos materialista e idealista refere-se ao incômodo gerado pelo dualismo à tentativa malsucedida de elaborar uma ontologia integral pela aniquilação de um dos aspectos da questão que, ao se concentrar em um dos lados, conduz, com efeito, ao fracasso de ambos. Conforme Pommier, seguindo o argumento da análise jonasiana, “ambos os monismos reduzem um dos aspectos da realidade (matéria ou espírito) ao outro, de modo a ‘resolver’ o problema do significado da dualidade destruindo-a, enquanto seria necessário descrever como tal dualidade é possível sem apagá-la” (POMMIER, 2017, p. 459).

Em sua análise, Jonas sustenta que a vertente materialista da ontologia moderna é, contudo, mais séria e interessante que a idealista. Isso se deve ao fato dela tratar de uma esfera objetiva, na qual corpos se encontram com outros corpos, incluindo aí os corpos viventes. É esse encontro entre os corpos que coloca à prova os limites de seus pressupostos, trazendo à tona a questão ontológica. Para o autor, o idealismo consegue escapar dessa problemática na medida em que todos os demais corpos são identificados como ideias ou fenômenos de uma consciência pura, desviando-se ao mesmo tempo do problema da vida e da morte, pois não teriam qualquer pedra de toque na esfera

objetiva. Logo, o idealismo incorreria no solipsismo, que, segundo Jonas, é a consequência de toda forma de idealismo. Em uma nota d'*O Princípio Vida* Jonas sublinha o modo pelo qual o solipsismo idealista acaba por evitar o problema ao qual o materialismo não pode ignorar, a saber, o encontro com todos os outros corpos: “o solipsismo, apesar, ou por causa, de sua invulnerabilidade lógica, é apenas um truque do pensamento, não possuindo seriedade como ponto de vista ontológico – ele chega mesmo a ser a negação de toda ontologia” (PV, 29).

O materialismo moderno é, então, o herdeiro direto do dualismo que fez do universo um túmulo. Mas, com o desenvolvimento da ciência moderna essa sepultura se esvaziou completamente, deixando para trás apenas as suas paredes que, em compensação, são extremamente sólidas (*cf.* PV, 24). Segundo o autor, “a nova metafísica da ciência colheu os frutos de um dualismo que em sua longa trajetória havia esvaziado a natureza de seus conteúdos espirituais e vitais” (PV, 95). Se, de um lado, o dualismo foi uma correção ao monismo vitalista, de outro, o monismo materialista pode ser visto como a “vitória total da experiência da morte sobre a experiência da vida” (PV, 24). A predominância ontológica da morte significa, em última análise, que o cadáver se tornou o princípio a partir do qual o próprio universo passou a ser explicado. O dualismo é, na imagem apresentada por Jonas, como um rio, no qual uma das margens refere-se ao monismo vitalista e a outra ao monismo materialista. Assim, o materialismo moderno é uma derivação da divisão da realidade operada pelo dualismo, que separou o eu do mundo, o ser interior do exterior, o espírito da matéria.

A análise jonasiana se volta principalmente para o materialismo, pois entende que essa teoria se opõe à ontologia pré-dualista do panvitalismo e, também, se constitui como a verdadeira representante da ontologia da morte. A decisão de discutir o materialismo em detrimento do idealismo encontra sua justificativa no aspecto objetivo de suas teses. Conforme Jonas, “é só no ponto de vista realista que a discussão se torna fecunda, enquanto que o ponto de

vista idealista a deixa escapar entre os dedos” (PV, 29). Jonas acrescenta ainda que o idealismo seria um epifenômeno do materialismo, ou seja, um fenômeno complementar, uma derivação das teses materialistas e, por isso, seria também ele uma face da ontologia da morte. Assim, frente à objetividade do materialismo – afinal, “abstrações não possuem vida” (PV, 31) – Jonas dirige sua crítica ao monismo materialista, que é a ontologia que subjaz à concepção moderna de natureza e, por conseguinte, de vida. O materialismo é o resultado de um erro hermenêutico (Cf. TIBALDEO, 2013, p. 36) que reduz a natureza à matéria pura e se revela incapaz de responder – da mesma maneira que o dualismo – à pergunta “o que é a vida?” (cf. TIBALDEO, 2013, p. 35).

O monismo materialista está certamente enganado, pois pretende reduzir a dualidade do ser à simplicidade e porque troca uma parte (isto é, a matéria, pelo todo). Como consequência a ciência moderna reduz erroneamente qualquer característica ontológica examinável à quantidade, mensurabilidade e movimento. Pela mesma razão, a ciência moderna e a filosofia materialista removem incorreta e arbitrariamente qualquer preocupação com a relevância ontológica da interioridade e sua dinâmica, tradicionalmente expressa pela ideia de finalismo (TIBALDEO, 2013, p. 36).

Embora Jonas aponte para o equívoco da interpretação dualista e materialista, ele não as descarta totalmente como erros puros. Pois, por um lado, o dualismo ontológico reconhece uma dinâmica polar no seio da natureza e da vida. E, por outro lado, o monismo materialista rejeita aquilo que Jonas chamou de uma “separação trágica” (cf. PV, 23). Mas, essas não seriam exatamente as razões para que o autor recusasse ambas as interpretações? Segundo Tibaldeo, a crítica de Jonas se volta, na verdade, para os seguintes aspectos: (1) o dualismo “considera como substancialmente duplo o que é, de fato, apenas dinamicamente polar” (TIBALDEO, 2013, p. 36), o que faz do espírito algo exclusivamente humano e, em consequência disso, apartado do seio da natureza; (2) “o materialismo se desvencilha da polaridade e das diferenças qualitativas, que são de fato características-chave da vida” (TIBALDEO, 2013, p. 36). Paradoxalmente, Jonas rejeita o dualismo, mas não

a dualidade, uma vez que “a diferença não cancela a unidade” (PIS, 127). E o pano de fundo da tese jonasiana de que o ser tem uma estrutura dinâmica e ambivalente será o corpo vivo.

Monismo integral

O corpo que vive é o lugar onde as ontologias dualista e materialista fracassam e, também, o horizonte a partir do qual se avista uma solução para a problemática das relações entre espírito e matéria. Como apontado anteriormente, o dualismo não é uma resposta desprovida de sentido, pois a dualidade expressa nessa ontologia diz respeito à própria dinâmica polar do ser. De acordo com o filósofo, “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” (PV, 15). Dessa forma, a resposta filosófica elaborada por Jonas não busca suprimir a dualidade, mas, ao contrário, procura superar a sua cisão para, então, alcançar “uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser” (PV, 26).

A vida compreendida como a unidade entre espírito e matéria revela a fragilidade das ontologias dualista e pós-dualista. E vida significa também – no âmbito da filosofia de Jonas – vida material, isto é, corpo vivo, corpo orgânico. O corpo é o meio pelo qual a vida experimenta a si mesma como parte do mundo e, ao mesmo tempo, como dotada da capacidade de percebê-lo como um mundo exterior, sem que com isso haja uma disjunção entre a interioridade e a exterioridade. É no corpo que, conforme Jonas, “está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, 32). Além disso, materialismo e idealismo buscam desamarrar esse nó, mas acabam por se prenderem ainda mais a ele. Nessa direção, pode-se afirmar que uma nova ontologia passa indispensavelmente por uma releitura do corpo.

O corpo que vive e que pode morrer, que pode possuir o mundo e a ele pertencer como um pedaço do mundo, o corpo que sente e que pode ser sentido, cuja forma exterior é organismo e causalidade, e cuja forma interior é o ser-ele-mesmo e a finalidade – é ele que 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 (PV, 28).

A ontologia da vida esboçada por Jonas em oposição à ontologia da morte que caracteriza o monismo materialista da ciência moderna não se confunde, de maneira alguma, com a interpretação da vida da cosmovisão panvitalista pois, para o autor, a vida apresenta diferenças qualitativas em relação à morte, o que não corresponde simplesmente a um mero prolongamento da vida. A morte é antes o próprio fundamento das relações duais nos quais a vida se enraíza pois, o organismo vivo é “dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável” (PV, 14). A antítese do ser e não-ser é, portanto, o fundamento sobre o qual se erigem todas as outras polaridades, já que as dualidades de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade são formas de relação, e viver significa, como ressalta Jonas, estar relacionado com a própria possibilidade de sua negação pela morte.

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 terminará por devorá-lo (PV, 14-15).

Embora Jonas nomeie a sua perspectiva interpretativa com o termo “monismo integral⁷⁰” (PV, 26) – que equivale a um monismo de terceira via –

⁷⁰ Avishag Zafrani analisa em seu texto intitulado *De la théorie de la vie à cosmologie* o monismo integral de Jonas em comparação com outros monismos que buscam se distanciar da posição dualista. (1) Embora o monismo de Leibniz ultrapasse a aporia psicofísica ao compreender a mônada como dotada de percepção, interioridade e tendências internas, Jonas vê nessa filosofia uma monadologia fechada. “Um agregado de mônadas constitui um corpo animado. No entanto, cada mônada é uma substância separada e não é possível explicar seu intercâmbio com seu ambiente. A mônada, sem porta ou janela, permanece tributária da harmonia preestabelecida, postulada por Leibniz, que assegura a ligação entre as substâncias” (ZAFRANI,

é necessário sublinhar que, em primeiro lugar, “monismo” diz respeito à ausência de uma fratura no ser, tal como preconizada pelo dualismo e, em segundo lugar, “integral” refere-se à relação mútua, ou seja, ao copertencimento de espírito e matéria enquanto imagens da ambivalência da vida que se manifesta no organismo. Ao admitir a polaridade da vida, Jonas se afasta, portanto, de uma compreensão unilateral e, por isso, reducionista na formulação de seu monismo integral. Com isso, o autor “propõe preservar a ideia de uma dualidade, mas apenas para superá-la em uma síntese que nos permitirá pensar sobre ela consistentemente, fora do modelo usado pelo dualismo de substância” (POMMIER, 2017, p. 456).

2019, p. 334). A monadologia de Leibniz fracassa, segundo Jonas, porque a mônada “encerrada-em-si, autoatualizante, invulnerável, certamente exemplifica o conceito clássico de substância independente que, como a definição explícita, ‘de nada mais precisa para existir. Mas tal autossuficiência só se aplica, se é que se aplica a alguma coisa, a coisas sem vida” (E, 309-310). (2) O monismo de Spinoza é, em certo sentido a prefiguração de uma filosofia do organismo, uma vez que “resolve o dualismo cartesiano graças a este pôr em movimento de uma substância única infinita e eterna afetada por atributos e modalidades de expressão desses mesmos atributos” (ZAFRANI, 2019, p. 336). No entanto, o paralelismo spinozista faz com que espírito e matéria sejam contínuos um ao outro na história do ser, o que se opõe à tese jonasiana da descontinuidade do aparecimento do vivente. Para Jonas, a diferença entre matéria inorgânica e organismo vivente é fundamental quanto à viabilidade de uma resposta à pergunta “o que é a vida?”, além de se traduzir como um enigma definitivo à filosofia da vida. Para Spinoza, diz Jonas, “o ser como um todo é, em sua essência e em qualquer momento, as duas coisas simultaneamente: extensão e pensamento, matéria e espírito, natureza e ideia de si mesmo – ambos sendo apenas os dois lados da mesma moeda, a substância eterna e absoluta, que se expressa nos dois lados igualmente: a cada lado exterior corresponde um lado interior associado àquele, e juntos formam os modos em que a divindade infinita existe desde toda eternidade” (MEC, 51). Todavia, para o filósofo alemão, “essa grandiosa concepção não resiste ao julgamento de nossa experiência. Pois aqui não há começo e nem fim, nem sucesso e fracasso, nem melhor e pior, nem menos ainda bem e mal: que, ao que parece, existe somente do ponto de vista do particular; o todo – o universo psicofísico – está sempre em estado de perfeição. O acaso não tem nele lugar algum e a liberdade é uma ilusão” (MEC, 51-52). (3) O monismo de Whitehead é aquele que, de acordo com Zafrani, exerceu maior influência sobre o pensamento de Jonas, pois postula uma monadologia aberta, na qual as mônadas se relacionam entre si e existem sob a forma da compenetração, uma unidade do tipo fusional que não coincide com a dissolução das entidades. Essa abertura da mônada quer dizer que ela é capaz de receptividade, mas não de ser passivo. Essa concepção de receptividade aproxima Whitehead de Jonas, já que ambos se afastam da compreensão da matéria como mero receptáculo, suporte passivo de propriedades determinadas pelas leis descritivas da ciência moderna. Ao contrário, para ambos os autores, “a experiência sensível não é unicamente passiva, ela provoca de imediato reações, mas ainda mais o sentir supõe um esforço a essa recepção de dados externos. Pode tratar-se de uma forma de intencionalidade ao nível orgânico, intencionalidade no sentido de uma visada e não ainda de uma vontade. O sentir, além disso, abre-se para a dimensão interiorizada da experiência” (ZAFRANI, 2019, p. 341).

Oliveira, ao analisar a proposta jonasiana de uma ontologia da vida que assume a dualidade ao invés de suprimi-la, chama a atenção para a crítica ao esquecimento do fenômeno da vida (*cf.* 2015, p. 19) no seio da história da ontologia. Essa é uma clara referência ao tema do esquecimento do ser na filosofia de Heidegger. Para Jonas, trata-se antes de um esquecimento da vida, ou seja, de uma recusa ao copertencimento psicofísico da vida, principalmente, no quadro da ontologia da morte, que legou ao pensamento uma “compreensão incompleta, incoerente e equivocada a respeito do organismo vivo – que inclui o ser humano” (OLIVEIRA, 2015, p. 19). A direção assumida por Heidegger em sua abordagem quanto ao ser é substituída, em Jonas, por uma interrogação que compreende a vida como a principal característica do ser. “Enquanto em Heidegger a dimensão vivente do *Dasein* é obscurecida pelo fato de que ela é abordada a partir da questão do ser, em Jonas, ao contrário, a questão do ser é colocada com base no reconhecimento do caráter originariamente vivente do *Dasein*” (BARBARAS, 2003, p. 46). A filosofia de Jonas é uma ontologia da vida no sentido em que se volta para “o testemunho fenomenológico da vida”, que “se exprime em sua linguagem propriamente ontológica” (MEC, 27). Mas, quais são as características do organismo vivo apresentadas por Jonas em sua “releitura filosófica do texto biológico” que seriam capazes de “reconquistar para a compreensão das coisas orgânicas a dimensão interior” (PV, 8) e, então, conquistar a unidade psicofísica da vida?

Metabolismo

Qual o modo de ser de um organismo vivo? Para Jonas, o organismo é um ente para o qual seu ser depende de uma atividade, isto é, para que organismos existam eles devem “fazer o que têm que fazer para continuar a ser” (FBM, 267). Deixar de realizar essa atividade significa, assim, deixar de ser. A atividade à qual o organismo está entregue é a vida, que se cumpre na medida em que ele afasta de si a morte. A relação íntima entre vida e morte é o ponto de partida para a compreensão da polaridade no seio do ser vivo, que é

caracterizado pela mortalidade, isto é, pelo “potencial sempre presente da morte” (FBM, 266). Nesse sentido, a vida assegura o seu ser na medida em que sua atividade impede que a possibilidade sempre copresente da morte se realize. Segundo o autor, temos aqui “a intrínseca relação da vida com a morte, o fundamento da mortalidade em sua própria constituição” (FBM, 267).

A que se refere, contudo, essa atividade a partir da qual o organismo vivente se compromete com a conservação de seu ser? Jonas chama esse atuar de metabolismo. É preciso, todavia, marcar a distância de Jonas em relação às concepções científica e materialista do metabolismo. O que está em jogo na sua interpretação não é simplesmente a descrição mecanicista do metabolismo, que o equivaleria ao fornecimento de combustível a uma máquina. Ao contrário, sua investigação é ontológica e se volta para o modo de ser dos viventes, que se manifesta em sua atividade originária, definida por Jonas de atividade metabólica. Qual o significado, então, do metabolismo? Jonas o determina da seguinte maneira: “existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez” (FBM, 267). Esse sentido para a atividade metabólica fica visível, como o autor observa, na própria etimologia do termo em alemão *Stoffwechsel*, que significa, de forma literal, troca (*Wechsel*) de matéria (*Stoff*).

O metabolismo, enquanto condição de possibilidade da vida, sinaliza sua diferença em comparação com a matéria inerte. Ser vivo significa jamais estar preso à constância da matéria, ou seja, a vida não é um simples dado, mas resulta do ato incessante de renovação dos componentes materiais do organismo. O metabolismo é um “processo permanente e constantemente renovador da composição do organismo” (PV, 83). Desde a perspectiva jonasiana, o intercâmbio de material entre o interior e o exterior é compreendido como a condição originária⁷¹ de todo ser vivente, pois no que

⁷¹ Jonas não compreende a reprodução como uma condição menos importante do organismo vivo. No entanto, para o autor, a reprodução não é uma característica *sine qua non* da vida. É preciso ter em vista que a análise de Jonas é ontológica, ou seja, pretende apresentar aquilo que faz de um ente um organismo vivo – ou seja, seu modo de ser – independente da circunstância

concerne à atividade metabólica “todas as coisas vivas a possuem, e nenhuma coisa inanimada a possui” (FBM, 267). Ao contrapor, em função da atividade metabólica, os organismos vivos às entidades físicas não-viventes, Jonas se depara com a questão acerca da identidade. O metabolismo fundaria uma “identidade totalmente diferente da inerte identidade física” (FBM, 268), porque ela é construída por intermédio da troca entre o organismo e seu ambiente. Conforme o filósofo, “a identidade fixa, material, da partícula se opõe à identidade dinâmica, funcional do vivo”, logo, “a existência do vivente não é algo dado, como é a da matéria, mas em cada instante é resultado de sua própria geração” (CF, 25 de fevereiro de 1944).

A identidade de um ente físico se assenta, (1) de uma perspectiva ontológica, na inércia e constância da matéria e (2) de uma perspectiva epistemológica, na verificação contínua de que as partes que compõem este ente se mantêm presentes no decorrer de uma linha temporal que vai de um ponto A até um B. Em resumo, “a suposição geral é a de que, deixada sozinha, e independentemente do lapso de tempo, uma substância oferecerá, em repetidas inspeções, o mesmo inventário de partes. Isso é o que estritamente se entende pela mesmidade da coisa” (E, 302). Em contrapartida, a identidade orgânica não é uma permanência, mas uma “tarefa contínua” (E, 304). Tendo em vista que a existência do organismo não está assegurada, mas é mobilizada a partir de uma carência, o ente vivo depende da troca de matéria para existir. É inclusive a partir dessa ideia de tarefa contínua que Jonas compreende a individualidade como um modo específico de existência, no qual o ser de um ente é seu próprio fazer, ou seja, corresponde ao comprometimento “com a conservação deste ser através de atos sempre renovados” (E, 297). E, nessa

que o abarca. A reprodução é, por consequência, uma derivação da característica essencial da vida, a saber, o metabolismo. Pommier observa que o conceito de metabolismo na visão de Jonas pode ser entendido como uma “biologização do interesse do *Dasein* em seu próprio ser” (2017, p. 464). Para Pommier, isso justificaria a ausência da questão da reprodução que, em última instância, implica interesse por outro vivente e ainda algum tipo de socialização. Sobre a crítica a Jonas por sua negligência quanto à reprodução como característica essencial da vida ver o parágrafo 8 – *O problema do primado do metabolismo para a ontologia da vida* – do livro *Hans Jonas e a diferença antropológica* (2017) de Wendell Lopes.

direção, sua identidade não é inerte, mas resultado de uma realização contínua, à qual ele chama de metabolismo. É, portanto, uma identidade autocriada. E somente a coisa viva é um indivíduo. Diz Jonas: “a individualidade (...) é um fenômeno orgânico e orgânico apenas, e para o organismo ela é um fenômeno essencial” (E, 299).

A principal característica da atividade metabólica é, de acordo com o filósofo, uma liberdade em relação à matéria, que faz do organismo vivo uma composição sempre nova. Afinal, o ente vivo não é “simultaneamente idêntico com este ou qualquer outro total de componentes, e sua realidade não está ligada ao agrupamento que o constitui agora, já que sempre desaparece no fluxo torrencial da troca” (E, 303-304). E, ao mesmo tempo, “o ser vivo é um composto de matéria, e a cada momento sua realidade coincide totalmente com seu material contemporâneo, isto é, com uma multiplicidade definida de componentes individuais” (E, 303). Ou seja, o organismo vivo é, por um lado, a composição de um agregado material da qual, cabe ressaltar, ele depende e, por outro lado, ele é diferente da matéria que o compõe. Mas, como seria possível uma identidade orgânica que não coincidissem ora com a noção de uma mesmidade material, ora com a ideia de que o organismo é diferente de seu material? Essa problemática é formulada por Lopes mediante duas questões: (1) “o que faz com que tal agregado material, cujos componentes claramente mudam, seja ainda classificado como um único e mesmo organismo?”; e (2) “como pode ser que, embora fisicamente ele seja um ente diferente, sua forma viva permaneça a mesma?” (LOPES, 2015, p. 299).

O organismo vivo detém uma identidade material – ou seja, “ele existe em qualquer momento com uma composição simultânea de material” (E, 304) – apenas provisoriamente, uma vez que não é idêntico a ela, dado o caráter transitório da atividade metabólica. A liberdade do indivíduo orgânico em relação à matéria levanta a questão do vínculo entre matéria e forma. O substrato material de um ser vivo é objeto da atividade de troca com o meio, proporcionada pelo metabolismo, mas, sua forma não se altera nesse processo.

E não se trata simplesmente da forma visual, isto é, da percepção que se tem de um ente vivo, a forma que é preservada – a despeito do processo de intercâmbio de matéria – é o seu todo estrutural.

O ser vivente, que é aqui como um aglomerado de matéria, não é idêntico à matéria da qual é feito, nem está ligado à sua identidade, mas é uma forma organizada que tem a si mesma como objeto, e que é independente de sua consistência material na medida em que a troca constantemente (...) A autonomia da forma viva se mostra em primeiro termo no fato de que não recebe seu conteúdo material de uma só vez nem para sempre, mas o troca com o mundo em um constante tomar e eliminar, durante o qual segue sendo a mesma. Isto significa que seu conteúdo material é eventual. Visto desde a identidade fixa da matéria, a forma viva é só um ponto de transição da matéria que o atravessa segundo suas próprias leis e cuja unidade aparente não é mais que estado de configuração da sua diversidade. No entanto, desde a perspectiva da vida como um novo nível, a forma é o real na relação: não deixa, impávida, que a matéria do mundo flua através dela, mas é a forma que a atrai ativamente em direção a si ou a expulsa e se gera a partir dela (CF⁷², 25 de fevereiro de 1944).

Enquanto um agregado material que forma um corpo físico teria uma unidade visível como resultado da percepção⁷³ do ser humano, o ser vivo traz à tona uma unidade que é produto de sua própria atividade, à qual Jonas chama de autointegração ativa da vida. Assim, a unidade visível do corpo vivente não decorre nem da percepção humana nem do “mero encontro de forças que unem suas partes umas às outras” (PV, 101). O próprio corpo é responsável por essa

⁷² Farei referência às *Cartas Formativas* ao longo do trabalho da seguinte maneira: abreviação CF seguida da data da carta. As cartas formativas foram escritas por Hans Jonas durante o período em que ele serviu no exército britânico, entre 1940 e 1945. O filósofo havia recebido de sua esposa, Lore Jonas, bibliografia sobre Ciências Naturais como, por exemplo, Aldous Huxley e Charles Darwin. As cartas enviadas à Lore Jonas são as reflexões iniciais que, mais tarde, deram lugar a *The Phenomenon of Life*. Ver o prefácio escrito por Lore Jonas para as *Memórias* de Hans Jonas (Cf. M, 9-12).

⁷³ Hans Jonas não exclui a identidade – ou a individualidade – dos entes não-vivos. Essa identidade é obra da percepção sensível, logo, “não é um atributo da coisa, nem um fator de seu ser ou devir, mas só o resultado de um olhar” (CF, 26 de janeiro de 1945). Trata-se, portanto, de um conceito fenomenológico. Já o ente vivo é um indivíduo não graças à observação, mas por si mesmo, isto é, sua forma – ou unidade individual – não é o resultado de um aglomerado material determinado, ao contrário, é a sua causa. No organismo vivo é “a unidade que se põe a si mesma”, é a forma “que se integra a si mesma” (CF, 26 de janeiro de 1945). Trata-se, assim, de um conceito ontológico e não meramente fenomenológico. O ser vivo é “indivíduo em sentido ontológico e não só fenomenológico” (CF, 26 de janeiro de 1945).

integridade autointegrativa. Por conseguinte, a forma não diz respeito ao resultado dos componentes materiais agregados por meio do metabolismo. Ao contrário, ela é a própria causa dessa unidade “autounitativa por meio da multiplicidade que se transforma” e a mesmidade se traduz como “permanente autorenovação por meio de processo, sustentada no fluxo do sempre outro” (PV, 101).

A forma viva é caracterizada por sua autonomia, isto é, por sua independência com relação ao seu substrato material, que não significa, contudo, existência separada da matéria. Trata-se antes de uma necessidade da forma para com a matéria que, do mesmo modo, se emancipa de uma coincidência imediata com ela. O organismo é, portanto, “em cada momento a forma de uma determinada multiplicidade de matéria” (PV, 102).

Na forma viva, ativa e organizativa, os conteúdos materiais mutantes são estados do seu ser, que permanece idêntico; a variedade daqueles é o âmbito de ação de sua unidade; e em vez de dizer que a forma viva é uma região de passagem da matéria, mais correto será dizer que a sucessão dos estados de matéria que em cada momento a constituem são fases transitórias do processo da forma que se autoconstitui (PV, 103).

Isso significa que o organismo vivente não detém seus componentes materiais de uma vez por todas, ele os recebe e os elimina em seu intercâmbio com o mundo, permanecendo, no entanto, o mesmo. A forma é uma realização produtiva da própria coisa viva, pois ela “não deixa que a matéria do mundo a atravesse passivamente, mas é ela própria que ativamente a atrai e a repele, e que através dela se constitui” (PV, 130). Dito de outra maneira, “no organismo, as mudanças – não menos a perda do que a reposição – são efetuadas desde dentro: ele é seu próprio agente para a mudança” (E, 307). Em suma, a forma do ente vivente depende dos conteúdos materiais garantidos pela atividade metabólica, mas, não se confunde com eles, mantendo, então, uma espécie de liberdade em relação à matéria da qual ele necessita para se manter vivo. Essa liberdade se dá graças à autointegração ativa da vida que faz com que o

organismo não se identifique com o agregado material, do qual, de maneira contraditória ele precisa para viver.

Embora independente da mesmidade dessa matéria, ele é dependente da troca dessa mesma matéria, de seu progresso permanente e suficiente, e nisso não há liberdade. Assim, o exercício da liberdade que a coisa viva desfruta é antes uma dura necessidade. A essa necessidade (*necessity*) damos o nome de “carência” (*need*), que só tem um lugar ali onde a existência não está assegurada e sua própria tarefa é ininterrupta (FBM, 269).

O vivente mantém com a matéria uma relação de “liberdade necessitada” (PV, 101), pois não equivale simplesmente à soma dos conteúdos materiais que o compõem e, de outra forma, não pode abrir mão desses materiais sob o risco de seu próprio desaparecimento. Diferentemente do átomo, que é independente do ambiente à sua volta para a manutenção da sua existência, o corpo vivo não apenas pode se relacionar com o mundo, mas ele necessita desse intercâmbio com o seu meio. Essa carência é, nas palavras de Jonas, “uma propriedade do ser orgânico, exclusiva à vida e desconhecida de todo o resto da realidade” (FBM, 269). É na necessidade de troca de seus componentes materiais que o organismo se difere da matéria inerte e faz da morte um passageiro definitivo na aventura cósmica da vida.

É a partir do conceito de metabolismo que Jonas caracteriza a especificidade da existência vital. Ele tem em vista, sob esse termo, o processo pelo qual uma forma se mantém idêntica por uma renovação contínua de sua matéria. Em dois instantes suficientemente distantes no tempo, não encontramos nenhum elemento material idêntico, embora a forma, ou seja, a configuração orgânica e a individualidade da qual essa configuração é a expressão, permaneçam idênticas. Inversamente, se em dois momentos suficientemente distantes, encontramos o mesmo conteúdo material, então pode-se afirmar que o organismo está morto (BARBARAS, 2003, p. 50).

A carência mobilizadora da atividade metabólica significa uma abertura do ser vivo para o uso do mundo. A individualidade do organismo é conquistada por meio de sua heterogeneidade ao ambiente externo, ou seja, sua identidade “se faz de momento a momento” (PV, 105) na tensão entre ele e o mundo. Por

isso, segundo Tibaldeo, o processo de individuação é “contínuo, dinâmico, e até certo ponto paradoxal” (2019, p. 158). A condição originária da vida, que é carente, indigente e insuficiente, provoca a abertura ao meio do qual ela necessita, mas não a torna homogênea a ele. Embora, o organismo “seja em si mesmo parte do mundo, percebe o mundo como o outro” (CF, 25 de janeiro de 1944).

É a partir da carência da matéria, ou dito de outro modo, da carência do mundo, que a vida traça sua peculiaridade, a saber, “a perigosa polarização” (PV, 106) em que ela se envolveu. O princípio interior de identidade do organismo é antes um atuar, pois nasce da necessidade e, por conseguinte, do poder de usar o mundo, o seu heterogêneo. Portanto, o metabolismo abre a vida para uma identidade que se constrói a partir da carência que, ao mesmo tempo, faz do ser vivo um ente essencialmente aberto à alteridade do mundo, sem o qual ele jamais poderia cumprir sua tarefa contínua de existir.

O desafio da mesmidade qualifica como estranho e de certa forma contrário tudo quanto se encontre além dos limites do organismo: como “mundo”, no qual, através do qual e contra o qual ele precisa conservar-se. Sem esta oposição universal da outridade não seria possível existir mesmidade. E nesta polaridade entre si mesmo e mundo, entre dentro e fora, que completa o que existe entre forma e matéria, é dada a situação fundamental em que se encontra colocada potencialmente a liberdade, com toda sua ousadia e precariedade (PV, 106)

Sua insuficiência é “um sinal e a própria medida da liberdade com a qual o organismo está empenhado quando se trata de sua própria concretização” (PV, 310), ou seja, a potencialização da carência é proporcional à medida do grau de liberdade e individualidade de um organismo. De acordo com Jonas, a continuação do ser vivo “é sempre mais que mera preservação” (E, 313) e sua liberdade é “um movimento contínuo para além da condição dada” (E, 312).

Liberdade

A liberdade básica do ente vivo com relação à sua própria matéria representa, nas palavras de Jonas, uma “revolução ontológica” (PV, 104). Isso se deve a duas razões: (1) o vivente marca uma diferença ontológica com o não-vivo, já que “nada sabemos de um princípio interior de identidade nas meras unidades de matéria” (PV, 105) e (2) o desenvolvimento da independência da forma conduz ao aparecimento de novos tipos de liberdade, para além da emancipação metabólica da identidade imediata do ente não-vivo com a matéria. Mas, em que consiste essa liberdade orgânica, “que em seu decurso propiciou outras revoluções” (CF, 25 de fevereiro de 1944)?

A liberdade orgânica é, diz Jonas, “alheia aos planetas, aos astros e aos átomos” e sua “expressão original é o metabolismo” (CF, 25 de fevereiro de 1944). É evidente que liberdade, aqui, não quer dizer autodeterminação da vontade ou capacidade de dar a si mesmo uma lei. Liberdade é, ao contrário, um traço ontológico da vida em si e seu modo primário é a atividade de troca de matéria entre o interior e o exterior.

A tese que designa a liberdade como o modo de existência dos organismos vivos tende a soar estranha a quem está acostumado a compreendê-la em sua relação com a ação, com o espírito e com a vontade, pois, “o que poderia ter menos a ver com liberdade, o que poderia estar mais afastado do querer e do escolher que toda compreensão normal associa à palavra ‘liberdade’, do que o automatismo cego dos processos químicos no interior do nosso corpo?” (PV, 13). O objetivo de Jonas é mostrar que anteriormente ao aparecimento da liberdade em seu sentido antropológico – ou seja, como reflexividade consciente – ela ocorre na dimensão orgânica⁷⁴ e, por isso, está

⁷⁴ Jonas sugere, em uma atitude especulativa, que a passagem do não-vivo ao vivo seria o resultado de uma tendência, presente no mais profundo do ser, à liberdade primária do metabolismo e aos seus posteriores desenvolvimentos. Na medida em que o mistério do aparecimento da vida é inacessível ao ser humano, Jonas levanta a hipótese de que “já o princípio que fundamenta a transição de substância sem vida para substância viva foi uma tendência nas profundezas do próprio ser” (PV, 106). Jonas chama essa tendência de *eros cosmogônico*, uma espécie de anseio “que poderia estar causalmente ativo e, a partir das primeiras

igualmente relacionada ao âmbito da afetividade e da percepção. De acordo com o autor, “só porque a vida é sensível pode ser também ativa”, logo, “a receptividade da sensibilidade para o que vem de fora, este lado passivo, coloca a vida em uma posição de ser seletiva e ‘informada’, em vez de ser puramente dinâmica cega” (PSD, 21). Nesse sentido, é preciso levar em conta que Jonas não se refere a um conceito normativo de liberdade, mas, a um “conceito ontologicamente descritivo” (PV, 13), que revela, por sua vez, o “movimento da diferença” (BURGAT, 2012, p. 98) do vivente quanto ao ambiente com o qual ele mantém relações.

Se o metabolismo é a “camada mais básica de toda existência orgânica” (PV, 13), então, ele é também a primeira forma de liberdade, ou nas palavras de Jonas, “um primeiro lampejo de um princípio de liberdade” (PV, 13). No entanto, a liberdade orgânica é acompanhada de uma necessidade que a corresponde e “lhe adere como a própria sombra” (PV, 107). A atividade metabólica envolve liberdade (traduzida no processo de autoconstituição da forma) e, também, necessidade (que aparece na obrigação de intercambiar matéria com o mundo). Esse é o caráter dialético da liberdade, sua liberdade é, também, sua necessidade. A troca de matéria conduz o organismo à necessidade constante de se endereçar ao mundo em busca do material indispensável para sua sobrevivência. Nesse sentido, o poder se transforma em um dever, em uma imperativa exigência, pois “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” (PV, 107).

A independência da forma configura um ganho de liberdade, porque produziu uma nova forma material do ser, a saber, a vida. Contudo, ao depender da matéria para a manutenção da existência orgânica como tal, a liberdade se torna inseparável “do fardo da necessidade” (PV, 14). A diferença

oportunidades apresentadas pela matéria, trabalhar cada vez mais (portanto, com o acúmulo exponencial dessas oportunidades) para o seu cumprimento” (MEC, 26). Jonas apresenta os aspectos de seu pensamento especulativo em *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*.

entre o ser vivo e o mundo tem como consequência a precariedade da existência orgânica, pois ao se opor ao mundo a vida instaura a possibilidade do não-ser, ou seja, de sua própria aniquilação. Essa ameaça constante do não-ser é, ao mesmo tempo, um aspecto constitutivo da vida, inseparável do modo condicional e revogável da existência orgânica. A liberdade se mostra não apenas como uma riqueza, mas, também como uma miséria, pois está essencialmente suspensa sobre um abismo, já que é continuamente atingida pela insegurança e pela ameaça do não-ser.

Dependente do favor ou desfavor da realidade externa. Exposta ao mundo, contra o qual e também pelo qual ela precisa afirmar-se (...) Subtraída à identidade com a matéria, mas dela necessitada. Livre, mas dependente. Isolada, mas necessariamente em contato (...) 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 morte, põe em foco a ousadia original da liberdade que a substância assumiu ao tornar-se orgânica (PV, 15-16).

O não-ser enquanto contradição básica da vida é inseparável de sua essência e, por isso, jamais poderia ser suprimido. É, ao contrário, a partir dele que a vida continuamente se afirma. Nesse sentido, a liberdade ultrapassa sua fase metabólica para alcançar novos horizontes. Cada passo no desenvolvimento da vida consiste em um “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” (PV, 106). Compreender a vida desde a biologia filosófica corresponde, desse modo, a acompanhar o desenvolvimento “deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico” (PV, 107).

A opção de Jonas em descrever a liberdade orgânica a partir do metabolismo é criticada por Renaud Barbaras, pois, para ele, o filósofo estaria simplificando a amplitude e a riqueza dos fenômenos vitais à necessidade de autopreservação (Cf. BARBARAS, 2003, p. 43). Contudo, como observa Jonas,

o organismo vivente não procura apenas a sua autoconservação. A luta pela sobrevivência⁷⁵ desempenha também um papel criativo “para a promoção da novidade” e “para o favorecimento da diversidade” (FBM, 275). Como afirma Frogneux, “o vivente não quer somente sobreviver, quer dizer, se manter como vivente, mas como vivente dotado de todas as qualidades que constituem a amplitude de sua existência” (2016, p. 253). Ademais, a dinâmica da vida consiste na incessante ultrapassagem de si mesma em direção a novas experiências. A abertura da vida ao mundo “torna-se um verdadeiro movimento de transcendência e de transgressão em direção a um outro lugar e novas formas de vida” (FROGNEUX, 2016, p. 255). Acrescenta-se a isso a observação que Jonas faz sobre conceito de liberdade servir à biologia filosófica como um conceito-guia, um fio de Ariadne, para a compreensão do desenvolvimento do germe de liberdade presente na atividade metabólica “nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico” (PV, 107). A vida se apresenta

como uma sequência crescente de degraus, do mais “primitivo” ao mais “evoluído”, em cuja escala vão se manifestando a complicação da forma e a diferenciação da função, a apuração dos sentidos e a

⁷⁵ É interessante notar que no capítulo 3 d’*A origem das espécies* Darwin utiliza a expressão luta pela vida ou pela existência enquanto motor da seleção natural. Em primeiro lugar, encontra-se aí uma influência da teoria de Malthus da disputa por recursos escassos: “A luta pela existência segue-se inevitavelmente da taxa em que os seres orgânicos tendem a se multiplicar. Cada um dos seres que, no período natural de sua vida, produz numerosos ovos ou sementes, sofrerá destruição em um desses períodos, ou em uma estação determinada, ou em um ano excepcional; não fosse assim, se tornariam tão numerosos, pelo princípio de sua multiplicação geométrica, que não haveria região capaz de sustentá-los. Portanto, como são produzidos mais indivíduos do que poderiam sobreviver, existe sempre uma luta pela existência, seja entre um indivíduo e outro de uma mesma espécie, seja entre indivíduos de espécies distintas, seja entre os indivíduos e as condições de vida (DARWIN, 2018, p. 120-121). Em segundo lugar, a luta pela vida enfatiza um estado de guerra permanente entre os seres vivos, a partir do qual são selecionados naturalmente “os vigorosos, os mais saudáveis e mais aventureiros”, que “sobrevivem e se multiplicam” (DARWIN, 2018, 139). Quando Jonas afirma que “a mortalidade como a possibilidade da morte que está sempre a espreitar toda a vida e à qual esta última se opõe continuamente com atos de autopreservação” (FBM, 274) é identificável, de um lado, a influência do tema da luta pela vida, tão caro a Darwin para a compreensão da seleção natural. De outro lado, é necessário considerar o influxo do tema da morte na filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo*, para quem a morte é o poder-ser mais próprio do *Dasein* e, logo, não é uma propriedade essencial, mas uma experiência existencial: “Em tal ser para o seu final, o *Dasein* existe propriamente todo como o ente que pode ser ‘dejectado na morte’. Ele não tem um final em que simplesmente termine, mas ele *existe de modo finito*” (HEIDEGGER, 2012, p. 897).

intensificação dos instintos, o controle dos membros e a capacidade de atuação, a reflexão da consciência e a busca da verdade (PV, 12).

Cada degrau dessa sequência representa uma maior abertura ao horizonte do mundo e, conseqüentemente, uma maior liberdade. Embora cada estágio ulterior represente um novo estágio da vida, ele mantém o precedente como sua condição de possibilidade, dando a ele um novo sentido. A polaridade entre ser e não-ser, introduzida pelo metabolismo, é superada por novas polaridades. Portanto, a vida não está presa à mera dinâmica de luta pela sobrevivência, ao contrário, a liberdade é um movimento transgressivo a partir do qual a vida se ultrapassa “em direção à novidade e às novas experiências” (FROGNEUX, 2016, p. 256).

Mundo

A experiência do organismo como indivíduo é, ao mesmo tempo, uma experiência do mundo, uma vez que para intercambiar matéria ele deve buscá-la fora de si, no mundo exterior. A vida está, nesse sentido, voltada, remetida e ligada a ele. A necessidade do mundo para a manutenção de sua existência abre a vida para modos de relação com ele, que se traduzem nos graus ascendentes da liberdade.

A vida é marcada pelo movimento de transcendência, que a lança para fora de si mesma em direção ao mundo externo. Contudo, essa abertura assinala também uma diferença, em razão do mundo ser aquilo que passa dos limites do organismo, embora, seja nele, por meio dele e contra ele que a vida deve afirmar sua existência. Ao se separar do conjunto homogêneo do mundo físico, o vivente funda, de um lado, uma cisão e, de outro lado, uma abertura, afinal, ele não pode prescindir da relação com o mundo, onde encontra o substrato necessário para sua continuidade. Conforme Jonas, “o ‘mundo’ se encontra aí desde o primeiro início, como condição básica para a experiência, um horizonte aberto pelo mero caráter transcendente da carência” (PV, 108).

Em uma clara referência ao tema do mundo e do aberto na filosofia heideggeriana, Jonas nomeia essa transcendência da vida de “ter-o-mundo” (PV, 108). Enquanto para Heidegger a abertura para o mundo, ou dito de outro modo, para o ente *enquanto* ente, é um privilégio ontológico do ser humano, Jonas amplia para todo vivente “a capacidade de ter o mundo” (PV, 108), ou seja, de alcançá-lo como um horizonte de sentido. Jonas desloca, assim, a diferença ontológica – que em Heidegger concerne à separação abissal entre o modo de ser do *Dasein* e o modo de ser da vida – para o não-vivo, pois, foi a diferença entre o organismo e seu meio que fez nascer o mundo com o qual mantém uma relação de necessidade biológica (necessidade da matéria) e liberdade ontológica (forma-matéria)⁷⁶. O não-vivo, ao contrário, não conhece nem a necessidade da matéria nem a liberdade ontológica da vida. Segundo o autor,

a entidade isolada da matéria subsiste em sua simples autoidentidade e é suficiente em seu ser. Que ela seja, e o que ela seja, pode na verdade ser função da totalidade material que condiciona cada uma como parte do todo cósmico, e por isso a possibilidade de ela ser isolada é apenas uma abstração provisória: mas dentro desta condição universal sua existência particular é autossuficiente, e em toda ação de troca com seus vizinhos é deles constantemente distinta e não-necessitada de matéria estranha (PV, 108-109).

Como nota Frogneux, “desde o aparecimento do metabolismo com o primeiro unicelular, o mundo deixa de ser homogêneo e se divide entre eu e não-eu pelo organismo vivo, que deve se manter no ser, eliminando

⁷⁶ Hauskeller indica dois importantes pontos de divergência entre Heidegger e Jonas no que concerne à interpretação da vida. O primeiro é o caráter essencialmente corporificado do ser vivo. O corpo tem na filosofia jonasiana uma posição ontológica central, se opondo à desencarnação do *Dasein* abstrato heideggeriano: “A característica da existência de coisas vivas é que ela é uma existência corporificada. Todos nós vivemos em e através de nossos corpos orgânicos, e isso significa que somos essencialmente dependentes de nosso ambiente” (2015, p. 41). O segundo é a preocupação que a vida tem por sua própria existência, dada à vulnerabilidade de sua dependência de seu ambiente: “O que Heidegger via como a característica essencial da vida humana ou *Dasein*, a saber, *Sorge* (preocupação – o fato de que importa para uma entidade o que acontece com ela), Jonas vê como uma característica de toda a vida, subjugada nas plantas, mais articulada nos animais, mais enfática nos humanos, mas de alguma forma presente em todas as coisas vivas” (2015, p. 41-42).

constantemente a ameaça do mundo” (2016, p. 251). A necessidade correlata à liberdade não se restringe, como já sublinhado anteriormente, à conservação de si mesmo. A transcendência da vida em direção ao mundo, por causa da condição de necessidade, abre para ela um mundo cada vez mais amplo. Portanto, a vida é transcendência em direção ao meio e, igualmente, autotranscendência a outros campos – para além da atividade metabólica – de realização da liberdade. De acordo com Jonas, essa autotranscendência, “que na sensibilidade o leva a 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” (PV, 108). Uma maior diferença em relação ao mundo externo equivale a uma maior necessidade e, por conseguinte, à potencialização da dificuldade em distanciar as ameaças do não-ser por meio da satisfação da matéria de que precisa. Essa fenda entre o indivíduo orgânico e o mundo abre estágios e horizontes mais amplos para a vida suspensa sob o risco de perder o mundo que é o seu. De um lado, para continuar em seu ser, a vida se abre ao mundo com o objetivo de manter uma relação com ele e, de outro, essa abertura é sempre arriscada, perigosa e frágil, porque o ser está continuamente ameaçado pelo não-ser, uma vez que a matéria nem sempre está disponível à satisfação do organismo vivo. Nas palavras de Hauskeller: “a vida é, para o bem e para o mal, orientada para o mundo: está aberta à experiência, à troca permanente. A vida se transcende em direção ao outro, o que é um negócio inerentemente arriscado” (2015, p. 43).

Interioridade

A transcendência da vida em direção ao mundo inclui também o aspecto interior ou subjetivo do organismo. A interioridade está ligada, no âmbito da filosofia jonasiana, à questão da identidade, dado que o indivíduo vivente se constitui a partir de sua intencionalidade frente à matéria do mundo da qual ele, ao mesmo tempo, depende. Portanto, o indivíduo se dá como modo de diferenciação de sua forma em relação à matéria. De acordo com Jonas, o

“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” (PV, 101). Ou seja, o indivíduo é o seu próprio atuar, uma atuação que o constitui como forma autônoma da matéria do mundo, que é o seu alimento.

A vida, portanto, não se encontra com o mundo de maneira indiferente, ao contrário, ela mantém uma “relação eletiva” (PV, 109), a partir da qual ela torna possível “existir uma diferença entre satisfação e frustração” (PV, 109). A interioridade da vida se manifesta como uma intencionalidade ligada ao fato de que a vida precisa fazer alguma coisa para existir. E este algo é mais do que a mera sobrevivência, ao contrário, consiste em uma existência qualificada, que decorre da própria transcendência da forma em relação à matéria⁷⁷, ou seja, de sua independência do substrato material. Nesse sentido, a intencionalidade da vida, aqui nomeada como interioridade, tem uma raiz já ao nível orgânico.

Jonas se afasta da noção de sujeito do humanismo metafísico como sujeito da representação. O que está em jogo aqui não é conservar essa noção, que marca uma linha divisória entre o homem e tudo o que não entra no campo do que lhe é próprio. Uma linha traçada para conferir ao homem direitos e privilégios. O objetivo de Jonas é, antes, buscar outros sentidos para a noção de sujeito. Burgat fala, por exemplo, de uma “subjetividade sem sujeito” (2013, p. 40), o que não quer dizer que essa subjetividade seja “desprovida de centro ou de si” (2013, p. 40).

A interioridade à qual Jonas se refere não abarca simplesmente o aspecto espontâneo e, por conseguinte, ativo da vida. Abrir-se ao horizonte do mundo coloca o vivente em condições de ser afetado por aquilo que vem ao seu encontro. Ao ser afetado desde o exterior por algo que lhe é estranho, “o afetado sente-se a si próprio” (PV, 109). Essa afetabilidade não se resume à mera excitação interior, mas, é o “primeiro despertar do estímulo subjetivo” (PV,

⁷⁷ Jonas aborda o tema da transcendência da matéria inanimada à vida em *Matéria, espírito e criação*. Mas sua reflexão nesse livro está circunscrita ao horizonte das conjecturas metafísicas.

109). Pouco importa o nome conferido a essa interioridade – sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência (*cf.* PV, 109) –, o ponto decisivo é que o encontro entre o vivente e o mundo é carregado de intencionalidade. Ainda que seja em um grau mínimo de percepção sensitiva a vida mostra interesse “em sua própria existência e em sua preservação” (PV, 109). Interioridade quer dizer, por um lado, o impulso da vida em direção à alteridade do mundo (sua dimensão ativa) e, por outro lado, o interesse despertado pela presença não-convidada do outro (sua dimensão receptiva).

A consciência, no que se refere ao mundo em geral, não é uma rua de sentido único, mas de dupla circulação. Este agir no mundo está baseado em informações do mundo, ou seja, em última instância, na sensibilidade (...) nosso ser subjetivo possui este duplo aspecto que se constitui de receptividade e espontaneidade, de sensibilidade e compreensão, de sensação e volição, de sofrimento e ação; em resumo, é passivo e ativo ao mesmo tempo (PIS, 124).

Tanto em sua dimensão ativa quanto na receptiva, a vida não é uma dinâmica privada de interesses. De outro modo, ela é “eletiva e informada” (PV, 110), ou seja, capaz de qualificar preferências e rejeitar aquilo que vem de fora e a afeta. Portanto, em sua receptividade do mundo, a vida se diferencia dele para experimentar a si mesma.

Em sua afetabilidade por um elemento estranho, o afeto é vivenciado, sente sua ipseidade excitada pela alteridade e pelo exterior, se assim se pode expressar. É impossível prescindir do conceito de *Self (Sói)*, sublinha Jonas, para dar conta da especificidade mais elementar da vida: a identidade do organismo é uma identidade interna que transcende o jogo das trocas. A individualidade é o movimento que qualifica de estranho e oposto a si mesmo tudo o que ultrapassa os limites do organismo (BURGAT, 2010, p. 30).

Da mesma forma que a liberdade é experimentada pelos viventes em graus distintos, a experiência da interioridade é diferente para cada modo de relação com o mundo. Jonas não pretende simplificar a subjetividade estendendo suas características especificamente humanas a todos os viventes. Tampouco o filósofo tem em vista cortar a realidade em pedaços

incomunicáveis. Ele procura, com efeito, recolocar o problema da liberdade e, por conseguinte, da subjetividade em uma perspectiva que admita uma região de indecidibilidade sobre esses termos⁷⁸. Não importa aqui as divisões da realidade levadas a cabo pela metafísica humanista e sua concepção de sujeito, ao contrário, Jonas quer compreender as múltiplas formas de vida a partir de seus modos plurais de abertura (espacial e temporal) ao outro (o mundo) e de relação com sua própria interioridade (a subjetividade). O escopo do autor é, de fato, evidenciar a “estrutura dialética que perpassa todos os caracteres ontológicos da vida” (PV, 110), ou seja, a biologia filosófica é um trabalho a partir do qual se visa continuidades onde, geralmente, se veem rupturas, afinal, a natureza não dá saltos (*Natura non facit saltum*).

Temporalidade

O horizonte espacial do mundo ambiente é igualmente acompanhado de um horizonte temporal, já que a vida não está aberta só para o exterior, mas também para o futuro: “assim como seu aqui estende-se para o ali, assim também seu agora estende-se para o logo-mais” (PV, 110). Nesse sentido, o horizonte do tempo diz respeito ao movimento da vida em direção à sua própria continuidade.

O esquema temporal linear de antecedente e consequente serve exclusivamente para a compreensão do exterior meramente físico, uma vez que

⁷⁸ No texto *Poder ou impotência da subjetividade* Jonas analisa o vínculo entre subjetividade e liberdade e suas implicações não estritamente no campo do biológico, mas também ético. A partir do problema da interação psicofísica o autor procura demonstrar a inconsistência da tese – que afirma a impotência do espírito sobre a matéria – de que apenas as forças físico-químicas podem atuar sobre o organismo. “A questão que nos guia é aquela em torno ao estatuto da subjetividade na estrutura integral da realidade, ou seja, aquela acerca de sua posição objetiva no ser” (PIS, 80). Confrontando as posições pós-dualistas (materialismo e idealismo), Jonas argumenta em favor da existência da subjetividade (cf. PIS, 81-82) e de sua potência sobre a matéria, isto, é, a admissão física de causas psíquicas, caso contrário “seríamos brinquedos da causalidade universal” (PIS, 80). Jonas lança mão de um modelo especulativo (cf. PIS, 116-131) para exemplificar a interação entre corpo e alma, decisiva para a possibilidade da liberdade e, conseqüentemente, da ética: “ninguém duvida que na ação de pensar, quando, por exemplo, ele reflete sobre o problema psicofísico e escreve seus pensamentos sobre ele, o faz na esfera livre do pensamento, acima de seu corpo, e esse próprio pensamento percorreu seu próprio caminho antes que o do corpo (PIS, 116).

ele é determinado pelo que foi, isto é, pelo passado. O organismo, de outro modo, “sempre já é também o que há de ser e o que se prepara para ser” (PV, 111). Dessa maneira, o futuro é, para o vivente, mais fundamental⁷⁹ que o passado, ainda que certa quantidade de memória não deixe de fazer parte da vida⁸⁰. O impulso da vida estende seu agora para depois e, conseqüentemente, abre o porvir como o âmbito temporal de realização de suas necessidades.

O vivente quer saciar sua fome, portanto abre horizontes espaciais e temporais e por isso olha para o futuro. A direção temporal se explica a partir das necessidades corporais e é a razão pela qual o futuro pode garantir a unidade dos momentos do tempo. O presente e o passado fazem sentido em relação a esse olhar para o futuro (POMMIER, 2017, p. 590).

A conservação de si do organismo não se refere à mera manutenção no estado presente, que é sempre transitório devido à troca de matéria. A atividade metabólica está enraizada na temporalidade que lança a vida em direção ao futuro. O tempo biológico e o espaço biológico abrem para o organismo horizontes de mediatez, que contribuem de maneira decisiva para o seu processo de autoconstituição e, conseqüentemente, autopreservação. A vida jamais está enclausurada em si mesma, pois a matéria da qual necessita nem sempre está disponível simultaneamente no tempo, por isso ela se volta tanto para a alteridade do mundo quanto para o logo-mais do tempo que há de chegar, “o estar-iminente daquele futuro mais próximo, para onde em cada momento a continuidade orgânica está a caminho para satisfazer a carência

⁷⁹ Esse caráter primário do futuro em relação ao passado remete à influência da filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo* sobre Jonas. Para Heidegger, o passado toma um sentido a partir do futuro existencial, ou seja, o *Dasein* dá sentido a seu passado com a projeção de um futuro: “Somente um ente essencialmente adveniente em seu ser, de tal maneira que, sendo livre para sua morte e nela se despedaçando, pode deixar-se dejectar em seu ‘aí’ factual, isto é, só o ente que, como adveniente, é-sido, pode, ao se entregar a si mesmo a possibilidade herdada, assumir a própria dejectação e ser instantâneo para ‘seu tempo’. Só a temporalidade própria, que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo assim como destino, isto é, uma historicidade própria” (HEIDEGGER, 2012, p. 1043).

⁸⁰ No texto *Mudança e permanência: sobre a possibilidade de compreensão da história* Jonas se afasta da interpretação heideggeriana da relação entre existência e historicidade e analisa o caráter histórico do ser humano a partir de sua biologia filosófica. Indico o artigo de Eric Pommier, *La posibilidad de la historia en la época de la responsabilidad. Vida, historia y ética en Hans Jonas* (2017).

precisamente deste momento” (PV, 110). Aqui se encontra, para Jonas, a raiz da “natureza teleológica ou finalista da vida” (PV, 111). A finalidade à qual a vida está orientada é – antes de qualquer sentido funcional – “um caráter dinâmico de uma certa maneira de ser, que coincide com a liberdade e a identidade da forma em relação à matéria” (PV, 111).

Teleologia

Uma das consequências da concepção moderna de natureza é a interdição à teleologia enquanto modo causal da própria natureza. Jonas utiliza a expressão “artigo indiscutível de fé da atitude científica” (PV, 44) para se referir a essa exclusão – decretada aprioristicamente – de uma teleologia imanente. Buscar causas finais tornou-se, dessa forma, uma atitude anticientífica.

Não obstante, jamais se afirmou que “causa final” seja um conceito estranho ou abstruso, ou mesmo “antinatural”. Pelo contrário, não existe coisa que seja mais natural ao espírito humano ou mais familiar à experiência corriqueira dos homens: e o que a nova atitude científica falava contra ela era exatamente isto. O que a torna suspeita é precisamente nossa tendência a uma explicação final (PV, 45).

No dualismo a teleologia é excluída da *res extensa*, mas preservada no ser humano. No entanto, com o monismo materialista a *res cogitans* é também compreendida como parte e produto da natureza. Assim, o materialismo “diluiu os derradeiros vestígios da linha divisória em que se baseava todo o argumento do contraste entre a ‘natureza’ e o ‘ser humano’” (PV, 45). O mecanicismo se estendeu da natureza ao ser humano, banindo desse último a teleologia que o dualismo ainda lhe permitia reivindicar.

A recuperação da teleologia para a compreensão da natureza é uma parte central da biologia filosófica de Hans Jonas⁸¹. O neofinalismo, para utilizar a

⁸¹ Embora seja possível ver nessa retomada da teleologia na filosofia de Jonas uma referência ao conceito de causalidade final de Aristóteles, é importante sublinhar que o autor de *The Phenomenon of Life* não tem como escopo um retorno à concepção aristotélica (Cf. PV, 12). Ao

expressão de Hottois (*cf.* 1994), é uma resposta de Jonas ao dualismo que separou o ser humano dos outros viventes e da natureza como um todo e, também, ao monismo materialista da ciência moderna que fez da natureza um sistema puramente quantificável. Conforme Lopes, o intuito de Jonas era enfrentar “a concepção reducionista da biologia científica” (2017, p. 280). Todavia, essa contraposição da biologia filosófica à biologia científica não consistia em descartar o saber científico, mas impedir a sua absolutização, o que fica visível na análise jonasiana da relevância filosófica do darwinismo.

Implicações da teoria da seleção natural para a filosofia da vida

A pergunta pelas causas finais está ligada à questão das origens. Na interpretação de Jonas, o pensamento moderno da natureza evitou, no âmbito de seu programa científico, lidar com essa problemática, na medida em que se ocupou com a investigação de estruturas prontas – como, por exemplo, o sistema solar e os corpos dos animais (interpretados como tal) – e seus mecanismos de funcionamento. Uma das tentativas de acomodação do problema de como essas estruturas poderiam ter surgido foi a utilização dos princípios gerais da mecânica (aplicados inicialmente por Newton em sua teoria do sistema planetário, um sistema físico dado) na teoria da nebulosa de Kant-Laplace (que pretendia reconstruir esses sistemas a partir de estados prévios), uma vez que a origem e aquilo que dela resulta são distintos apenas como

admitir a ideia de finalidade, Jonas busca, com efeito, empregá-la na compreensão da origem e do desenvolvimento da vida em sua multiplicidade em conformidade com a noção de evolução presente em Darwin, o que, em contrapartida, não fazia parte da *Física* de Aristóteles (Cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 57-58, 198b10-32) e, ao mesmo tempo, se contrapor à ciência moderna da natureza, que banuiu como critério explicativo a causalidade final. Contudo, Gilbert Hottois tem uma interpretação distinta da referência à Aristóteles na teleologia de Jonas ao ver uma proximidade maior entre ambos os autores. Para ele, “é retoricamente que Jonas se abre à noção de evolução, para obter a partir dela um argumento em um sentido que a consideração do cosmos em evolução proposta pelas tecnociências não admite” (1994, p. 105), além disso, “a filosofia da natureza de Jonas apenas parece ser capaz de se aproximar da de Aristóteles, porque apesar de certas aparências de modernidade (abertura ao evolucionismo) sua representação da *physis* não é muito distante da do filósofo grego” (1994, p. 105).

estados anteriores e posteriores de uma série de causa e efeito. De acordo com Jonas, “isso significa que uma coisa qualquer pode ser considerada ao mesmo tempo como efeito e como causa, isto é, como o produto do passado e como o que produz o estado futuro que dela irá resultar” (PV, 50). Essa concepção de Kant-Laplace é, em última instância, uma das formas do reducionismo científico moderno, que tende a analisar todos os seus objetos a partir de leis mecanicamente determinadas.

Com essa nova maneira de entender a questão das origens⁸² há uma inversão da ideia de superioridade da causa criadora sobre seu efeito. A concepção de que a causa deve ter mais força, mais perfeição, mais realidade – ou ao menos “tanto quanto” – do que aquilo que ela produz é rejeitada em favor da tese de que “os inícios mais primitivos e as consequências mais tardias são da mesma natureza” (PV, 51). A objeção à tese de que o efeito é mais elementar que sua causa tornou viável ao modelo mecanicista da natureza neutralizar a pergunta das origens, uma vez que a causa é tão explicável quanto aquilo que dela deriva.

Quando seguimos do não-vivo para o vivente a resposta mecanicista encontra, ao menos até a chegada de Darwin, certas dificuldades. Diferente da estrutura permanente dos planetas, os organismos se mostram a partir de uma evolução, no sentido de um “processo de crescimento dos organismos individuais” (PV, 54). Nesse sentido, o vivente oferecia certa resistência ao modelo mecanicista, já que o plano daquilo que resultaria na evolução (*développement*) estaria involuído na origem. Nesse sentido, a causa final seria o produto “de um plano de crescimento e desenvolvimento predeterminado” (PV, 53) na causa eficiente. Todavia, segundo Jonas, a teoria da evolução representou a extensão da ideia moderna de origem à esfera da vida, primeiro, ao abandonar o significado de evolução como desenvolvimento de uma pré-

⁸² Embora o conceito de origem apareça no título da principal obra de Darwin, sua preocupação não era com a origem da vida. Em *A origem das espécies* o biólogo estava preocupado antes com o aparecimento das diferentes ramificações da vida do que em explicar como a vida surgiu.

formação e, em segundo lugar, pela expulsão de um plano ou meta teleológica no que diz respeito às formas vivas. A teoria da evolução é descrita por Jonas como uma “imagem quase-mecânica de uma sequência sem planejamento nem direcionamento, porém progressiva, cujos inícios nada antecipam do resultado final nem dos passos sucessivos para alcançá-lo” (PV, 54).

A diversificação dos entes vivos se justifica enquanto resultado do dinamismo já presente na forma inicial e, portanto, evolução significa tendência à variação. No entanto, esse dinamismo, ainda que contínuo, nada tem a ver com o papel de um princípio orientador, ele funciona, na verdade, como um arremesso desatinado de dados. Embora, é importante sublinhar, sempre aconteça a partir da determinação corporal de estágios prévios⁸³, pois a natureza não procede por saltos (*Natura non facit saltum*). Diz Jonas:

Já se encontrando aí a primeira e mais simples forma de vida, todo subsequente lançamento dos dados ocorre em corpos bem determinados, com dados escolhidos e com definição das maneiras como podem ocorrer, de modo que o jogo do acaso torna-se consideravelmente reduzido. E também todo “arremesso de dados” é condicionado pela soma dos arremessos anteriores, acrescentando a estes seu próprio resultado, sem ter que começar tudo de novo. Noutras palavras, uma vez que a vida exista, ela vai progressivamente determinando suas próprias condições para o jogo das variações mecânicas (PV, 54).

⁸³ A ideia de dinamismo confere aos seres vivos uma plasticidade quanto à variação da forma básica originária. É importante observar que mesmo condicionada pela estrutura corporal antecedente a variação é contingente e não obedece a uma transição necessária de uma forma a outra. Darwin apresenta, sobre esse aspecto, o exemplo das bexigas natatórias dos peixes, pois mostra com clareza “que um órgão originalmente construído para um propósito determinado, a flutuação, pode ser convertido para outro inteiramente diferente, a respiração. Bexigas natatórias foram utilizadas como acessórios aos órgãos auditivos de certos peixes, ou, não sei bem ao certo qual seria a melhor formulação, uma parte do aparato auditivo foi usada como complemento às bexigas natatórias. Os fisiólogos em geral concordam que as bexigas natatórias são homólogas, ou ‘idealmente similares’ [como diz Owen], quanto a posição e estrutura, aos pulmões de animais vertebrados superiores; e não parece haver grande dificuldade em aceitar que a seleção natural teria convertido uma bexiga natatória em um pulmão ou em um órgão utilizado exclusivamente para a respiração (...) Nos vertebrados superiores, as brânquias desapareceram por completo, as fendas laterais do pescoço e o curso em espiral das artérias assinalam, no embrião, sua localização prévia. É perfeitamente possível pensar que as brânquias, hoje completamente desaparecidas, tenham sido gradualmente trabalhadas pela seleção natural, adquirindo um propósito diverso do original” (2018, p. 274-275).

A teoria da evolução de Darwin banuiu a teleologia da natureza e substituiu qualquer traço de finalidade pelos conceitos de seleção natural e variação aleatória. Além disso, as condições do ambiente tomam nessa teoria o lugar da causa inicial das origens. A adaptação ao meio não corresponde a uma programação inerente à natureza orgânica, mas é a consequência da seleção natural, ou seja, da capacidade de adaptação às dificuldades impostas pelo meio, causada tanto por outros indivíduos quanto por elementos físicos⁸⁴. A seleção natural não atua como um princípio *a priori*, mas como um efeito das condições de existência que determinam o organismo em sua adaptação, que encontra obstáculos na competição pelos recursos necessários à sua sobrevivência. Diz Darwin:

Como nascem muito mais indivíduos de cada espécie do que os que poderiam sobreviver e como, por conseguinte, há uma constante e recorrente luta pela existência, segue-se que qualquer ser, desde que varie em benefício próprio, um mínimo que seja, terá, dadas condições de vida complexas e não raro também variáveis, mais chance de sobreviver e, assim, de ser *selecionado naturalmente*. E, graças ao poderoso princípio da hereditariedade, qualquer variedade selecionada tenderá a propagar a nova forma modificada (2018, p. 43).

Uma consequência crucial da teoria da seleção natural, para Jonas, é a eliminação da essência imutável⁸⁵, decorrente do fato de que as espécies não são fixas mas, ao contrário, interagem com o “papel formativo do ambiente”

⁸⁴ Darwin destaca a importância do clima na disputa entre os seres vivos pelos recursos aptos para a sua manutenção: “O clima tem um papel importante na determinação do número médio de indivíduos de uma espécie, e parece-me que as restrições mais efetivas são impostas pela ocorrência periódica de frio ou seca extrema (...) À primeira vista, a atuação do clima parece independente da luta pela existência, mas, por interferir principalmente na quantidade de alimento disponível, o clima introduz a mais severa luta entre indivíduos, não importando se de uma mesma espécie ou de espécies distintas, que subsistam pelo mesmo alimento (...) Quando chegamos às regiões árticas, a cumes recobertos de neve ou a desertos propriamente ditos, a luta pela vida é travada quase que exclusivamente contra os elementos climáticos” (2018, p. 127).

⁸⁵ Jonas considera que a teoria da evolução de Darwin seria um “predecessor apócrifo” do existencialismo do século XX. O filósofo deixa claro que não pretende com essa asserção sugerir que Darwin seja um ancestral do existencialismo. O que está em jogo é que as duas posições teóricas compartilham uma implicação niilista de suas conclusões, a saber, “a negação da ‘essência’, que impediu o retorno a uma ‘natureza’ ideal do ser humano” (PV, 57).

(PV, 57). Isso quer dizer que os organismos vivos não são estruturas inalteráveis e unidades isoladas, ou seja, à parte do ambiente circundante. De outro modo, essas interações da situação biológica não são planejadas e seus efeitos são variáveis e cumulativos. Assim, “a importância da situação global, com suas exigências e critérios de seleção, passa a ter uma importância máxima”, enquanto “o mínimo que se deixa à essência originária da vida é a mera autoconservação” (PV, 57). A teoria da seleção natural teria, para Jonas, libertado a vida de toda predisposição estabelecida.

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

Não há na natureza preferência por quaisquer efeitos em comparação com outros. Exclui-se, então, da série causal razões que justifiquem de antemão que algo seja como é. As condições são tão contingentes quanto seus resultados. Jonas resume o quadro geral da teoria de Darwin a partir de três aspectos: (1) “A inversão da crença na superioridade das origens. Como a perfeição não é nenhum padrão próprio da natureza em si, a estrutura considerada ‘superior’ pode perfeitamente surgir de estruturas mais primitivas”; (2) “A ‘espécie’, uma estrutura relativamente estável que preserva sua identidade por algum tempo, é um resultado casual da história da vida, sem um estado final e sem uma indicação de onde pode levar”; (3) “Adaptações representam um equilíbrio dinâmico atingido entre as condições do ambiente e as possibilidades contingentes que a instabilidade orgânica oferece aleatoriamente” (PV, 60). Esses três elementos ressaltam a contingência que caracteriza as imprevisíveis adaptações dos organismos às condições do meio. Ainda que sejam compreendidas por Darwin como galhos (as espécies) de um tronco comum⁸⁶,

⁸⁶ Sobre a representação da história da natureza orgânica como uma árvore, diz Darwin: “As afinidades entre os seres de uma mesma classe foram por vezes representadas por uma grande árvore. Parece-me, no fundo, um símile verdadeiro. Os jovens ramos verdejantes poderiam

essas adaptações não são o resultado mais perfeito de um modelo original. Logo, a evolução trata-se, na verdade, de uma patologia.

Por patologia Jonas quer dizer que as mutações são uma perturbação da estabilidade e não o percurso rumo ao desenvolvimento de uma perfectibilidade.⁸⁷ Mas, por que ocorrem mutações? Na medida em que os fins foram substituídos pela pressão da disputa por recursos escassos entre um ser vivo e outro e, também, na oposição entre o ser vivo e as condições externas do ambiente, a produção de formas cabe antes à adaptação às circunstâncias e, conseqüentemente, à sobrevivência dos mais capacitados do que a uma intenção por trás dessa atividade. As mutações são, desse modo, alterações em uma direção imprevisível, o que dá à contingência – em seu jogo aleatório dos desvios – um papel construtivo. Conforme Darwin:

representar as espécies existentes; os mais antigos, a longa sucessão de espécies extintas. Em cada período de crescimento, cada um dos ramos se empenha em brotar a partir do tronco, por todos os lados, sobrepondo-se aos ramos e galhos vizinhos e os matando, da mesma maneira como as espécies e os grupos de espécies tentam dominar outras espécies na grande batalha da pela vida. Os membros divididos em grandes galhos, e estes em galhos sucessivamente menores, foram um dia, quando a árvore era pequena, jovens ramos; e essa conexão entre os antigos jovens ramos e os atuais, por ramos ramificados, poderia representar a classificação de todas as espécies extintas e existentes em grupos subordinados a grupos. Dos muitos ramos que floresceram quando a árvore era apenas um arbusto, apenas dois ou três, que hoje são espessos galhos, sobreviveram e sustentam os outros galhos, da mesma maneira como, entre espécies que viveram em períodos geológicos longínquos, pouquíssimas têm atualmente descendentes vivos modificados. Desde que a árvore começou a crescer, muitos membros e galhos caíram ou se desprenderam, e esses galhos perdidos, de variados tamanhos, poderiam representar ordens inteiras, famílias e gêneros que não têm mais nenhum representante vivo e cuja existência é informada a nós mediante vestígios em estado fóssil. E assim como vemos, vez por outra, um galho fino isolado, que nasce a partir de uma bifurcação situada na parte baixa da árvore e que, por um acaso, foi favorecido e ainda vive em sua cúpula, também encontramos, ocasionalmente, um animal como o ornitorrinco ou a piramboia, que, por suas afinidades, conecta, em algum grau tênue, dois grandes galhos da vida e que parece ter escapado à ação fatal dos rivais por habitar um local ermo. Assim como ramos geram, por crescimento, novos ramos, e estes, se forem vigorosos, ramificam e se impõem, por todo os lados, a ramos mais fracos, do mesmo modo ocorre, graças à geração, na Árvore da Vida, que com seus galhos mortos e partidos preenche as camadas da terra e com suas verdejantes e belas ramificações recobre a superfície (2018, p. 200-201).

⁸⁷ Darwin apresenta essa incompatibilidade entre a seleção natural e o necessário desenvolvimento de uma perfectibilidade: “A seleção natural não necessariamente produz perfeição absoluta; e tampouco, até onde podemos ver com nossas limitadas faculdades, encontram-se por toda parte produtos aprimorados” (2018, p. 292).

Nada mais difícil do que crer que os mais complexos órgãos e instintos teriam sido aperfeiçoados, não por meio de um poder análogo à razão humana, embora superior a ela, mas pela acumulação de incontáveis variações mínimas, cada uma delas benéfica ao indivíduo em que incide. Mas essa dificuldade, com tudo o que tem de insuperável para a nossa imaginação, não será mais considerada real se admitirmos que as gradações de perfeição de um órgão ou instinto qualquer, ocorrendo no presente ou no passado, sejam, cada uma delas, boas em seu gênero; que todos os órgãos ou instintos são variáveis, por um mínimo que seja; e, por fim, que há uma luta pela existência que leva à preservação de cada desvio de estrutura ou instinto que se mostre proveitoso (2018, p. 601).

As adaptações, por mais úteis que sejam, enquanto desvios e acidentes, conferem ao conceito de mutação o estatuto de patologia. A variabilidade da forma só é avaliada como danosa ou benéfica a posteriori, isto é, “pela aprovação do ambiente” (PV, 62). Dessa maneira, toda mutação equivaleria a uma forma anormal do tronco ou origem comum e, assevera Jonas, “o alto grau de organização atingido por qualquer animal ou pelo ser humano se manifestaria como a gigantesca monstruosidade em que veio a transformar-se a ameba original ao longo de uma história de enfermidades” (PV, 62). Logo, a continuidade entre as formas vivas não encerra uma hierarquia.

A biologia filosófica de Jonas aceita o princípio da continuidade, presente na teoria da evolução⁸⁸ de Darwin, mas, acrescenta a ele a tendência à finalidade. Isso quer dizer que Jonas se apropria criticamente do método de Darwin, rejeitando a base materialista da qual o biólogo é refém.

Para o filósofo, o despontar da subjetividade corresponde a um fim inerente à vida. Desse modo, seu neofinalismo se vincula ao que ele chamou de enigma da subjetividade, uma vez que esse último abre para a vida o problema do “surgimento da subjetividade no curso do processo evolutivo” (PR, 130). Subjetividade e finalidade são, no interior da biologia filosófica, indissociáveis,

⁸⁸ Hottois considera mais adequado ler uma aproximação da filosofia da natureza de Jonas à *physis* aristotélica ao invés de uma abertura ao evolucionismo. Diz Hottois: “É retoricamente que Jonas se abre para a noção de evolução, para extrair dela um argumento em um sentido que a consideração do cosmos em evolução proposta pelas tecnociências não admite” (1994, p. 105).

pois a primeira apresenta aquilo que compõe a segunda, a saber, a manifestação de interesse, objetivo, aspiração e desejo.

Toda a argumentação de Jonas em torno do tema da vida leva à objeção da tese da exclusividade humana da subjetividade. O filósofo busca, assim, desvencilhar os fins subjetivos de um vínculo estrito à racionalidade, à reflexão e à livre escolha. A interpretação ontológica do metabolismo se opõe à concepção que reivindica o agir subjetivamente interessado – isto é, voltado para fins – única e exclusivamente aos viventes dotados de consciência, e reconhece a dinâmica subjetiva e, conseqüentemente, teleológica, do próprio fenômeno da vida. A consciência seria, dessa maneira, uma manifestação mais aguçada dos fins subjetivos. Mas, ao mesmo tempo, seria incorreto ignorar que a finalidade encontra lugar em formas não-subjetivas, ou em outras palavras, não-conscientes.

Jonas aceita o dado ontológico que a própria vida mostra na atividade metabólica, a saber, a subjetividade intencional, presente já nos níveis de vida inconscientes e involuntários, lá, onde a vida ainda não ganhou um veículo de expressão subjetiva (consciente) e se manifesta “com rosto inteiramente diverso” (PR, 136). Trata-se da vida em seu estado primitivo, que apresenta, de acordo com o autor, “esboços e antecipações obscuras da subjetividade, da interioridade, da vontade intencional, da liberdade (etc.) em desenvolvimento progressivo” (HOTTOIS, 1994, p. 102).

Jonas rejeita tanto a interpretação dualista da ingressão do espírito na matéria quanto a teoria monista da emergência como tentativas de resposta ao problema do aparecimento da subjetividade na natureza. Para a primeira, o espírito tem uma “transcendência independente, que só necessita de determinadas condições físicas para poder manifestar-se fisicamente” (PR, 131). Para a segunda, o espírito emerge da própria natureza quando existem condições materiais adequadas, ou melhor, quando “a natureza alcança certo nível de evolução” (LOPES, 2010, p. 56). Essa é a teoria da *emergent evolution* de Lloyd Morgan, que postula um salto qualitativo na evolução da vida, o que

quer dizer que a consciência subjetiva provém da natureza, mas só aparece em condições específicas do processo evolutivo.

Essa sugestão significa que o surgimento da subjetividade é um tal “salto” evolutivo e que a concepção dos níveis anteriores, a ela subjacentes, não precisa ser contaminada pela imputação de um “fim” que só pertence ao novo nível. O agir consciente seria então orientado para um fim, exatamente como o dissemos, ao passo que a função orgânica inconsciente não o seria. Residiria aí o sentido do “salto qualitativo” (PR, 132).

Como o próprio Jonas admite, a “teoria é sedutora” (PR, 132) como solução ao problema do aparecimento de fins subjetivos na natureza. Todavia, a ideia de um salto qualitativo conduz a duas questões, sublinhadas por Lopes, que ficam sem respostas no interior da teoria da *emergent evolution*: “(1) Como pode existir relação entre dois fenômenos radicalmente heterogêneos? (2) E como pode surgir um fenômeno de natureza totalmente nova de um fenômeno anterior, sem que aquele esteja já presente em germe nesse primeiro?” (LOPES, 2010, p. 56). O equívoco dessa teoria é, de acordo com Jonas, ver um salto onde há continuidade. Os fins não são estranhos aos viventes não humanos, pois eles já se encontram pré-formados no próprio metabolismo, que ontologicamente diz respeito à constituição originária da vida. Acrescenta Jonas: “o fruto encontra-se pré-formado na raiz, o ‘fim’ que vai se tornando visível no sentir, no querer, no pensar já se encontrava presente de modo invisível no crescimento que conduzia àquela direção” (PR, 133). Jonas formula reflexões de caráter especulativo sobre a existência da interioridade no mundo. Transitando da biologia filosófica para a conjectura cosmogônica Jonas argumenta 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 (MEC, 40).

O argumento do autor se baseia no fato de que é descabido pensar que a subjetividade, que enfaticamente não é indiferente, “deva ter se originado do que é totalmente indiferente e neutro”, por isso,

é mais razoável admitir uma tal preferência no cerne da matéria – isto é, interpretar o testemunho da vida subjetiva, que é toda ela vontade, como não sendo, em última instância, estranha àquela que a fez nascer, a saber: a matéria. Portanto, não há nela plano algum (isto nós já descartamos com boa razão), mas certamente uma tendência, algo como um anseio, que se aproveita da oportunidade de uma casualidade do mundo e logo a leva adiante (MEC, 40).

Jonas opta, então, em falar de um eros cosmogônico no lugar de um logos cosmogônico, pois não se trata de um plano (uma inteligência “pré-vidente”), mas de um anseio (uma tendência inconsciente, um fator desejanste) na origem primordial das coisas. A subjetividade não é, nesse sentido, uma modalidade de existência complementar da matéria. A vida, desde o primeiro instante já é teleologicamente orientada e, por isso, subjetivamente aberta ao mundo que a circunda, mesmo que essa abertura não apareça desde os seus inícios sob o nome de consciência subjetiva, o que não impede, em contrapartida, que se fale de uma “interioridade germinal apetitiva” (HOTTOIS, 1994, p. 102), ligada à sensibilidade, a uma espécie de querer, de impulso, de volição e desejo inconscientes. O sentir e querer do organismo vivo “não exige a representação prévia dos objetivos perseguidos; ele ‘sente’ as configurações causais propícias ao seu desenvolvimento, se apropriando das oportunidades oferecidas” (HOTTOIS, 1994, p. 102).

A continuidade exige que aceitemos uma gradação infinita, na qual certamente aquilo que é “representável” desaparece em algum momento (presumivelmente ali onde ainda não há órgãos específicos de sentido), ao passo que aquilo que está ligado à sensibilidade talvez não desapareça nunca. Também aqui continuamos no âmbito da “subjetividade”, mas já em um âmbito de tal modo expandido que o conceito de um sujeito individual nele desaparece progressivamente, e em alguma parte a sequência desaparece naquilo que é destituído de sujeito (PR, 138).

A finalidade, entendida como a inclinação para um objetivo, está enraizada na natureza e “em continuidade essencial com ela, de modo que ambas participam do ‘fim’” (PR, 139). Conseqüentemente, os fins têm “o seu domicílio na natureza” (PR, 139), uma vez que os seres vivos agem a partir de uma disposição teleológica, o que faz com que os fins não sejam estranhos à natureza, ao contrário, ela é que os fez irromper. No entanto, essa tendência para fins não tem a ver com pré-informação ou com plano previamente definido ou mesmo com determinismo. Ao contrário, trata-se de um anseio da vida, um fator desejanste, uma tendência. Mas, para quê? Segundo Jonas: “A vida é um fim para si mesma, isto é, um fim que se quer e se persegue ativamente” (MEC, 25).

A disposição da vida para objetivos, isto é, a sua busca de finalidades tem seu fundamento ontológico na autoafirmação do ser⁸⁹, que prefere a si mesmo contra o nada. A vida revela esse confronto do ser com o não-ser “na oposição entre o ser e a morte” (PR, 152). A conservação de si é, destarte, a marca ontológica da autoafirmação do ser, que se dá no adiamento contínuo da possibilidade de morrer. Conforme Jonas, “afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo” (PV, 14). A vida abriga em si “a possibilidade do não-ser como uma antítese sempre presente, como ameaça. O modo do seu ser é a manutenção do fazer. O ‘sim’ do esforço é fortalecido pelo ‘não’ ao não-ser” (PR, 152). O vivente é, originariamente, movido por um impulso que tem como fim o seu próprio ser, como uma espécie de preocupação ou cuidado do ser vivo com o seu ser mesmo.

A vida, portanto, para Jonas, está carregada de uma teleologia interna, na qual a liberdade enfrenta as exigências vitais no contato do ser com

⁸⁹ O tema da autoafirmação do ser aparece no conceito de *conatus* de Spinoza: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Ética III, proposição 6); “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (Ética III, proposição 7) (SPINOZA, 2016, p. 105). Sobre a interpretação jonasiana da filosofia de Espinosa, ver o capítulo 10 dos *Ensaio Filosóficos, Spinoza e a teoria do organismo*.

o mundo enquanto efetivação de sua própria finalidade. Teleologia seria, em outras palavras, o movimento do próprio ser no mundo, o seu “ato de ser”: o ser é a finalidade suprema do próprio ser e essa é a forma primordial de teleologia (OLIVEIRA, 2015, p. 74).

Quando Jonas assevera que os fins têm seu domicílio na natureza ele quer com isso enfatizar que a natureza mostra ao menos um fim, que vem à luz com o aparecimento da vida. Isso não significa, na interpretação do filósofo, que a finalidade como tal da natureza seja a vida, mas que essa última seja contada como um de seus fins, uma vez que “a natureza manifestou seu interesse na vida orgânica e o satisfaz progressivamente na extraordinária variedade de suas formas” (PR, 151). Cada uma das formas orgânicas é um modo de ser e de esforço da vida na sua abertura ao mundo e, conseqüentemente, ao perigo que essa aventura carrega consigo, uma vez que o não-ser é uma *conditio sine qua non* do ser. Não obstante, o objetivo perseguido pelo vivente em sua autoconservação não é a mera manutenção de si, mas de uma certa qualidade de si, de uma “tendência à existência em suas criações” (PR, 141).

A vida é uma tarefa e um desafio que acontece perante a morte e uma maior liberdade envolve uma empreitada teleológica mais arriscada. É no interesse da vida pela sua própria autoafirmação que se encontra a base para a intensificação dos fins próprios dos seres vivos. A partir desse dado ontológico pode-se transitar da filosofia da vida – enquanto reflexão sobre o modo de ser do vivente enquanto tal – para as formas orgânicas que interessam, prioritariamente, a essa pesquisa, isto é, os animais e, então, interrogar sobre quais qualidades e fins aparecem em suas dinâmicas existenciais.

Da filosofia da vida à filosofia da vida animal: o princípio de continuidade

O dualismo de Descartes é, para Jonas, um capítulo importante da compreensão da vida animal. Isso se explica pelo fato da separação entre dois reinos ontológicos ter servido de base para a tese da excepcionalidade humana.

Ao “alijar da realidade física as qualidades indesejadas” (PV, 64), Descartes isolou o ser humano dos demais seres vivos, fazendo desses últimos coisas simplesmente materiais, visadas mecanicamente, às quais caberia ao ser humano medir e descrever matematicamente. Por um lado, essa divisão estabeleceu “a realidade exterior como um campo fechado onde a análise matemática podia ser empregada” e, por outro, ofereceu “a justificação metafísica para o materialismo mecanicista incondicional da ciência natural moderna” (PV, 65).

A interpretação dualista de Descartes deu a ele as condições necessárias para esboçar uma teoria mecanicista sobre o corpo animal. Para o filósofo francês, os animais são autômatos, isto é, máquinas inteiramente determinadas pelas leis da matéria. O ser humano ao observar os animais tende, mediante uma analogia com sua própria experiência da subjetividade, a aceitar a presença de uma interioridade nos animais. No entanto, segundo Jonas, Descartes assevera que essa suposição se trata de um engano, uma vez que os animais “são apenas corpo” (PV, 66) e, assim, suas experiências de prazer e dor não seriam indícios de uma interioridade. Um corpo sem espírito, como no caso dos animais, não poderia ser sede de experiências como o prazer e a dor que, em última instância, se justificariam na ligação que, no caso humano, “sempre existe entre esses comportamentos corporais e determinados sentimentos” (PV, 66).

Estamos tão acostumados a nos persuadir que as bestas brutas sentem assim como nós, que é difícil nos livrarmos dessa opinião. Mas, se também estivéssemos acostumados a ver autômatos, imitando perfeitamente todas as nossas ações que eles podem imitar, e considerá-los apenas como autômatos, não teríamos dúvidas de que todos os animais sem razão também são autômatos, porque descobriríamos que eles diferem de nós nas mesmas coisas, como escrevi na página 65 do *Método*. E deduzi muito particularmente em meu *Mundo*, como todos os órgãos que são necessários para um autômato, para imitar todas as nossas ações que são comuns com as

bestas, são encontrados nos corpos dos animais (DESCARTES, III, p. 121⁹⁰).

Os animais são, antes, uma máquina em funcionamento e seus movimentos são explicáveis sem que a presença do espírito seja necessária, afinal, “a natureza sempre age pelos meios que são os mais fáceis de todos e os mais simples” (DESCARTES, XI, p. 201). Embora os animais tenham órgãos que lhes possibilitariam a vivência de certas experiências, lhes faltam aquilo que é indispensável para que haja subjetividade, o espírito. O sentimento de dor, para Descartes, provém da união do espírito com o corpo. Se os animais não têm alma, eles são puramente mecânicos e, logo, não sentem dor. Diz Descartes: “eu não explico sem a alma o sentimento da dor” (III, p. 85).

A interioridade estava, então, limitada ao “caso solitário do ser humano” (PV, 66). De acordo com Jonas, a teoria da evolução destruiu essa posição de isolamento metafísico do ser humano, que havia lhe conferido um caráter especial. *A origem das espécies* é um livro que tirou o ser humano do centro da natureza, ou seja, lhe destituiu dos seus privilégios que se apoiavam sobre a racionalidade⁹¹, que passou a ser compreendida, por Darwin, como um recurso instintivo na luta pela sobrevivência. Assim, a teoria da evolução rompeu com a ontologia cartesiana, porque demonstrou como o princípio da continuidade é central para a compreensão da vida, porque ele está ligado à questão da procedência do ser humano do mundo animal.

Na grande indignação pelo ultraje que a doutrina da descendência animal teria feito à dignidade metafísica do ser humano, deixou-se de ver que, segundo o mesmo princípio, devolvia-se ao reino universal da vida um pouco de sua dignidade. 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

⁹⁰ Utilizo como material de consulta as *Oeuvres* de Descartes publicadas por Charles Adam e Paul Tannery. Logo, as referências no corpo do texto serão feitas da seguinte maneira: (AUTOR, tomo em numeração romana, página).

⁹¹ Kant potencializa a visão cartesiana ao enunciar aquilo que ele chamou de “dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (2007, p. 79) em oposição aos simples seres naturais.

que, como o mais avançado de seu gênero, o ser humano tem consciência (PV, 67-68).

A teoria da evolução é, como descrito anteriormente, “um acontecimento profundamente dialético” (PV, 68). Por um lado, a seleção natural é completamente não-intencional, provocada apenas pela condição conflituosa entre os seres vivos na luta pela existência. Por outro, a evolução rompe os limites da exclusão materialista dos fins e oferece condições para se afirmar a continuidade do espírito com as formas vivas não-humanas. A continuidade do espírito com o organismo, preconizada por Jonas, se inspira na “teoria da descendência com modificação” de Darwin. O biólogo rejeita a teoria da criação independente das espécies. Para ele, a natureza se move com passos gradativos e segundo a “teoria da seleção natural, existiram incontáveis formas intermediárias ligando entre si todas as espécies em cada grupo mediante gradações tão sutis quanto as atuais variedades” (DARWIN, 2018, p. 604-605). Não obstante, a recepção de Darwin na filosofia da vida encontra seu limite na medida em que Jonas aceita a tese de que os fenômenos subjetivos fazem parte indissociavelmente da vida, o que tornaria uma interpretação puramente mecânica da vida insuficiente (*cf.* PV, 68). Jonas confere, então, um novo sentido ao fenômeno da evolução, ela consiste não apenas na variação dos corpos materiais dos organismos vivos, ao contrário, ela abrange também o vir-a-ser intencional da interioridade como um progresso⁹² de transcendência.

A renovação da teleologia, no prisma jonasiano, não busca reiterar uma inclinação antropocêntrica do processo evolutivo. Ainda que a existência do corpo humano tenha como sua condição necessária a riqueza de gradações do mundo vivo, das estruturas mais simples até as mais complexas, as formas orgânicas não apareceram na natureza em razão do ser humano – “a única

⁹² Sobre a ideia de progresso de transcendência, diz Pommier: “Filosoficamente, podemos inferir que o desenvolvimento da vida é um processo dialético pelo qual cada novo nível envolve a negação do que veio antes de uma forma que torna possível outras formas de vida possíveis. O fato de que as mudanças evolutivas envolvem novos perigos a cada novo nível significa que há também uma maior vulnerabilidade à mortalidade” (2017, p. 465).

imagem de Deus na criação” ou “o possuidor único de qualquer interioridade ou ‘alma’ de qualquer espécie” (PV, 70). As formas de vida não se resumem, portanto, a mero meio para aquele que tem, em uma pretensão antropocêntrica, a prerrogativa de ser o cume do processo evolutivo ou, ainda, o “pretensu usuário da criação viva” (PV, 70). A biologia filosófica interpreta o conceito de evolução⁹³ fenomenologicamente, ou seja, desde a unidade e a continuidade originária da vida em sua dimensão não-antropocêntrica⁹⁴ e integral.

⁹³ Para Jacques Dewitte, Jonas tem uma leitura da teoria da evolução que mais empresta elementos de sua própria interpretação do que toma emprestado da teoria do biólogo: “O problema é que o darwinismo assim invocado por Jonas é um darwinismo amplamente imaginário, inventado ou retrabalhado para as necessidades da causa, interpretado de uma forma benevolente ou dialética (trazendo à tona seu significado ‘verdadeiro’ contra seu significado ‘empírico’) como uma doutrina que reconheceria uma parte do espírito ou interioridade em todos os seres vivos (...) O darwinismo real procede não de um monismo espiritualista, mas de um monismo materialista que nega não apenas o espírito ao extra-humano vivo, mas muitas vezes ao próprio homem (...) No último momento, ele, portanto, reconhece que o que ele acabou de emprestar generosamente ao darwinismo, como sendo sua tendência imanente, ainda estava em desacordo com sua orientação explícita” (2002, p. 463). A crítica de Dewitte é pertinente, pois, de fato, Jonas lê o conceito de evolução desde os pressupostos ontológicos de sua biologia filosófica. No entanto, o procedimento jonasiano consiste em deixar aparecer a dinâmica dialética desse conceito, que mesmo de origem materialista carrega os elementos de sua própria crítica.

⁹⁴ Para Hottois, em sentido contrário, os conceitos de natureza e evolução com que Jonas trabalha são antropocêntricos, ainda que haja por parte de Jonas uma intenção de combater os excessos do antropocentrismo: “Natureza para Jonas é essencialmente natureza terrestre, que gerou a humanidade e que permanece – e sempre permanecerá, ao que parece – dependente tanto de sua sobrevivência quanto de sua identidade essencial (...) Ele evita articular sistematicamente a evolução terrestre com a evolução cósmica em geral, em sua gigantesca extensão espacial e temporal, possivelmente carregada de outras linhas evolutivas locais das quais nada sabemos, sem que nossa ignorância nos permita privilegiar a Terra e sua Humanidade como alfa e ômega da evolução. Hans Jonas evita especialmente considerar que a evolução cósmica não acabou, que o ensinamento da ciência nos diz que a duração futura do Universo se conta em bilhões, dezenas, até centenas de bilhões de anos ainda, ou seja, que lhe resta ao menos tanto tempo quanto ele já levou ‘para’ produzir o homem, sua suposta finalidade última (1994, p. 104-105). A crítica de Hottois desconsidera a reflexão ética derivada da biologia filosófica. Em último caso, a filosofia jonasiana aceita um antropocentrismo metodológico que se explica devido a liberdade, ou seja, a ação humana sobre o planeta ter “o poder de mover os fundamentos e de causar consequências incalculáveis e irreversíveis” (E, 284). Trabalhei em outro lugar essa questão: “Não é o planeta que está em jogo, certamente ele prosseguirá após as catástrofes ambientais que se avizinham com a potencialização da crise climática. Seguindo Lévi-Strauss, em os *Tristes Trópicos*, ‘o mundo começou sem o homem e terminará sem ele’ (1957, p. 442). Todavia, que daqui a bilhões de anos a Terra, a espécie humana e as espécies animais e vegetais desapareçam por causa exógenas não constitui, de fato, um problema filosófico (...) O fim imposto às diferentes espécies vegetais e animais e à espécie humana por vir não são hoje um objeto da distopia apocalíptica, ou da imaginação que percorre um longínquo horizonte temporal. Este fim é obra da ação humana” (VASCONCELOS, 2020, p. 28).

3 ANIMALIDADE E EXPRESSIVIDADE

E a quem não conviveu com um animal falta um certo tipo de intuição do mundo vivo. Quem se recusa à visão de um bicho está com medo de si próprio. Mas às vezes me arrepio vendo um bicho. Sim, às vezes sinto o mudo grito ancestral dentro de mim quando estou com eles: parece que não sei mais quem é o animal, se eu ou o bicho, e me confundo toda, fico ao que parece com medo de encarar meus próprios instintos abafados que, diante do bicho, sou obrigada a assumir, exigentes como são, que se há de fazer, pobre de nós.

Conheci uma mulher que humanizava os bichos, conversando com eles, emprestando-lhes suas próprias características. Mas eu não humanizo os bichos, acho que é uma ofensa – há de respeitar-lhes a natura – eu é que me animalizo. Não é difícil, vem simplesmente, é só não lutar contra, é só entregar-se.

(*Bichos* – Clarice Lispector)

Neste capítulo busco apresentar as consequências derivadas da biologia filosófica de Jonas na reflexão sobre a vida animal e suas características definidoras. Em um primeiro momento, tento mostrar como Jonas traz para o interior de sua filosofia o antropomorfismo como via privilegiada de acesso ao não humano e à animalidade. Depois, procuro mostrar a diferença animal quanto à vida vegetal. E, por fim, trata-se de problematizar a tese jonasiana do *homo pictor* como diferença antropológica desde as contribuições advindas da etologia de Adolf Portmann, com a finalidade de trazer à luz o sentido da concepção de Jonas que atravessa este trabalho, a saber, a de que a vida é essencialmente ávida por expressividade.

Antropomorfismo⁹⁵

Uma filosofia da vida animal enfrenta a dificuldade da definição ou delimitação da animalidade. Como falar do *animal* e, em último caso, de que e de quem exatamente se fala quando se fala dos animais? Ou ainda, segundo a formulação de Donna Haraway: “quem e o que toco quando toco em meu cachorro?” (2008, p. 3). Trata-se, assim, da questão das condições de acesso ao ser do animal não humano e de seu mundo. Além disso, uma abordagem filosófica da animalidade deve levar em conta os limites de uma definição do animal e da animalidade, que ignora a diversidade de indivíduos que esse conceito abarca. Florence Burgat e Cristian Ciocan esboçam quatro aspectos da especificidade da abordagem fenomenológica da animalidade:

(1) como procedimento redutivo, a fenomenologia deve previamente colocar entre parênteses todas as teorias (científicas ou filosóficas) concernentes aos animais em geral. Ela deve, então, fazer desde o início abstração de toda compreensão tradicional do animal que possa se afastar da visada fenomenológica. (2) Como abordagem essencialmente metódica, a fenomenologia coloca o acento sobre a questão concernente às condições de acesso ao ser do animal ou ao mundo animal. Nessa perspectiva, ela produz constantemente um discurso ‘autocrítico’ no sentido em que ela coloca em evidência os limites da empatia e os riscos da transferência das significações da esfera humana à esfera animal. (3) A fenomenologia deve partir da experiência concreta e cotidiana da animalidade. Ela se focaliza sobre a maneira pela qual os animais nos são dados de maneira concreta, em nosso mundo da vida fático, e não a partir de uma construção artificial, em um contexto purificado de laboratório. (4) Por seu caráter originariamente eidético, a fenomenologia não visa de imediato um animal ou outro, mas a animalidade. Ela se focaliza sobre a questão da essência do animal, sobre a essência da animalidade (2016, p. 8-9).

⁹⁵ O termo antropomorfismo teria sido originariamente utilizado pelo filósofo grego Xenófanes no século V a.C. Xenófanes criticou a poesia de Homero que representava os deuses como semelhantes aos seres humanos. Essa suposição parte do pressuposto de que a “forma humana” é o prisma a partir do qual se vê a realidade. Mas, em oposição a Homero, Xenófanes afirma que, se cavalos pudessem desenhar, teriam feito os deuses como cavalos e não como humanos. O sentido dado ao conceito de antropomorfismo é, hoje, utilizado em sentido mais amplo, abarcando a atitude de reconhecer semelhanças entre humanos e outras formas viventes.

Vê-se, assim, que a abordagem fenomenológica da animalidade se afasta de uma mera projeção humana sobre animais não humanos – geralmente colocados em uma situação de objetos de laboratório – para deixar que a animalidade do animal se manifeste na experiência concreta de sua vida. Os autores ainda reforçam o aspecto central do método fenomenológico que diz respeito à suspensão das outras formas de conhecimento acerca dos animais, sejam elas científicas ou filosóficas. Jonas se diferencia dessa perspectiva na medida em que não recusa o conhecimento científico, ao contrário, dá a ele uma fundamentação filosófica capaz de afastá-lo de uma posição reducionista. Além disso, como afirmamos anteriormente, é preciso recuperar o conceito de testemunho da vida tão importante para Jonas e que torna concebível uma fenomenologia que admita um conhecimento antropomórfico dos outros seres vivos. Portanto, se a ciência moderna da natureza teve como objetivo reduzir a natureza em geral ao mecanicismo, o antropomorfismo se apresenta como o contraponto que torna concebível ver o testemunho da vida onde se enxergava somente a atuação de leis mecânicas. As características desse antropomorfismo apresentado por Jonas é o que pretendemos analisar a seguir.

Nathalie Frogneux em *Le syndrome animal chez Hans Jonas* retorna à pesquisa de Jonas sobre a delimitação do gnosticismo e encontra ali uma ferramenta metodológica oportuna que pode ser transposta ao problema da definição da animalidade. Em seu trabalho sobre os movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia Jonas propôs inicialmente um princípio que seria capaz de unificar a pluralidade de vozes que pertenceriam ao gnosticismo. No entanto, em sua conferência durante o Colóquio Internacional sobre as Origens do Gnosticismo na cidade de Messina em 1966, Jonas se afastou de uma delimitação precisa de um princípio que revelasse os elementos essenciais da experiência gnóstica e sugeriu, no lugar, o conceito de “síndrome gnóstica” (E, 407). O que não significou, em contrapartida, o abandono de uma pressuposta unidade que representaria uma diversidade de indivíduos, mas, antes, com isso Jonas pretendia:

Delimitar um fenômeno que existe como uma multiplicidade de diversos indivíduos envolve o bem conhecido círculo de usar a presumida unidade do que é múltiplo para a designação de um nome comum, e de usar depois o significado desse nome para definir a unidade do múltiplo – e, conseqüentemente, decidir sobre a inclusão ou exclusão dos indivíduos (E, 407).

Em certa medida, a ideia de *síndrome* (que concerne a um conjunto de sintomas e sinais do organismo – às vezes de aparência desarmônica, mas que formam uma unidade reconhecível – que permitem orientar o diagnóstico de uma doença), aplicado por Jonas com o objetivo de apreender uma unidade das correntes gnósticas, funcionaria como uma chave hermenêutica para a delimitação da vida animal. Segundo Frogneux, tanto para o fenômeno gnóstico quanto para o fenômeno animal “Jonas propõe designar um círculo em torno de um núcleo duro e mostrará maleabilidade e ‘ouvido musical’, caso a caso, para integrar nele um indivíduo ou uma espécie” (2016, p. 234-235). Assim, esse círculo hermenêutico circunscreveria (embora sem delimitar por completo e de forma rígida) as características da animalidade. Todavia, a noção de síndrome sinaliza a dificuldade metodológica na definição da unidade seja do fenômeno gnóstico (tema para o qual Jonas originalmente empregou essa ideia) ou do fenômeno animal (tema para o qual Nathalie Frogneux dele se apropria). Segundo Hans Jonas, a “impressão de unidade para um princípio postulado de unidade” deve ser “criticamente reavaliada” (E, 407). Desse modo, a unidade consiste antes num espectro do que numa tonalidade uniforme (Cf. E, 408).

Jonas se aproximaria, nesse viés interpretativo, das considerações de Jacques Derrida acerca da homogeneização da vida animal no uso do singular “O Animal” para se referir a uma multiplicidade heterogênea de viventes (Cf. DERRIDA, 2002, p. 60-61). A unidade preconizada pelo conceito de síndrome não ignora, portanto, a diversidade do reino animal. Ao contrário, ela é uma estratégia metodológica para “estabelecer a animalidade como forma de vida específica, entre o vegetal e o humano, pois ela marca um início e um ganho ontológico para a liberdade no seio da natureza” (FROGNEUX, 2016, p. 235). O conceito de síndrome traz à luz a instabilidade e o caráter provisório da

unidade das características da animalidade sem reduzi-la a uma propriedade única e comum⁹⁶. O termo animal trata, antes de um espectro do que de uma unidade essencial, o que levará Jonas a uma abordagem do modo de ser animal a partir de traços, características, capacidades em “inseparável ligação mútua” (PV, 125). Contudo, além da dificuldade metodológica quanto à definição da animalidade, Jonas se depara também com os limites da compreensibilidade da vida animal, problema que o leva ao antropomorfismo.

O tema do antropomorfismo como via de acesso ao vivente é central na biologia filosófica de Jonas. Por um lado, o filósofo busca analisar a rejeição da teleologia e do antropomorfismo no contexto da ciência moderna e, por outro, ele tenta mostrar, no contexto de sua filosofia da vida, como o antropomorfismo é efetivamente praticável. No que concerne ao primeiro ponto, Jonas afirma que “a luta contra a teleologia é uma fase da luta contra o antropomorfismo” (PV, 46), pois esse último consistiria na projeção dos aspectos da autoexperiência humana sobre a natureza, sobretudo, o da interioridade e de sua imanente tendência a fins. Nesse sentido, pode-se concluir que a explicação teleológica foi rejeitada “porque ela é antropomórfica” (DEWITTE, 2002, p. 439). Antropomorfizar seria trair a ciência, que se institui como um “modelo estritamente desvitalizado da natureza” (PV, 47). O antropomorfismo foi excluído do campo da análise matemática e mecânica da ciência moderna, para

⁹⁶ Ludwig Wittgenstein em *Investigações Filosóficas* ao usar os conceitos de jogos de linguagem e semelhanças de família tem o escopo de destacar que a linguagem não opera de maneira uniforme. Há, segundo Wittgenstein, variados usos para a linguagem e não é concebível identificar entre esses usos uma identidade comum e invariável. Nesse sentido, Wittgenstein lança mão do conceito de semelhanças de família para dar conta dessas semelhanças ou parentescos que tornam possível chamar todos esses usos de linguagem: “Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, - mas são aparentadas entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de ‘linguagens’ (...) Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que por meio das palavras ‘semelhanças familiares’; pois assim se sobrepõem e se entrecruzam as várias semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento etc. etc.” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 51-52). A definição da animalidade na filosofia jonasiana, na medida em que rejeita um critério único e comum a todos os animais, pode ser apreendida desde o conceito wittgensteiniano de semelhanças de família.

a qual todo conhecimento se limita ao monopólio epistemológico da objetividade, entendendo como cognoscível apenas a “elaboração dos dados exteriores dos sentidos segundo suas propriedades extensionais⁹⁷” (PV, 46). Carecendo de objetividade, o antropomorfismo não passaria de uma personificação animista. A exclusão do antropomorfismo além de ser devedor da distinção sujeito e objeto é, de acordo com Jonas, um decreto *a priori* da ciência moderna (Cf. PV, 43-48).

Esse decreto *a priori* provém de uma decisão ontológica primeira, que pode ser caracterizada principalmente como uma clivagem ou um corte radical entre interioridade e exterioridade. A exclusão do antropomorfismo equivale à interdição da travessia de uma fronteira: aquela que separa duas regiões ontológicas não somente distintas, mas sobre as quais foi posto que elas não podiam comunicar. O mundo natural, identificado a uma pura exterioridade, excluía toda interferência da autoexperiência humana, confinada à esfera da interioridade (DEWITTE, 2002, p. 440).

Essa separação remeteria, em última instância, ao projeto do humanismo moderno, que se caracteriza pelo estabelecimento de uma linha divisória entre o sujeito (humano) e o objeto (animal não humano). Assim, tudo o que na natureza é não humano corresponde a uma pura exterioridade, reduzida às propriedades da matéria extensa (e inerte) e sujeita à medição, ou seja, cognoscível nos termos do rigor científico oferecido pela matemática. Logo, qualquer analogia com a experiência humana na interpretação do mundo

⁹⁷ Segundo Jonas, o monopólio epistemológico da objetividade “passou a ser reconhecido para a modalidade perceptiva do conhecimento, isto é, do conhecimento exterior sobretudo de acordo com o modelo da visão” (PV, 46). Pode-se notar aqui uma referência clara ao que Heidegger escreve em *O tempo da imagem do mundo*. Nesse texto, Heidegger busca analisar o processo pelo qual a ciência moderna, em sua análise matemática e mecânica, se instaura na busca da objetividade do ente. Ao conceber o ente como objeto da representação do sujeito, a modernidade inaugurou o que Heidegger chamou de tempo da imagem do mundo: “Esta objetivação do ente cumpre-se num re-presentar (*Vor-stellen*) que tem como objetivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar” (HEIDEGGER, 2002, p. 109-110) (...) “Fazer-se a imagem de algo quer dizer pôr o ente mesmo, no modo como está no seu estado, diante de si, e, enquanto posto dessa forma, tê-lo constantemente diante de si” (HEIDEGGER, 2002, p. 112).

vivente não humano refere-se a um modo de projeção antropomórfica de caracteres da experiência interior, isto é, a uma passagem da esfera subjetiva para a objetiva, contrariando o interdito da ciência ao antropomorfismo⁹⁸. A investigação científica que abdica do antropomorfismo propõe, assim, uma mudança de terminologia para que não haja alguma confusão entre comportamentos humanos e animais como, por exemplo, ao invés de se falar em sexo, dizer que os animais se “empenham em comportamentos de reprodução. Eles não têm ‘amigos’, apenas parceiros de afiliação preferidos” (WAAL, 2021, p. 71). A ciência neutraliza o antropomorfismo na medida em que nega, por um lado, qualquer forma de intencionalidade não mecânica nos comportamentos animais e, por outro, “a atribuição de características e experiências semelhantes às humanas a outras espécies” (WAAL, 2021, p. 71).

Quanto ao segundo ponto, Jonas pretende recuperar para a compreensão da vida o testemunho da autoexperiência humana porque, de acordo com o filósofo, ela “é parte integrante do patrimônio experiencial referente à vida que nossa participação no ser nos põe à disposição” (PV, 116). Isso significa que o interdito da ciência moderna ao antropomorfismo ignora o conhecimento da vida do qual todo vivente dispõe, inclusive o ser humano em seu pertencimento biológico. Como menosprezar o fato de que o sujeito do conhecimento em questão, isto é, o ser humano, é originariamente um sujeito biológico e corporal – portanto animal?

Jonas propõe, então, uma “hermenêutica do vivente pelo vivente” (FROGNEUX, 2016, p. 233) baseada na autoexperiência elementar da corporeidade. A importância central do corpo como o meio de acesso aos outros viventes ou, em outras palavras, como o lugar da travessia da interioridade à

⁹⁸ Jacques Dewitte observa que a rejeição do antropomorfismo pela ciência se mostra como um empreendimento malsucedido, uma vez que uma interpretação antropomórfica se mantém existente, ao menos de maneira parcial, no âmbito da ciência como, por exemplo, “diversas teorias ou disciplinas, como a cibernética ou a informática, cujos protagonistas proclamam a rejeição do antropomorfismo, o praticam da maneira mais selvagem e desenfreada, não se privando de emprestar aos autômatos intenções, finalidades, um comportamento, etc., ou seja, lhes atribuindo traços humanos” (2002, p. 445).

exterioridade, fica evidente quando o autor analisa a hipótese de um Deus matemático, ou seja, uma inteligência pura, destituída de corpo – que, em última instância, representa a ideia da objetividade científica (Cf. PV, capítulo 5). Jonas questiona o que essa inteligência pura poderia acessar caso se deparasse com um organismo vivo. Ainda que esse Deus dos físicos tivesse um inventário circunstanciado da composição de um olho, do nervo ótico, dos estímulos luminosos e do funcionamento da visão no cérebro, ele não poderia, em compensação, saber o que é, de fato, ver. Faltaria para ele a experiência da visão tal como apenas um vivente dotado de visão a experimenta. O mesmo pode ser pensado sobre o conhecimento do organismo como um todo. Embora o Deus matemático fosse capaz de descrever – enquanto observador externo ao organismo – o ato de metabolizar, ele jamais saberia o que é o metabolismo (e, portanto, não poderia criá-lo), pois não possui uma existência plena: falta-lhe a corporeidade. Descrever um organismo como um agregado físico ditado por leis matematicamente determinadas não faz dele um vivente, o que lhe torna incapaz de acessar e conhecer a vida enquanto vida. Conforme Dewitte,

o inventário é exaustivo, tudo está lá, e, no entanto, falta alguma coisa. Mas, para esse puro espírito, no interior do campo de inteligibilidade que é o seu, nada falta; de seu ponto de vista, tudo é pleno, completo e exaustivo; nada pode permitir que ele se dê conta de uma falta. É para nós, seres corporais, segundo o horizonte de inteligibilidade que é o nosso, e que é também aquele de todo biólogo enquanto ser humano, que alguma coisa de essencial faz falta, a saber, o sentido, a razão de ser do organismo ou do órgão da visão (2002, p. 453).

O conhecimento objetivo, como o ponto de vista do Deus matemático, diz respeito à perspectiva em terceira pessoa, isto é, de um observador à distância. A objetivação científica, em sua pretensão de visar o organismo como simples coisa extensa, acaba se esquecendo do pano de fundo de seu próprio empreendimento. A ciência “correria o risco de conduzir a afirmações que negam puramente e simplesmente nossa experiência cotidiana” (FROGNEUX, 2016, p. 237). Trata-se da “circunstância de nós mesmos sermos corpos vivos”

e dispormos de um “conhecimento a partir de dentro” (PV, 100), bases a partir das quais pode-se afirmar que toda apreensão de um vivente tem como ponto de partida a superioridade do conhecimento corporal. Assim, “graças ao testemunho direto do nosso corpo podemos dizer o que nenhum espectador sem corpo teria condições de dizer” (PV, 100-101).

Essa é a vantagem que nós, pobres mortais, possuímos sobre o Deus matemático: sendo seres vivos, materiais, em nossa autoexperiência nós possuímos como que orifícios para olhar a interioridade da substância, e com isto temos uma ideia (ou a possibilidade de uma ideia) não só de como o real se desdobra no espaço e se determina mutuamente, mas também de como é ser realmente, agir realmente e padecer realmente a ação. E não obstante, por meio de certos atos de abstração, nós podemos conseguir também ser matemáticos e físicos matemáticos: “também” – pois ser “nada mais” que físicos matemáticos é pura contradição (PV, 115-116).

A abstração metodológica é, para Jonas, secundária em relação à experiência do vivente enquanto vivente. A objetividade continua, na interpretação de Jonas, uma operação legítima, desde que não se desenrole em uma visão simplificadora, isto é, que esquece a experiência humana na compreensão do vivente, fundada em seu próprio pertencimento à vida. A alegoria do observador incorpóreo, puro espírito e puro entendimento, busca sublinhar a vantagem do ente vivo, porque corpóreo, no que diz respeito à apreensão do vivente.

Para Barbaras (Cf. 2008, p. 181-189), o antropomorfismo jonasiano é, na verdade, uma forma de biomorfismo, pois a experiência da interioridade e, conseqüentemente, da tendência teleológica no ser humano, se enraíza na vida enquanto tal. É porque a existência humana pertence à vida que ela é capaz de acessar o modo de existir dos demais viventes. O que faz o acesso à vida do outro vivente concebível não é uma pretensa habilidade da consciência humana, mas, antes, o fato de que “nossa própria existência em sua especificidade aparece como uma manifestação da vida em nós” (BARBARAS, 2008, p. 188). Percebe-se aqui o acento sobre a vida, ou seja, sobre a existência primária de cada vivente. Como aponta Oliveira, “é porque a experiência do ser

humano está fundada na essência da vida que se torna possível estender a experiência humana como medida para interpretar os organismos em geral” (2019b, p. 158).

A hermenêutica da vida apresentada por Jonas se constrói, segundo Frogneux, para além da perspectiva em terceira pessoa (a observação à distância, isto é, objetiva), mas também, como perspectivas em primeira (a observação a partir de sua própria experiência) e segunda pessoa (a observação que se dá no encontro), que correspondem respectivamente à *analogia* e à *empatia*. São essas duas perspectivas que tornam o antropomorfismo praticável, na medida em que repousam “sobre uma intercorporeidade”, que nos “permite experimentar o que o outro experimenta enquanto vivente” (FROGNEUX, 2016, p. 235). Jonas utiliza o exemplo do reconhecimento mútuo entre um animal de estimação e um ser humano para explicar as perspectivas em primeira (analogia) e segunda pessoa (empatia):

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 minha observação ou não observação se tornam visíveis para ela. Ela “sabe”: ela pode encontrar um acesso a mim desse modo. E eu, 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 (E, 384-385).

O encontro entre animais humanos e outros-que-humanos é constituído por uma intercompreensão que ultrapassa o limite da comunicação fundada na linguagem. Essa intercompreensão se dá nas vivências da analogia (o conhecimento que o ser humano tem por vivenciar experiências semelhantes às da vida animal) e da empatia (o conhecimento que o ser humano tem do animal através de uma comunicação que dispensa a linguagem e fica com o seu substitutivo intuitivo, o olhar). Analogia e empatia não se traduzem em transferência ou projeção de resultados daquilo que a introspecção “poderia ter encontrado na interioridade própria de cada um” (E, 382). A fundamental

autoexperiência se desenvolve, segundo Jonas, na observação gradual da forma de expressão e conduta dos outros. Diz o autor: “aprendemos com outrem o que nós próprios podemos ser, querer e sentir” (E, 382). A referência tanto à analogia quanto à empatia não toma a compreensão como uma projeção da experiência própria do ser humano. Ao contrário, a condição de possibilidade de ambos os procedimentos é a vivência de “experiências similares ao que o outro vive” (FROGNEUX, 2016, p. 240).

Como sei que um sorriso é um sorriso? Ou que um rosto virado para mim significa “alguém olhando para mim”? Ou que uma expressão facial é uma expressão? Para a teoria da introspecção ou da inferência analógica (“projeção”), a criança de três meses de idade que procura os olhos de sua mãe, ou responde ao sorriso dela, teria que ter realizado uma incrível série de operações mentais no passado para responder desse modo – operações que teriam que incluir: reconhecimento de seu próprio rosto no espelho, discriminação de suas expressões, suas correlações com sentimentos concomitantes, e o uso posterior da memória dessas observações para interpretar as aparências similares em outros rostos (...) Contra todas essas teorias sem sentido, levanta-se a verdade simples, ainda que misteriosa, de que um sorriso é em essência algo que vem a mim desde fora e seu lugar genuíno, desde sempre, é outro rosto⁹⁹ (E, 382-383).

⁹⁹ O tema do rosto é central na filosofia de Levinas. No entanto, Florence Burgat critica o fato de que Levinas não tenha vislumbrado “a possibilidade de incluir os animais na ética” (2012, p. 72). O rosto, tal como o entende Levinas é anterior à percepção e doação de sentido. Ele é um pedido, um apelo à responsabilidade pela vulnerabilidade do outro. Além disso, completa Burgat, para Levinas o rosto não é “essa parte expressiva pela qual eu encontro uma singularidade”, “o rosto é desencarnado” (BURGAT, 2012, p. 66). Levinas aceita, então, que os animais também tenham um rosto? Ele respondeu a essa questão em uma entrevista que concedeu em 1988 a três estudantes: “Não se pode recusar inteiramente o rosto de um animal. É pelo rosto que se compreende, por exemplo, um cão. No entanto, a prioridade aqui não se encontra no animal, mas no rosto humano. Nós entendemos o animal, o rosto de um animal, de acordo com o *Dasein*. O fenômeno do rosto não está em sua forma mais pura no cão” (1988, p. 169). Mais adiante quando perguntado se a linguagem é necessária, ao menos em sua potencialidade, para que se tenha um rosto, Levinas responde: “O começo da linguagem está no rosto. De certa maneira, em seu silêncio, ele te chama. Sua reação ao rosto é a uma resposta. Não apenas um resposta, mas uma responsabilidade” (1988, p. 169). A crítica de Burgat tem a ver com a dimensão logocêntrica e, conseqüentemente, antropocêntrica do rosto e da ética derivada dele na filosofia de Levinas. Seus entrevistadores insistem mais uma vez e perguntam se o animal pode ser considerado um outro em um sentido ético, ou seja, o rosto de um animal expressa da mesma forma que o rosto humano o mandamento ‘não matarás?’ A resposta de Levinas, revela uma hesitação: “Não posso afirmar em que momento você tem o direito de ser chamado ‘rosto’. O rosto humano é completamente diferente e só posteriormente nós descobrimos o rosto de um animal. Eu não sei se uma serpente tem um rosto. Eu não posso responder a essa pergunta” (1988, p. 172).

A compreensibilidade inicial do vivente não é inferencial, de outro modo, ela se baseia na observação intuitiva da vida pela vida, pois como afirma Jonas, “a vida só pode ser conhecida pela vida” (PV, 115). Nota-se aqui o caráter reversível dessa compreensão, pois “temos que ser capazes de compreender os outros antes de nos compreendermos, para que possamos nos tornar pessoas capazes de eventualmente compreendê-los” (E, 382). A compreensibilidade requerida no antropomorfismo se dá, como indica a análise jonasiana, primeiramente no horizonte da percepção e da expressividade da vida.

O reconhecimento de outra vida é, para Jonas, uma *conditio sine qua non* da relação que o organismo animal mantém com o mundo que se abre para ele, pois ele jamais percebe o ente vivo com o qual ele se encontra como coisa neutra, isto é, as coisas vivas enquanto vivas são sempre percebidas a partir de uma tonalidade expressiva dos comportamentos animais. Elas podem ser apreendidas na percepção de diferentes maneiras, “como presa, inimigo, membros da espécie, parceiro sexual, enquanto familiar ou não familiar, digno de atenção ou desprezível, inofensivo, ameaçador ou indeterminado” (E, 384). E em todos esses casos o reconhecimento do outro vivente na percepção jamais é neutro e o pano de fundo dessa expressividade da vida não é a projeção da introspecção do observador sobre aquele que entra em seu campo perceptivo. Ao contrário, algo só é percebido em seu caráter expressivo, “porque se oferece ao reconhecimento” (E, 384) de sua expressividade. A condição fundamental do acesso ao outro vivente é, portanto, a sua intransponível expressividade, o que fica claro quando Jonas assevera que “*a vida animal é expressiva, ávida mesmo por expressão*” (E, 384). Mas, por que Jonas destaca especificamente a vida animal como primordialmente expressiva?

Se o antropomorfismo existe em razão do reconhecimento do semelhante pelo semelhante, Jonas está ciente de que tanto a analogia quanto a empatia se perdem “gradualmente a partir do mais parecido ao humano em direção ao menos parecido” (FROGNEUX, 2016, p. 238). A experiência da corporeidade – isto é, a totalidade psicofísica – é o lugar da completude

ontológica da vida e é a partir dela que “as classes do ser são reduzidas e diminuídas por subtrações ontológicas até se chegar ao mínimo da mera matéria elementar” (PV, 31-32). O corpo vivo é o lugar em que a vida revela a sua expressividade. Quanto mais diferente a estrutura corporal e perceptiva da forma vivente, mais difícil se torna o acesso a ela: “devido à enorme distância que separa nossa ordem de vida das formigas, elas não são acessíveis a nós, e a ausência de semelhança das formas de expressão, que só tem lugar quando existe uma vizinhança biológica, impossibilita uma comunicação compreensiva” (CF, 26 de janeiro de 1945). Se, por um lado, há uma familiaridade entre a corporeidade humana e seus códigos e aquela dos mamíferos como, por exemplo, os cães, os gatos e os primatas, por outro, quando se trata das “formas animais mais simples, menores ou mais primitivas (os insetos, os micróbios, os moluscos, etc.), signos objetivos (genéticos, fisiológicos, etc.) da vida interior vêm, em compensação, preencher a lacuna de nosso *déficit* de acesso imediato, ou seja, perceptivo” (FROGNEUX, 2016, p. 238). A argumentação do autor visa demonstrar, assim, que

quanto mais nos aproximamos de nossa própria ordem dentro da estratificação da vida – para localizar com precisão: no reino dos mamíferos superiores –, mais possibilidades temos de apreender o aspecto e o comportamento do ser individual e de identificá-lo consigo mesmo (CF, 26 de janeiro de 1945).

Jonas caracteriza especificamente a vida animal como expressiva, porque haveria uma “identidade comum da natureza animal, e, no caso de relações intraespecíficas, a identidade comum da espécie” (E, 384). Essa identidade comum se assenta, assim, na base orgânica compartilhada entre os viventes. Nesse sentido, a vida animal se comunica em sua corporeidade. Todavia, essa expressividade é mais intuitivamente apreensível conforme seus códigos – dada

sua estrutura corporal – na medida em que se assemelham em algum grau ao simbolismo humano¹⁰⁰.

Uma criatura reconhece a afeição ou a agressividade quando as encontra nos olhos de outra criatura semelhante (ou na postura, no som, e no cheiro), e isso muito além de sua própria espécie (...). Rituais inteiros de postura e gestos e movimento expressivo servem ao papel de sinais antes da ação, ou tomam seu lugar, tornando a própria ação desnecessária quando o aviso é transmitido. Tal simbolismo espontâneo, mas estritamente fixado, conta com a necessidade de ser compreendido; sem serem ensinados, os animais compreendem a mímica da agressão, da fome e do cortejo sexual? (E, 384).

É ilustrativa a consideração de Darwin em *A expressão das emoções no homem e nos animais* sobre a expressividade animal. O biólogo sublinha algo que também vale para a análise jonasiana, a saber, o fato de que dentro de uma espécie e mesmo em interações interespecíficas há um reconhecimento do significado dos movimentos de outrem e “seria estupidez excetuar o homem de tudo isso” (E, 384). Diz Darwin:

Para os animais sociais, o poder de intercomunicação entre os membros de uma mesma comunidade – e com outras espécies, ou entre os sexos, assim como entre jovens e velhos – é da maior importância. Isso geralmente se faz através da voz, mas é certo que também gestos e expressões são mutuamente inteligíveis (...). Qualquer um que tenha observado macacos não duvidará que eles compreendem perfeitamente os gestos e expressões uns dos outros, e até certo ponto, como diz Rengger, também os do homem. Um animal, quando vai atacar ou está com medo de um outro, frequentemente faz-se temível, arrepiando seu pelo, o que aumenta seu tamanho aparente, mostrando os dentes, ou brandindo os chifres e soltando ruídos furiosos. (...) Os cachorros, quando se aproximam de um outro cachorro estranho, podem achar útil demonstrar pelos seus movimentos que são amistosos e não querem brigar. Quando dois cachorros jovens brincam rosnando e mordendo o rosto e as pernas um do outro, é evidente que se entendem nos seus gestos e atitudes. (2009, p. 59-61)

¹⁰⁰ Frans de Waal chama à atenção para o fato de que compartilhamos muitas emoções com outros primatas e essa semelhança se dá graças à proximidade do mesmo repertório comportamental corporalmente enraizado. Diz o primatólogo: “Essa semelhança, expressa por corpos com desenho similar, nos dá uma profunda conexão não verbal com outros primatas. Nossos corpos mapeiam tão perfeitamente os deles, e vice-versa, que o entendimento mútuo vem logo em seguida” (2021, p. 34).

A brincadeira animal também é mencionada por Jonas como exemplo dessa mútua compreensibilidade dos gestos, dos movimentos, em suma, das expressões da vida animal.

Os animais também sabem como distinguir entre o brincar e a seriedade entre eles mesmos – tais animais, isto é, os que são capazes de brincar, a saber, os animais que compartilham do ambiente de uma ninhada, especialmente os mamíferos com a infância refugiada que lhes é própria, que são ainda livres da severa pressão das necessidades animais, mas que já aproveitam os poderes do movimento. Essa é a razão pela qual os golfinhos brincam, mesmo quando adultos, mas os tubarões não. E nós humanos, enquanto somos os mamíferos com a maior infância que a liberdade paradisíaca do brincar num estágio responsável da vida adulta permite, compreendemos o brincar dos animais (E, 385).

A interpretação antropomórfica do que significa, por exemplo, o brincar animal não se limita, de maneira alguma, a uma observação à distância e a uma descrição factual dessa vivência. Ela envolve, principalmente, uma “imaginação empática¹⁰¹” (E, 400). Aquilo que o ser humano tem em comum com os animais serve de base para entender as ações dos animais dentro de um campo em que a imaginação tem um papel central. Isso não quer dizer que os movimentos dos animais, seus rituais, suas brincadeiras são as mesmas experiências vivenciadas pelo ser humano, mas, em compensação, são “experiências possíveis que nós poderíamos viver por meio de nossa imaginação” (POMMIER, 2017, p. 462). Jonas explica essa imaginação empática “pela categoria existencial da ‘possibilidade’, com a qual podemos responder ao apelo de ‘outra’ realidade. Indo além de minha experiência atual – embora apoiada nela –, minha possibilidade se estende àquilo que nunca foi uma parte de minha experiência” (E, 400). Além disso, a própria experiência que os humanos têm de suas vivências são ampliadas “por meio de comparações entre eles mesmos e os vários outros fenômenos encontrados na vida animal” (POMMIER, 2017, p.

¹⁰¹ Jonas utiliza o conceito de imaginação empática no contexto da análise do conhecimento histórico. No entanto, como o próprio autor indica (Cf. E, 383-385), há um fundamento biológico de toda compreensão, o que tornaria a transposição desse conceito válida para a análise sobre o acesso e a compreensibilidade do vivente.

462). Ou, nas palavras de Jonas, aquilo que a imaginação empática permite “experenciar indiretamente, através da participação na realidade simbolicamente revelada do outro, aumenta minha capacidade de uma futura e direta experiência de mim mesmo” (E, 400). O uso da imaginação como uma ferramenta antropomórfica admite, assim, a interpretação de “várias relações possíveis entre o homem e os animais, incluindo as plantas” (POMMIER, 2017, p. 462) sem que, com isso, haja uma completa identificação entre eles. Logo, suas “relações possíveis” não apagam suas diferenças.

Se, por um lado, Jonas julga indispensável o uso da experiência humana para que se possa acessar e compreender o vivente, por outro lado, ele tem a preocupação de que o antropomorfismo não caia nas armadilhas do antropocentrismo¹⁰². Dewitte utiliza a expressão “antropomorfismo crítico” (2002, p. 456) para se referir à proposta jonasiana. O termo crítico quer afastar o perigo de que o conhecimento antropomórfico se torne uma forma de humanização ingênua e, mesmo, exagerada dos animais, projetando sobre eles vivências que têm sentido e pertinência somente para a vida humana. De acordo com Dewitte, “é preciso evitar uma tendência funesta de projetar o humano sobre o não humano sem ter em conta a singularidade da forma de vida à qual se tem em questão” (2002, p. 457). Um exemplo de humanização ingênua por meio da atitude antropomórfica é sugerir que pelo fato de golfinhos terem rostos sorridentes, logo, o seu semblante diria algo sobre como eles se sentem, quando na verdade, esse semblante sorridente dos golfinhos é imutável e não diz nada sobre suas emoções - até mesmo porque um sorriso não necessariamente expressa um estado de alegria, podendo transmitir nervosismo, necessidade de agradar, submissão, etc. Em contrapartida, “se duas espécies relacionadas agem de maneira semelhante em circunstâncias semelhantes, elas devem ser motivadas de modo semelhante” (WAAL, 2021, p. 75) como, por

¹⁰² Indico o texto de Charles Martin-Fréville *De l'anthropocentrisme à l'anthropomorphisme* (2016), no qual o autor formula aspectos da ligação e da diferença entre antropocentrismo e antropomorfismo.

exemplo, quando um chimpanzé demonstra preocupação para com um companheiro ferido, levando para ele comida ou caminhando mais lentamente. Aí o antropomorfismo é mais do que uma humanização ingênua. Ele é, antes, uma forma de conexão empática entre seres humanos e outros animais (como chimpanzés ou gatos e cachorros), que não se dá na mesma medida, por exemplo, em relação a lagartos e peixes, devido a maior diferença corporal entre esses últimos e o ser humano.

O uso crítico da analogia e da empatia impediria, para Jonas, uma imposição da experiência humana sem que exista a experiência da alteridade. Por isso, é indispensável que o ser humano leve em conta o organismo vivo com o qual ele se encontra, uma vez que cada forma viva exige uma parte, ou ainda, partes distintas da experiência humana como via de acesso dessa alteridade, ou seja, a cada vez é solicitado um conjunto diferente de suas vivências. Conhecer uma outra forma de vida, independente de qual seja, requer o uso antropomórfico da experiência humana que, segundo Dewitte, “nós introduzimos nos fenômenos encontrados”, embora seja “a cada vez uma parte diferente, às vezes muito tênue, às vezes mais rica” (2002, p. 459). Em suma, o antropomorfismo esboçado por Jonas se distancia do antropocentrismo porque não se confunde com a imposição de si sobre o outro, ao contrário, a analogia e a empatia são formas pelas quais o eu se descobre no outro, ou seja, experimenta o que Dewitte chamou de “sentimento de proximidade à distância” (2002, p. 461). A proibição da ciência moderna ao antropomorfismo só tem sentido porque ela é devedora da ideia de uma fronteira intransponível. Na medida em que Jonas reconhece o vínculo de continuidade entre os viventes ele retira o véu de estranhamento que cobre o conceito de antropomorfismo.

A vida dos animais

A síndrome animal, ou seja, as características definidoras da animalidade, fundamenta-se no modo de ser da vida, que consiste em uma dependência existencial em relação ao mundo que é acompanhada, ao mesmo

tempo, de uma autonomia para com esse ambiente. Assim, a vida individual aparece, por um lado, no “contato com a diversidade do outro” (PV, 123) sem se coincidir com ele e, por outro lado, no “distanciamento em relação ao mundo” (PV, 123) que estabelece uma diferença entre a interioridade e o seu meio. Essa interioridade da vida individual só se torna visível, de acordo com Jonas, na existência animal, pois é a partir da animalidade que se manifesta a fragilidade da vida em seu processo contínuo de constituição de si em oposição e, conseqüentemente, em distanciamento em relação ao mundo.

A análise de Jonas da existência animal é conduzida inicialmente a partir da diferenciação entre o modo de ser da animalidade e a existência vegetal em sua relação com o mundo, que é mais que um ambiente geográfico, pois *mundo* significa, antes, a abertura de uma contingência. De acordo com o filósofo, três características distinguem a vida dos animais da vida das plantas: mobilidade, percepção e emoção¹⁰³. Essas três capacidades representam um ganho na dimensão da liberdade e que Jonas relaciona ao que ele chama de “princípio de mediatez” (PV, 126). Essas capacidades estão ligadas umas às outras e em sua mútua relação, são os sinais do modo de ser da animalidade.

Três características da síndrome animal, uma vez que sua presença conjunta em um ser vivo nos permite concluir que se trata de um animal, mesmo se não se possa deduzir da ausência de uma ou de várias dentre elas, que não se trata de um animal. Se é preciso falar de síndrome, é na medida em que as características do animal interagem e se articulam entre elas de maneira circular (FROGNEUX, 2016, p. 241-242).

A mediatez do animal sublinha, como nota Frogneux, uma “continuidade ontológica no seio do vivente” – porque na raiz da vida já se encontra a cisão originária aberta pelo metabolismo – que é “marcada por uma descontinuidade fenomenológica” (2016, p. 233). É a mesma vida que aparece

¹⁰³ Sobre o conhecimento e a importância das emoções na vida dos animais conferir o já citado livro *O último abraço da matriarca: as emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós* (2021) do primatólogo holandês Frans de Waal.

de formas distintas em sua evolução¹⁰⁴. Portanto, trata-se de uma mudança de *modo* de ser e não de *substância*.

Embora a abertura ao mundo seja uma condição básica da vida, que se mostra de modo elementar na sensibilidade aos estímulos, ou seja, na excitabilidade que se manifesta já nas células, “a referência real ao mundo só surge com o desenvolvimento de sentidos específicos, de estruturas motoras definidas e de um sistema nervoso central” (PV, 124). A transcendência do espaço e do tempo integram a vida desde o metabolismo, como forma originária do vivente. Contudo, essa transcendência adquire novos contornos nos animais, uma vez que a existência animal “fornece os inícios de um verdadeiro mundo objetivo” (PV, 124), ou seja, um mundo que se diferencia, enquanto alteridade, da subjetividade animal. Em *primeiro lugar*, a dimensão do espaço se abre à animalidade não somente no nível de uma dependência. Com as capacidades do movimento e da percepção à distância, o mundo se torna também um lugar de maior liberdade. No animal ocorre uma separação mais acentuada entre mundo interior e mundo exterior que não se encontra em formas mais simples da vida e mesmo nas plantas. Em *segundo lugar*, a dimensão do tempo abre para a vida animal a experiência da emoção, pois aquilo que ela busca como meio para sua satisfação encontra-se distante também no tempo.

¹⁰⁴ Essa tese da continuidade ontológica e da descontinuidade fenomenológica da vida é explorada por Emanuele Coccia em *Metamorfoses*. Para Coccia, a vida de cada vivente é como uma herança transmitida por outrem, mais especificamente pelos viventes que a precederam. A vida seria, então, um princípio que continuamente multiplica suas formas de existir. Inclusive o ser humano seria uma metamorfose de uma vida que o antecedeu. O conceito de metamorfose de Coccia vai ao encontro do conceito de liberdade como continuidade na transformação na filosofia jonasiana. Acerca da continuidade da vida, Coccia argumenta: “Compartilhamos o fato de ter olhos, orelhas, pulmões, um nariz, sangue quente com milhões de outros indivíduos, com milhões de outras espécies – e em todas essas formas somos apenas parcialmente humanos. Cada espécie é a metamorfose de todas aquelas que vieram antes dela. Uma mesma vida que molda para si um novo corpo e uma nova forma para existir de maneira diferente” (2020, p. 15); “a vida das espécies no planeta é uma metamorfose constante. A metamorfose é a fronteira que separa e divide as espécies umas das outras. Isso significa que a relação que temos com as diferentes formas de vida é sempre metamórfica: nós poderíamos tornar-nos, ter-nos tornado outros. A metamorfose é o parentesco que une e divide ao mesmo tempo todos os seres vivos” (2020, p. 101).

As plantas teriam, em contrapartida, um outro modo de abertura ao mundo, ainda não caracterizado pelo princípio de mediatez, pois o ambiente é contíguo à existência vegetal¹⁰⁵. Burgat sintetiza as características da vida das plantas da seguinte maneira: (1) “a planta tem um modo de desenvolvimento indiferenciado: é o mesmo indivíduo que se cinde em partes”; (2) “o modo de reprodução da planta é apenas um análogo da reprodução sexual, sendo apenas um tipo de prolongamento do indivíduo”; (3) “a planta não se move, seu modo de nutrição é imediato e contínuo” (2012, p. 111). A planta, ainda que seja um indivíduo, não acede à subjetividade, porque a sua unidade é apenas negativa (Cf. HEGEL, 1969, p. 119-123; BURGAT, 2012, p. 110-111). A divisão de uma planta não se traduz na sua morte, ao contrário, a divisão de suas partes é um meio de sua perpetuação, isto é, suas partes subsistem por si mesmas, independentes da unidade do organismo. De outro modo, os animais jamais poderiam subsistir para além da unidade formada por suas partes, ou seja, seus componentes particulares não sobreviveriam fora do todo da unidade¹⁰⁶. Assim, ser um indivíduo significa para o animal ser indivisível. Além disso, o enraizamento da planta em seu meio é um obstáculo para que ela se libere da imanência a seu ambiente e alcance a experiência de uma interioridade em oposição e distante do mundo. Ela jamais pode se mover para além do lugar onde estão fincadas as suas raízes e, por isso, sua existência é pouco diferenciada de seu ambiente, o que impossibilita que a planta chegue ao grau de diferenciação alcançado pela vida animal. Na existência vegetal não aparece ainda o “princípio da mediatez” (PV, 126), portanto. Enquanto os animais se movimentam livremente no mundo, as plantas estão condenadas ao seu lugar de enraizamento¹⁰⁷, e na medida em que não se separam de seu meio formam, por conseguinte, um conjunto homogêneo com ele¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Acerca da relação entre a vida vegetal e a vida animal ver o importante trabalho de Michael Marder intitulado *Plant-Thinking: a philosophy of vegetal life* (2013).

¹⁰⁶ Sobre o uso da definição de indivíduo animal no mundo das plantas, assevera Mancuso: “a definição de ‘indivíduo’ que usamos para animais tem pouca pertinência no mundo das plantas. Explico melhor. Existem pelo menos duas definições diferentes de indivíduo: (1) etimológica: o indivíduo é uma entidade biológica que não pode ser dividida em duas partes sem que ao

Jonas não ignora o fototropismo, isto é, o movimento das plantas provocado pelo estímulo da luz. Todavia, para ele, esse movimento é antes uma reação, uma resposta às mudanças externas e, dessa forma, não se assemelha ao automovimento típico dos animais. Diz Jonas: “a curvatura das folhas é inteiramente regida desde fora, tanto no que se refere à ocorrência, ao grau, ou ao ritmo; e ela se deve apenas à natureza cíclica das mudanças de luz envolvidas, isto é, ao agente externo” (E, 321). Outro caso, que se assemelharia mais ao movimento animal é o das plantas insetívoras com sua mecânica de captura.

menos uma delas morra; (2) genética: o indivíduo é uma entidade biológica que possui um genoma estável no espaço e no tempo. No espaço, porque é o mesmo em qualquer célula do organismo; no tempo, porque se prolonga durante toda a vida. É fácil mostrar como essas definições fazem pouco sentido se aplicadas a quase todas as plantas. Vamos começar com a questão etimológica: uma planta, se dividida em duas, multiplica-se. No final do século XIX, o naturalista francês Jean-Henri Fabre escreveu que “em relação aos animais, na grande maioria dos casos, dividir significa destruir; para os vegetais dividir é multiplicar. Uma noção clara não só para os estudiosos das plantas, mas também para os simples entusiastas: a produção de viveiros, baseada na propagação por estacas ou enxertia, explora justamente essa prerrogativa. Mas até mesmo a estabilidade genética parece uma qualidade pouco importante ao reino vegetal. Em um animal, qualquer que seja seu tamanho, o genoma é estável em todas as células ao longo de toda a vida útil. Nas plantas, essa regra não parece se aplicar, como qualquer pessoa que tenha estudado as chamadas *mutazioni gemmarie* de árvores frutíferas, na verdade, muitas vezes ocorreu que, em uma árvore, tenham sido identificados ramos ‘mutantes’, cujos frutos eram de interesse especial. Os exemplos não faltam, dado que inúmeras variedades se originaram dessa maneira: as nectarinas quase certamente provêm de uma *mutazione gemmaria* de pêssago; a uva *Pinot gris* é uma mutação da *Pinot noir*” (2019, p. 31-32).

¹⁰⁷ Ainda que estejam enraizadas no solo, as plantas usam a mobilidade dos animais como maneira de espalharem as suas sementes e, assim, se multiplicarem. Haveria, conforme nota Mancuso, uma colaboração entre as plantas e os animais: “existem inúmeros exemplos de cooperações que se mostraram vantajosas para ambos os atores. Normalmente proporcionam uma recompensa ao animal pelos serviços prestados. É o caso do polinizador recompensado com o néctar saboroso e energético, da ave que em troca de um fruto apetitoso espalha sementes ou também do homem – o melhor vetor que se pode sonhar neste planeta – que, em troca de comida, beleza ou outras vantagens, espalha por toda parte as plantas de que necessita. Porém, as coisas nem sempre são tão claras assim. Em muitas situações, a conduta das plantas é mais suspeita e oportunista, e os serviços fornecidos pelos animais são usados sem ter uma recompensa em troca. As sementes da bardana – a planta que inspirou a invenção do velcro – e de centenas de outras espécies chamadas de *caronistas* se agarram à pele de animais sem oferecer nada em troca da passagem” (2019, p. 75-76).

¹⁰⁸ Essa ideia está presente na filosofia da natureza de Hegel: “A planta, enquanto subjetividade que não é ainda para si, perante o seu organismo que é *em si*, não determina por si o seu lugar, não se desloca do sítio, nem está por si perante a particularização e *individualização* física do mesmo; por isso, não tem nenhuma intussuscepção que a si se interrompe, mas uma nutrição que flui continuamente, e vira-se não para o inorgânico individualizado, mas para os elementos universais. Ainda menos é capaz de calor animal e do sentimento, já que não é o processo de reconduzir os seus membros, que são antes apenas partes e também indivíduos, à unidade negativa e simples” (1969, p. 119).

Entretanto, mais uma vez essa ação é, na falta de um aparelho nervoso, uma reação à excitabilidade provocada pela sensibilidade local.

O animal pode fechar e abrir suas mandíbulas livremente, quando quer que assim se sinta fazendo – ao mastigar, bocejar ou meramente exercitar tal faculdade – e pode parar e reverter cada movimento, enquanto em curso. As folhas da papa-moscas fecham ou abrem com condições determinadas, e em cada fase do movimento é unidirecional quando ocorre, sem alternativa acompanhante alguma. Em suma, não é “a planta” que move “suas” folhas, como o animal move *seus* membros: são aquelas folhas que por um mecanismo predeterminado reagem a determinadas afecções de sua própria condição (E, 312).

A necessidade metabólica das plantas é satisfeita de forma imediata, uma vez que seu intercâmbio de matéria se dá em um mundo contíguo, no qual a distância espacial e temporal ainda não têm lugar. As plantas são, portanto, a forma vivente que mantém uma maior aderência ao mundo, isto é, ao “contexto imediato com o qual ocorrem os processos químicos de troca do metabolismo” (PV, 127). As plantas mantêm, como indica Coccia, uma maior continuidade com o ambiente no qual elas estão enraizadas.

As plantas não correm, não podem voar: não são capazes de privilegiar um lugar específico em relação ao resto do espaço, devem permanecer onde estão. O espaço, para elas, não se esmigalha num tabuleiro heterogêneo de diferenças geográficas; o mundo se condensa no pedaço de chão e de céu que ocupam. Diferentemente da maioria dos animais superiores, estão, e só podem estar, constantemente expostas ao mundo que as circunda. A vida vegetal é a vida enquanto exposição integral, em continuidade absoluta e em comunhão global com o ambiente (COCCIA, 2018, p. 12-13).

A vida animal põe em cena a perda dessa continuidade, ou seja, da imediaticidade que a existência vegetal mantém com o mundo circundante. Aquilo que caracteriza os animais em comparação com as plantas é, desse modo, o seu desenraizamento em relação ao espaço que eles ocupam. A animalidade produz diferença, e essa diferenciação é o que lhe proporciona a experiência da subjetividade, “um ‘eu’ mais pronunciado se confronta com um mundo mais diferenciado” (PV, 131). Em sua ligação contígua com o ambiente

a planta se mostra pouco diferenciada e, em consequência disso, não é verdadeiramente “subjetiva”: “a separação entre relação direta e relação mediata com o ambiente coincide com a separação entre planta e animal, devendo pois coincidir com a diferença entre suas formas de metabolismo” (PV, 127). É importante, no entanto, sublinhar que ao utilizar o conceito de imediatez para o metabolismo das plantas, Jonas o faz no sentido de uma imediatez relativa, já que o metabolismo enquanto tal é um modo de ser continuamente mediado.

A capacidade que as plantas têm de produzir energia na fotossíntese e tirar o seu alimento das reservas minerais disponíveis no solo, transformando a matéria anorgânica em compostos orgânicos, impede que surja a dimensão do desejo. Na medida em que a matéria está constantemente à disposição, não há separação entre necessidade e satisfação: “na troca ininterrupta, a necessidade corrente, embora sempre renovada não pode aceitar o gume afiado da carência” (PV, 128). Assim, a contiguidade entre a planta e seu meio afastam o estímulo do desejo. Para Jonas, isso deve ser visto antes como uma espécie de superioridade em comparação ao animal do que como uma deficiência, já que uma maior integração ao meio é uma forma de vida menos arriscada e não ter de se deslocar para encontrar seu alimento faria da existência vegetal um modo de ser mais seguro e independente da alteridade do mundo. Em contrapartida, essa “superioridade” representa um obstáculo ao desenvolvimento das características que os animais tiveram de colocar em ação para superar a cisão entre a falta e a satisfação. Em resumo, na medida em que o animal é mais carente e corre mais riscos ele é mais rico em interioridade relativamente à planta, que é, com efeito, mais perfeita do ponto de vista da obtenção de suas condições de vida, mas, também, mais pobre do ponto de vista de sua vida interior.

Onde cresce a liberdade também habita o perigo. Mas é precisamente o perigo da dependência que abre o caminho da evolução da vida em seus diferentes graus de liberdade. Sem a necessidade do movimento, a planta também ficou sem a possibilidade de desenvolvê-lo; no

animal, ao contrário, ele foi imprescindível (OLIVEIRA, 2019b, p. 164).

Com a vida animal, a falta, que é intrínseca à própria existência do indivíduo orgânico, se expressa como desejo. Isso significa que a falta faz parte das formas de vida mais elementares, afinal, a vida é um “movimento contínuo para além da condição dada” (E, 313). Contudo, no caso dos vegetais, essa carência não manifesta ainda a introdução do “eu” tal como na existência animal. A subjetividade é, nos níveis primitivos da vida, ainda germinal e inicial (reduzida ao metabolismo), ou seja, a plena concretização da subjetividade “aparece somente na *centralização* da individualidade *animal*, que se manifesta na mobilidade, na percepção e na emoção” (E, 313). Essa centralização da vida animal diz respeito à unidade orgânica do todo, que é explicada por Jonas com a evolução da sensibilidade e da mobilidade. Por isso, “a planta estacionária não poderia beneficiar-se mais da centralização e da individualidade do que o animal que se move o poderia sem elas” (E, 315).

Jonas não exclui de outras formas de vida o ser funcionalmente centralizado; ao contrário, ele afirma que esse é um traço do organismo que já aparece na organização nuclear da célula simples como, por exemplo, no protozoário, em que “os núcleos das células (ela mesma uma estrutura organizada) executam funções controladoras um tanto análogas às daquelas de um centro nervoso em organizações extremamente mais complexas” (E, 313-314). Mas, quando se trata de organismos elementares, e mesmo da existência vegetal, essa centralização é bastante rudimentar, pois, como assevera Jonas, ser um indivíduo “significa não-estar-integrado com o mundo, e, quanto menos o for, mais ele é um indivíduo. Individualidade implica descontinuidade” (E, 322). Nesse sentido, é possível apreender diferentes graus de individualidade que, em última instância, são diferenças qualitativas de ser, encontradas entre a planta e o animal sob o pano de fundo da mediação e da distância em relação

ao ambiente, mas que poderiam ser também encontradas no interior do reino animal em suas diferentes medidas¹⁰⁹ da síndrome animal.

Na perspectiva da análise jonasiana da individualidade encontramos três distinções desse conceito: (1) uma individualidade fenomenológica, resultado “do olhar diferenciador de um observador” (CF, 26 de janeiro de 1945), isto é, uma integração feita por um sujeito exterior à própria individualidade; (2) uma individualidade ontológica, resultado da própria ação dos indivíduos em sua diferenciação do mundo, que Jonas chamou de autointegração dos organismos vivos e (3) uma individualidade caracterológica, que se revelaria nos estágios mais desenvolvidos da vida, como nos mamíferos, nos quais há maior determinação da vivência subjetiva, algo como “um caráter pessoal”, ou seja, uma individualidade que expressa qualidades particulares e singulares em suas ações. A individualidade caracterológica se configura como a diferenciação própria aos animais e, em especial os mamíferos (mas seria concebível incluir aí outros vertebrados), no âmbito da própria individualidade ontológica, que corresponde a todo e qualquer vivente.

Se nos atemos aos fatos, vemos que imperceptivelmente compareceu um novo – terceiro – conceito de individualidade: em sentido ontológico, o paramécio não é menos indivíduo que o vertebrado mais desenvolvido (este conceito não é progressivo: se assenta no ser organizado do vivente e não na posse de “atributos individuais”). Refiro-me a esta individualidade própria dos últimos, que se configura progressivamente no desenvolvimento superior e na diferenciação das

¹⁰⁹ Algumas formas de vida animais como, por exemplo, aquelas que vivem sob a organização de colônias teriam uma individualidade pouco marcada. Mesmo a progressiva centralização nervosa do organismo animal enfatizaria uma experiência subjetiva em contraste aos animais em que o sistema nervoso é menos desenvolvido como, por exemplo, as aranhas e alguns insetos. Acerca da experiência da interioridade na vida animal, cf. *Outras mentes: o polvo e a origem da consciência* de Peter Godfrey-Smith. Nesse trabalho, Godfrey-Smith (2019) analisa os sistemas nervosos dos cefalópodes para demonstrar “como a consciência emerge da matéria-prima encontrada nos seres vivos”. Contudo, os cefalópodes – polvos, chocos e lulas – indicariam uma experiência subjetiva muito diferente daquela perceptível nos seres humanos e animais com estrutura corporal mais semelhante a ele: “os cefalópodes nos põem em contato com algo muito diferente. Como o mundo parece ser para eles? O olho de um polvo é semelhante ao nosso. É formado como uma câmera, com uma lente ajustável que foca uma imagem na retina. Os olhos são semelhantes, mas os cérebros por trás deles são diferentes em quase todos os outros parâmetros. Se quisermos compreender outras mentes, as mentes dos cefalópodes são as mais outras de todas”.

formas de vida, talvez como mera consequência de uma maior capacidade de combinação, e acaba desembocando em uma lei “pessoal” da conduta (CF, 26 de janeiro de 1945).

A centralização do indivíduo encontra na animalidade outro estágio graças à característica do automovimento. Isso se deve ao fato de que o movimento animal é uma forma de “controle da ação” (E, 315). Os animais se nutrem de comida sólida em contraposição à absorção pelas plantas dos nutrientes disponíveis de maneira imediata no solo. Essa modificação na alimentação, ou seja, na satisfação da necessidade nutritiva, abre para a vida um “estágio auxiliar, ‘mecânico’, antes do estágio direto, químico, de apropriação metabólica” (E, 315). Buscar o alimento na condição animal depende de um movimento controlado, que não se reduz à mera excitabilidade do estímulo-resposta de outras formas de vida.

Quando Jonas assevera que é no nível animal que a individualidade se dá plenamente, ele tem o intento de enfatizar que essa atividade motora exige que os membros de um organismo estejam coordenados, isto é, que as partes do corpo animal estejam sujeitas a um controle comum. Além disso, esse movimento controlado requer “um sistema nervoso espalhando-se por toda a multiplicidade do corpo” (E, 317). Diz o filósofo:

O sistema nervoso, enquanto um sistema de intercomunicação distribuído por todas as partes do corpo, pode-se dizer, constitui o “nível mais elevado” que mostramos, e nesse papel ele proporciona uma primeira resposta à questão de quem ou o que é a fonte de controle: seria o organismo como um todo, funcionalmente integrado por seu sistema nervoso. Nesse, “mais elevado” quer dizer “mais abrangente”. Mas uma integração realmente eficiente da mobilidade requer mais do que coordenação mútua entre as partes do corpo – portanto, mais do que mera intercomunicação distributiva, requer um centro unificante como a sede de controle (E, 317-318).

Com efeito, o movimento animal não é só uma intensificação ou ampliação do movimento orgânico como tal. Ao contrário, a animalidade marca um novo tipo de existência. O seu movimento é uma mudança externa, ou seja, se dá apenas no espaço circundante e, portanto, não afeta a sua identidade.

Enquanto o animal que se movimenta de um ponto *x* a um ponto *y* continua o mesmo e admite uma identidade na mudança, quando se trata da vida vegetal as suas mudanças, de outro modo, afetam a sua identidade. Jonas usa o exemplo de uma árvore florescente para demonstrar que aquela que no inverno é desnudada não é exatamente a mesma que germina na primavera. De acordo com o filósofo, “ela realmente mudou em seu ser, como o mostra a não habilidade de colocar as flores de novo dentro dos botões (etc.); e ela será diferente de novo quando suas folhas se tornarem amarelas” (E, 320). A identidade animal é acompanhada, em compensação, pela variabilidade de caminhos que podem ser percorridos, o que para Jonas liga uma maior identidade a uma maior liberdade. O movimento efetivo de um animal é apenas um trajeto possível entre uma variedade de percursos.

A condição animal se constitui na mediação entre o eu e a distância do mundo, numa tentativa de superação da cisão “entre sujeito e objeto, carência e satisfação, ação e meta, e essas ‘lacunas’ abertas na existência animal são estendidas através da percepção, da emoção e do movimento” (E, 322). A separação entre eu e mundo do ser animal abre uma lacuna, doravante, espacial e temporal, entre o sujeito da carência e o objeto de satisfação. A percepção à distância funda a locomoção do animal, por um lado, em direção à sua presa e, por outro, enquanto fuga de seu predador. A emoção se revela como o prazer de um empreendimento bem sucedido pela satisfação de sua falta ou, em sentido contrário, pela frustração de um alimento não encontrado. Acrescenta-se ainda o medo como contrapartida da emoção que dirige o animal para seu objeto, já que o mundo é tão ameaçador e inóspito quanto acolhedor e convidativo, sendo que é o desejo que está na raiz da caça e o medo na raiz da fuga, elementos que sinalizam o início da vida emocional. O mundo, diz Jonas, “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” (PV, 129). Percebe-se, então, que o advento da subjetividade animal não é condicionado pela simples excitabilidade ou irritabilidade, antes

é a própria vivência emocional – proveniente dos “estados distintos de satisfação ou de frustração” (BURGAT, 2012, p. 98) – que lhe abre o caminho para a autoexperiência da vida interior, o que pode ser apreendido pelo ser humano antropomorficamente dos movimentos que expressam as emoções de um animal¹¹⁰.

A liberdade animal é, do mesmo modo, a precariedade de sua existência, a qual, ao estar exposta aos infortúnios do ambiente, tem de continuar vigilante e empenhada em sua perseguição. Na medida em que deseja, o animal se move em direção ao objeto que ele persegue como meta. O desejo aqui se distingue do impulso pré-animalesco de outras formas vivas mais simples, uma vez que uma distância é introduzida entre o impulso e a satisfação. O que está em jogo no desejo animal é a distância entre ele e seu objetivo e seu conseqüente empenho na busca daquilo que ainda não está ao seu alcance. Essa separação sujeito-mundo é indissociável do fenômeno da animalidade, ou seja, o animal é acompanhado da distância como a condição de seu ser.

O elemento da distância, como traço existencial da incompletude da animalidade, funda a capacidade de movimento, todavia, essa locomoção não se dá de maneira desorientada. Antes mesmo de se mover para aquilo que deseja

¹¹⁰ Martin Buber em *Encontro: fragmentos autobiográficos* exemplifica em um relato pessoal essa apreensão dos movimentos de um animal que remetem à expressão de suas emoções. Gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Antônio José Romera Valverde pela indicação dessa referência. “Encontrava-me durante as férias de verão na quinta de meus avós, sempre que o podia fazer desapercibido, procurava entrar furtivamente no estábulo e acariciar o pescoço de meu favorito, um largo cavalo tordilho. Isto não era para mim um divertimento passageiro, mas sim um grande amigável e, também, profundamente excitante acontecimento. Se devo interpretá-lo agora, através da lembrança, ainda muito viva, devo dizer que a experiência que tive no animal foi o outro, a extraordinária alteridade do outro, que não permaneceu estranha como a do boi e a do carneiro, os quais, aproximando-me muito mais, deixavam-me tocá-los. Quando eu passava a mão sobre a poderosa crina, às vezes admiravelmente alisada, outras vezes também espantosamente selvagem, e sentia a vida palpitante sob a minha mão, era como se se aproximasse da minha própria pele o próprio elemento vital, algo que não era eu, que de modo algum me era familiar; evidentemente o outro, não meramente um outro, verdadeiramente o próprio outro, e que me deixava aproximar-me, que confiava em mim, que, naturalmente, ficou muito íntimo. Mesmo quando eu não havia começado a despejar-lhe aveia na manjedoura, o cavalo levantava suavemente a volumosa cabeça, na qual se moviam, sobretudo, as orelhas; então, ele as aspirava silenciosamente como um conspirador que dá aos seus companheiros de conspiração um sinal que só deve ser percebido por estes, e eu compreendia” (BUBER, 1991, p. 19).

– ou de outro modo, para fugir daquilo que o repele – a distância traz à luz a percepção, que envolve sentir alguma coisa como meta ou como perigo. Isso fica mais evidente no encontro entre corpos animais – que não se resume a um choque mecânico – a partir do qual o outro é sentido de alguma maneira. Além disso, destaca Jonas, a percepção tem de “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” (PV, 126). A percepção é, então, complementada pela emoção, já que a realização do desejo animal não está imediatamente ao seu alcance. Por um lado, a percepção experimenta o seu objetivo como *não aqui*, e sim *mais além* e, por outro lado, o desejo que ela institui coloca seu objeto como *ainda não*, mas podendo ser alcançado. Desse modo, a percepção orienta o animal e o desejo o impele, sendo que o movimento é o processo pelo qual a animalidade busca tapar o fosso aberto pela distância entre eu e mundo, transformando “o *além* em *aqui* e o *ainda não* em *agora*” (PV, 126). Segundo Jonas, “o grande segredo da vida animal se encontra precisamente no espaço que ela consegue manter entre desejo imediato e satisfação mediata, isto é, na perda da imediatez, a que corresponde o ganho em espaço” (PV, 126).

Em suma, os três aspectos da lacuna entre a vida animal e o mundo são descritos por Jonas da seguinte forma: (1) o animal não está integrado ao seu ambiente, para ele “os objetos relevantes de seu ambiente sempre se encontram a alguma distância” (PV, 127); (2) há uma descontinuidade temporal entre a necessidade e a satisfação e todo o empreendimento de sua existência é fechar – ainda que provisoriamente – essa lacuna realizando seu desejo; (3) por fim, essa desintegração do animal com seu contexto e a descontinuidade temporal tem como consequência “a separação entre o agir e o objetivo do agir” (PV, 129), ou seja, sua atividade é mais livre e mais arriscada que a meramente vegetativa, pois ele age em vista de um objetivo que não se encontra de antemão garantido e, além disso, é inconstante. Afinal, o mundo é um contexto de contingências e ameaças, o que torna a sua atividade inseparável do medo.

Alimentando-se da vida existente, o animal constantemente destrói seu fornecimento mortal, tendo que ir em busca de mais em outro lugar. Entre os carnívoros, cujas presas possuem elas próprias mobilidade, esta necessidade cresce na mesma proporção, forçando a desenvolver mutuamente uma agilidade de que muitas outras capacidades do animal têm que participar (PV, 129).

Um último elemento deve ser acrescentado à análise jonasiana da animalidade, o seu inato sofrimento. A presa ao ser percebida pelo animal lhe permite experimentar “a tensão da caça e o gozo da satisfação” (PV, 130). Em compensação, ele também experimenta a fome, o medo e a angústia da fuga. A atividade desejante do animal não é uma ação desgovernada. Ela é, antes, uma atividade intencional, movida pela percepção à distância (que destaca a importância da visão) e pelas emoções. Conforme Pommier,

o mundo das coisas viventes que são capazes de movimento e percepção é também um mundo de emoção. Um animal que pode mover terá relações com presas e predadores. Tais relações só são possíveis se esses objetos despertam emoções. Animais sentem agressividade e medo. Para Jonas, a emoção tem uma estrutura intencional precisamente porque ela está em relação a outros objetos além dela mesma (2017, p. 467).

A emoção fundamental da existência animal é, para Jonas, o sofrimento¹¹¹, todavia, ele não é primariamente dor, mas é, na verdade, falta e

¹¹¹ O tema do sofrimento em seu âmbito ético é trabalhado por Jonas em uma conferência proferida por ele no *The Hastings Center* no dia 30 de setembro de 1988, publicado posteriormente sob o título *On suffering*. Nessa ocasião, Jonas se dedica à problemática do sofrimento que o ser humano causa aos indivíduos de outra espécie. Como não é o objetivo do meu trabalho analisar a perspectiva ética de Jonas no tratamento dos animais mencionarei as ideias centrais de *On suffering*. Três teses fundamentais estruturam a argumentação de Jonas: (1) “A vida é agressiva por natureza, no nível do ataque e da defesa. Porque até a defesa – por exemplo, de uma taxa muito elevada de fertilidade, de números tremendos ao nível da reprodução em algumas espécies, que aparentemente servem para equilibrar as enormes perdas sofridas nas fases iniciais pelos predadores – (mesmo) essa medida defensiva pode-se dizer que ela própria é agressiva, porque, deixada a si mesma, essa vida abundante de peixes e outros enxames, como os insetos, seria simplesmente uma praga para todos os outros habitantes desse *habitat* (OS, 24); (2) “a crueldade para com esses indivíduos deveria ser evitada. E não por respeito, não por medo, não por admiração, mas por simples decência. É simplesmente indecente sentir prazer em fazer um ser senciente sofrer meramente para desfrutar de seu sofrimento, ou desfrutar de seus poderes de destruição e de infligir dor (OS, 25); (3) “mais, muito mais trabalho criativo da evolução participou na produção das formas de vida mais elevadas (...) E podemos dizer com justiça que nossas preocupações com a exploração, o abuso,

medo já que a sua locomoção em seus distintos trajetos “é cheia de intranquilidade” (PV, 130). O ser animal é, conseqüentemente, “essencialmente apaixonado¹¹²” (PV, 130). O pano de fundo dessa inquietude da vida animal é, para Burgat, a sua “travessia sempre perigosa do mundo na direção de algum objeto” (2012, p. 108) que não está dado imediatamente ao animal, ao contrário, ela enfrenta o mundo para alcançá-lo. Assim, a vida animal experimenta, em sua liberdade de movimento, a exterioridade de um ambiente, que se tornou para ele “um lugar aberto onde o livre movimento senciente tem de encontrar as mudanças das situações da vida” (E, 323). A circunstância contingente do mundo expõe o animal a ameaças e riscos, sobretudo na irrupção do que lhe é estranho. Essa exposição traz para o cerne da vida animal “a possibilidade de ser destruída” (PV, 131), o que lhe abre, em compensação, a vivência de sua interioridade, trazida à luz na tarefa de ter de “cuidar de si mesmo” (PV, 131). Se, por um lado, as suas possíveis satisfações se expressam como prazer, por outro lado, a possibilidade de sua própria aniquilação torna-se um objeto do medo. “A capacidade de gozar tem como seu lado da sombra a capacidade de sofrer” (PV, 131).

a tortura, o assassinato, de nossos parentes, ou seja, de outros viventes, crescem com a proximidade de parentesco, que coincide com o escalonamento das qualidades da vida” (OS, 28). Em suma, apesar da agressividade e, em certa medida, uma crueldade fazerem parte da vida (no matar e ser morto, comer e ser comido), isso não fundamentaria, em contrapartida, o sofrimento causado a um ser senciente sem que houvesse um motivo para isso. Jonas diferencia, nesse sentido, um motivo útil (como a busca da cura do câncer) de um motivo fútil (a pura curiosidade humana). Esse critério da utilidade não se dá em termos de um cálculo quantitativo dos custos e benefícios. Ao contrário, a questão é, na verdade, qualitativa, já que o sofrimento incide, acima de tudo, sobre as qualidades da vida, traduzidas na aptidão para sentir esse sofrimento como uma vivência de sofrimento. Não obstante, Jonas apresenta algumas considerações éticas sobre o tratamento que o ser humano dispensa ao animal – como, por exemplo, quando ele alerta para a questão da extinção: “não devemos criar lacunas no grande espectro da vida, nem extinguir desnecessariamente qualquer espécie” (E, 290) – ele não elaborou uma teoria ética da animalidade de maneira sistemática e completa. Ademais, o próprio autor diz que sua pretensão em *On suffering* é oferecer suas próprias ideias sobre essas questões mas, provisoriamente, experimentalmente, já que qualquer resposta definitiva seria bastante suspeita (Cf. OS, 24). Sobre esse tema cf. o texto de Emidio Spinelli *Hans Jonas e la responsabilità verso il mondo animale*.

¹¹² Hegel em sua filosofia da natureza também fala de uma intranquilidade da vida animal em sua separação essencial de seu ambiente: “O meio ambiente da acidentalidade externa contém quase só elementos estranhos; exerce uma perpétua violência e ameaça de perigos sobre o seu sentimento, que é um sentimento de *insegurança*, de *angústia* e *infelicidade*” (1969, p. 139).

A vida é “essencialmente existência precária e transitória” (PV, 130). E, em seu contínuo autoafirmar-se, o que importa para o ser vivente não é a sua duração, pois ela jamais está assegurada. Por conseguinte, os meios que a animalidade forjou para si no regozijo e enfrentamento do mundo – o movimento, a percepção e a emoção – não são simples meios de sobrevivência. Afinal, “se o que importasse fosse unicamente a duração, a vida nem sequer deveria haver começado” (PV, 130). Essas características definidoras da animalidade são, na verdade, qualidades da própria vida e, por isso, o seu caráter teleológico vai além da pura manutenção de uma existência condenada a se manter a qualquer custo e sob quaisquer condições. De outro modo, as ações que a vida animal emprega em sua mediatez com o mundo se tornam elas mesmas a sua finalidade, pois “o animal dotado de sensação busca manter-se como ser que sente, não apenas como ser que metaboliza – e assim por diante” (PV, 131). Por exemplo, a percepção visual, que não é, para o animal dotado de visão, só uma ferramenta funcional de sua sobrevivência. Ela é, antes, um novo fim para esse animal, que ao ver, se autoafirma como ser munido da qualidade da visão. Como afirma Frogneux: “o vivente não quer só sobreviver, quer dizer, se manter como vivente, mas como vivente dotado de todas essas qualidades que constituem a amplitude de sua existência” (2016, p. 253).

Percepção visual

O ganho de liberdade que se dá na animalidade se deve a sua separação do mundo. Esse distanciamento abre o animal para o movimento que é, em última instância, guiado pela percepção. A liberdade animal está intimamente ligada às capacidades perceptivas que se desenvolveram por meio dos sentidos e, principalmente, da visão, à qual Jonas concede o estatuto de “nobreza”. O mundo que se abre ao animal é, então, percebido como o espaço em que sua existência se desenrola graças aos sentidos e às suas propriedades. Todavia, a visão é, propriamente, o sentido da distância e do movimento e, por isso, a sua análise contribuiria para a interpretação do modo de ser da animalidade.

Jonas propõe uma contribuição ao estudo da fenomenologia dos sentidos¹¹³. Ele descreve três características que colocariam a visão em um lugar de “distinção única”: “(1) *simultaneidade* na apresentação de uma variedade, (2) *neutralização* da causa da afecção do sentido, (3) *distância* no sentido espacial e espiritual” (PV, 160).

Para apresentar o aspecto da simultaneidade da visão, Jonas compara esse sentido com a audição e com o tato. Cabe notar que o filósofo menciona rapidamente o olfato e não chega a citar o paladar, concentrando seus esforços sobre os outros três sentidos. Diferente da visão que “abrange muitas coisas lado a lado, como partes coexistentes de um único campo visual” (PV, 160), a audição capta uma realidade dinâmica, o som, ou seja, quando alguém ouve, por exemplo, uma música, a percepção que se dá nesse ato, ao invés de ser estática, é estritamente temporal. O som que é escutado é um som que passa temporalmente pelos ouvidos daquele que ouve, ou dito de outra maneira,

a duração do som ouvido é exatamente igual à duração do ouvir. Desta forma a extensão do objeto e a extensão de sua percepção coincidem. O que o som revela diretamente não é um objeto, mas sim um acontecer dinâmico no lugar do objeto, e com isto, indiretamente, o estado em que o objeto se encontra no momento deste acontecer. O rumor de um animal no mato, os passos de um ser humano, o barulho de um carro que passa revelam a presença destas coisas por meio de sua ação (PV, 161).

O caráter sucessivo dos sons circunscreve a audição como um processo temporal, quer dizer, a síntese perceptiva só é alcançada *a posteriori*. Jonas cita o exemplo da percepção do latido de um cão. Nesse caso, o que se ouve não é o cão, mas o seu latido. A síntese perceptiva do cão e seu latido se dá posteriormente ao reconhecimento do latido e da presença efetiva do cão. Outro caso é o da música, a sua síntese perceptiva depende da sequência dos sons, já que um deve “desaparecer para que o próximo possa aparecer” (PV,

¹¹³ Ver *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Jonas*, no qual Danielle Lories e Olivier Depré colocam em diálogo o estudo de Jonas acerca da fenomenologia dos sentidos e o trabalho de Merleau-Ponty sobre a *Fenomenologia da Percepção*.

161). Por conseguinte, “uma melodia não é apenas percebida em uma sucessão, ela própria é uma sucessão. A extensão temporal é um aspecto essencial do conteúdo da experiência sonora” (PV, 167). Mesmo quando há conteúdos sonoros simultâneos em uma música, como na variedade de instrumentos e de vozes, esses conteúdos ocorrem dentro dos limites de uma harmonia predeterminada, em que a simultaneidade é antes um pretexto para reforçar aquilo que se ouve. Caso contrário, a harmonia se esfacelaria e os sons se tornariam barulhos, uma mistura de ruídos. Os exemplos anteriores deixam clara a não simultaneidade da percepção auditiva.

Um som forte afoga seus simultâneos mais fracos; torna-se difícil referir ao mesmo tempo mais do que uns poucos deles a diferentes fontes no espaço, e ultrapassando um número limitado, toda pluralidade de sons se dissolve em uma mistura de ruído. Acontece simplesmente que os sons são ocorrências dinâmicas, não mera qualidades estáticas, sendo com isso por natureza aptos a ultrapassar qualquer fronteira (PV, 162).

A aptidão do som para penetrar fronteiras faz daquele que ouve um sujeito passivo, isto é, exposto aos sons, que quase sempre acontecem de uma maneira que foge ao seu controle. Essa passividade da audição exprime, segundo Jonas, uma inferioridade quanto à liberdade, já que os ouvidos constantemente abertos limitam o poder de escolher a qual objeto direcionar a atenção perceptiva. Na falta de algo similar às pálpebras, os sons penetram os ouvidos sem pedir licença. Os ouvidos “têm que estar sempre abertos a esta possibilidade. Mantê-los fechados poderia ser fatal, assim como não teria sentido abri-los arbitrariamente em momentos que nós mesmos escolhêssemos” (PV, 163). Portanto, além dos conteúdos da audição jamais se darem simultaneamente como um tudo, eles ainda restringem a liberdade daquele que percebe, porque exigem de quem ouve “uma constante prontidão perceptiva” (PV, 163).

No que se refere ao tato, Jonas considera a sua análise a mais difícil, pois ele é o sentido “menos especializado, e em sua fisiologia e rendimento o mais

complexo dos sentidos” (PV, 163). Essa dificuldade se explica pelo caráter ambíguo da percepção tátil que, por um lado, compartilha com a visão a síntese de um objeto em sua presença estática e, por outro lado, a apreensão desse objeto pelo toque compartilha com a audição a sucessividade da percepção, ou seja, o objeto é estático, mas sua percepção é temporal. Como explica Jonas:

a forma não é um dado original do toque, mas sim uma construção surgida apenas aditivamente de uma multiplicidade seriada de sensações isoladas ou que se transformam continuamente umas nas outras, e isto em ligação unicamente com sensações motoras proprioceptivas (...) o que no ouvir resulta em um objeto no tempo, no apalpar resulta na presença de um objeto no espaço; os dados registrados em sucessão são registrados em uma matriz de simultaneidade estática (PV, 164-165).

A principal diferença que o tato mantém com a audição é o fato de seu processo incluir a atividade corporal. O corpo que sente, para que a sensação do toque ocorra, tem de ir ao encontro do objeto de suas impressões sensoriais. Apalpar, diferente do ouvir, não é uma percepção puramente passiva. De outro modo, é um ato, que faz o toque passar “do sofrer ao agir: seu progresso fica agora sob o controle de quem percebe” (PV, 164). Contudo, ao estar limitada ao ponto de contato, a percepção tátil é, se comparada à audição e à visão, pobre em informação¹¹⁴.

A audição e o tato consistem em sentidos nos quais a percepção ocorre temporalmente, isto é, em um processo sucessivo de informações. Tanto no ouvir quanto no tocar os dados sensoriais se dão dinamicamente em seu vir-a-ser, cuja síntese é o resultado de uma série daquilo que os ouvidos muitas das

¹¹⁴ Jonas não ignora o vínculo da percepção sensorial do tato com a visão em pessoas cegas, para quem a experiência do ver se daria por meio de suas mãos: “um órgão para a verdadeira percepção de forma só existe, provavelmente, na mão humana, e no fato de o ser humano ter em sua mão um órgão apalpante capaz de assumir algumas das realizações marcantes do olho é mais do que um mero acaso (...) só uma criatura possuidora da capacidade de visão característica do ser humano é capaz de ‘ver’ também pelo tato. O nível de percepção de forma de que uma criatura é capaz é essencialmente o mesmo para ambos os sentidos, por mais incomensuráveis que eles sejam no tocante a suas qualidades específicas. Os cegos podem ‘ver’ por meio de suas mãos, não por lhes faltar o uso dos olhos, mas sim por serem dotados da capacidade universal da ‘contemplação’, e só acidentalmente terem sido privados do órgão da visão” (PV, 165).

vezes captam involuntariamente e as mãos se empenham ativamente em tatear. Essas diferenças entre audição, tato e visão no que concerne à simultaneidade são resumidas por Jonas do seguinte modo: “audição = representação de sequência por meio de sequência; tato = representação de simultaneidade por meio de sequência; visão = representação de simultaneidade por meio de simultaneidade” (PV, 167).

Na visão, os objetos estão simultaneamente presentes no campo perceptivo, basta abrir os olhos e corrê-los sobre aquilo que eles querem perscrutar. Assim, pode-se apontar duas características específicas da visão: (1) a simultaneidade das informações apreendidas no ato de ver, pelo qual muitas coisas são percebidos ao mesmo tempo e (2) a liberdade quanto à direção do olhar. Sobre o primeiro aspecto da visão, Jonas observa que a temporalidade ganha um novo significado, ao qual ele chama de presença, isto é, a coexistência e a copresença de dados simultaneamente no mesmo momento do tempo, ou em outras palavras, em um presente comum. A percepção visual é, na medida em que ultrapassa o fluxo do vir-a-ser temporal das impressões sensoriais auditivas e táteis, o sentido mais objetivo. Diz Jonas:

o tempo transcorrido durante a observação não é experimentado como uma passagem de conteúdos que no fluxo do acontecer deem lugar a novos conteúdos, mas sim como uma duração dos mesmos, como uma identidade que é a extensão do agora momentâneo, e portanto presença imóvel continuada – enquanto não ocorrer uma mudança nos próprios objetos. Se isto acontecer, o movimento aparece no campo de visão, e então o tempo começa visivelmente a passar. De fato só a simultaneidade do ver, com sua extensa “presença” de objetos que duram, permite que se faça distinção entre o que se modifica e o que permanece, e com isto entre o vir-a-ser e o ser. Todos os outros sentidos vivem da mudança e relatam mudança, sendo incapazes de fazer aquela distinção (PV, 168).

Sobre o aspecto da liberdade da visão, Jonas ressalta a dimensão ativa desse sentido. De acordo com o filósofo, o campo visual oferece a quem vê uma multiplicidade simultânea de dados que, em última instância, abre um horizonte de liberdade: “dentro deste contexto, simultaneidade significa o mesmo que possibilidade de escolha” (PV, 169). A dimensão ativa da percepção

visual se baseia, portanto, nessa variedade de dados que se oferecem – ao mesmo tempo e em uma síntese *a priori* – à escolha de um potencial agir, fazendo da visão o sentido mais livre.

A segunda característica da visão é a neutralização dinâmica do objeto da percepção, que tem a ver com o elemento da liberdade descrito anteriormente. A percepção tátil acontece a partir de uma atividade corporal que pressupõe um contato íntimo e, conseqüentemente, um compromisso com aquilo que é tocado pelo agente. Na visão, essa relação não ocorre da mesma maneira. Um campo visual se abre para aquele que vê sem que ele tenha que necessariamente entrar em contato com aquilo que é visto. Um objeto “pode aparecer sem que o fato de seu aparecimento já envolva qualquer interagir. Pelo fato de vê-lo não está decidida nenhuma escolha de minha possível relação com ele” (PV, 169). Já a audição, como já sublinhado, não chega a conhecer qualquer dimensão ativa da impressão sensorial, porque “eu não posso escolher ouvir alguma coisa, mas preciso esperar até que ocorra algo a uma parte do mundo ambiente, que o leve a emitir um som, e este som me atinge, quer eu queira quer não” (PV, 169-170). Ouvir é já estar relacionado com aquilo que se ouve, em uma reação interessada (tanto na apreciação quanto na aversão) ou desinteressada ao que penetra os ouvidos. Em contrapartida, se um objeto se torna visível, a sua percepção depende exclusivamente da decisão de olhar. Para ver basta abrir os olhos e dirigi-los ao objeto que se faz visível sem que o agente seja tocado por ele: “diferente dos outros sentidos que começam com o mundo e são alterados por ele, a visão deixa aquilo que vê longe de toda interação” (FROGNEUX, 2001, p. 195).

A percepção visual, por causa da neutralização dinâmica, é o sentido mais livre, todavia, é também o menos realista. Para Jonas, o tato é o sentido mais realista, pois é nele que se faz o encontro com a realidade enquanto realidade. O tatear seria, então, a prova, a evidência da realidade, porque nele “eu posso afugentar qualquer suspeita de uma ilusão pegando o objeto suspeito e examinando sua realidade com a resistência por ele oposta à minha tentativa

de penetração” (PV, 171). Já a visão se afasta do mundo e se liberta para uma observação seletiva do horizonte que se abre. Assim, a distância entre aquele que vê e o campo que é visto oportuniza que a imagem percebida pelos olhos seja neutra e, ao mesmo tempo, abstraída da própria realidade. Ver um objeto é, para Jonas, o caso mais sublime da percepção sensorial porque com a visão, o objeto que é visto se prolonga para além da objetividade percebida. Os dados sensoriais não se resumem na percepção visual a informações capturadas de uma vez por todas pelos olhos. De outro modo, a liberdade da visão é sua “abstração dividida da realidade” (PV, 172), que faz dos dados sensoriais objetos da contemplação, da comparação, da memória e da imaginação.

A última característica da visão é a distância espacial. Segundo Jonas, tanto a simultaneidade quanto a neutralidade dos objetos apreendidos na visão têm seu fundamento na distância espacial. A visão é o sentido em que a vantagem está na distância e não na proximidade imediata. É preciso tomar a distância correta, – que varia conforme os objetos e os fins – para visualizar o campo que se abre e, então, dirigir a atenção para os objetos escolhidos: “recuamos e criamos distância para olhar o mundo, isto é, os objetos como parte do mundo; e também para não sermos perturbados pela proximidade imediata daquilo que desejamos apenas ver; para termos a plena liberdade de examinar e prestar atenção” (PV, 173).

Enquanto para a visão a distância representa uma vantagem, para a audição e para o olfato ela configura um infortúnio. Esse é o único momento em que Jonas trata do olfato, para destacar que ele depende da proximidade para levar a cabo a apreensão de um odor. Da mesma forma, a audição perde a clareza na medida em que o som se distancia dos ouvidos, embora uma exagerada proximidade também represente um prejuízo para a percepção auditiva. A distância visual, em compensação, é uma vantagem biológica, já que amplia o campo perceptivo. Ver antecipadamente permite tanto prever os comportamentos do outro quanto preparar a sua própria ação. Isso se mostra na relação presa e predador. Um animal, graças a distância perceptiva, conta

com um significativo aumento de liberdade de ação frente aos seus perigos e desejos. Afinal, distanciar-se nesse caso é ganhar um “espaço de tempo para o eventual agir” (PV, 175). Esse é o sentido da sua liberdade. Vendo simultaneamente e à distância, o animal se abre para uma variedade de escolhas possíveis quanto à sua ação. Aquilo para o qual se dirige o olhar representa uma finalidade para a ação daquele que vê. É a separação entre ambos que colocará o movimento em ação como meio de transpor a distância espacial. Conforme Frogneux,

é com a visão, que é o sentido da distância e do estático por excelência, que a sensação nascida da irritabilidade do vivente torna-se percepção animal. Percebendo, e mais particularmente vendo, o animal se coloca à distância do mundo que lhe faz, doravante, face. É, então, com o animal que uma dicotomia real e vivida entre um eu e o mundo, o não-eu, aparece (2016, p. 242).

A vida animal, enquanto forma orgânica essencialmente separada do mundo, inaugurou o movimento como o meio de superação do fosso aberto pela cisão entre um eu e o mundo. No entanto, esse movimento – ao invés de ser desnortado – se orienta pela percepção visual e, doravante, pela emoção vivenciada a partir dela. A visão tem como seu pano de fundo a capacidade do corpo animal de se movimentar livremente no espaço. Por meio da mobilidade ele se coloca à distância, a qual abre um mundo a ser percebido pela visão. Para o filósofo, se a vida animal não tivesse se desenraizado do mundo, a percepção visual não seria necessária: “nós não teríamos condições de ‘ver’ se antes não nos tivéssemos movido” (PV, 178). O que não significa, com efeito, que seja impossível observar o mundo em repouso. Todavia, olhar o mundo desde uma posição de repouso é uma atitude derivada do movimento no espaço, isto é, só pode ser um observador estacionário aquele que já experimentou a mobilidade. Por isso, diz Jonas, “podemos dizer que o possuir um corpo no espaço, ele mesmo uma parte do espaço a ser experimentado, e que é capaz de automovimentar-se na interação com outros corpo, constitui a condição prévia para se ver o mundo” (PV, 180).

Em suma, o animal representa um maior grau de liberdade porque se movimenta em um espaço que lhe faz, em certa medida, oposição. Ademais, esse movimento é carregado de intencionalidade, porque o animal apreende o mundo, principalmente, pela percepção visual e, conseqüentemente, o experimenta em seu sentir. O animal vê o aberto e se move em um mundo que chega a ele ora como desejo ora como medo. Movimento, percepção e emoção são as formas de relação que o animal mantém com o mundo, aos quais Jonas chama de princípio da mediatez, como via de reconquista da unidade perdida no seio da vida.

O fosso aberto entre sujeito e objeto, que abre a percepção à distância e que se reflete na exacerbação do desejo e medo, de satisfação e decepção, de prazer e dor, jamais deve ser fechado. Mas a liberdade da vida, em sua crescente amplidão, encontrou espaço para todas as formas de relação – perceptiva, ativa e sensitiva – que justificam o fosso no momento de transpô-lo, e que através de rodeios reconquistam a unidade perdida (PV, 131).

A nobreza da visão não exclui a importância dos outros sentidos. Quando Jonas fala da visão como um sentido mais sublime de impressão sensorial ele se refere à sua capacidade para a liberdade. Mas, a visão seria estéril se não fosse completada pelo testemunho das outras formas de apreensão do ambiente, já que “sem súditos sobre os quais reinar, nenhum rei continua rei” (PV, 172). Portanto, todos os sentidos manifestam o modo de ser da animalidade, isto é, a sua abertura ao mundo, que se realiza na codependência da mobilidade, da percepção e da emoção na vida animal. Na visão essa mútua dependência se torna mais livre, seja na proliferação de objetos possíveis à sua escolha ou como forma de comunicação e expressividade. Afinal, quando dois animais se olham (não importando se são humanos ou não humanos) a relação ver e ser visto se torna reversível, o que faz com que os animais jamais estejam – enquanto eles trazem consigo o sentido da visão – encerrados de uma vez por todas ao lugar de objeto. Eles são sujeitos de seu próprio olhar.

Transanimalidade e *homo pictor*

As considerações de Jonas sobre o movimento, a percepção e a emoção animal indicam, a partir de uma abordagem fenomenológica, a participação e pertencimento do ser humano ao reino animal, o que, segundo o autor, já seria “evidente desde o ponto de vista da anatomia” (PSD, 27). Não obstante reconheça os traços comuns entre humanidade e animalidade, Jonas não deixa de interrogar o que distingue o ser humano dos animais-outros-que-humanos. Nesse sentido, ele se coloca no âmbito da antropologia filosófica para alcançar o que é “essencialmente transanimal no ser humano, mas sem negar sua animalidade” (PSD, 27).

O conceito de transanimalidade revela que a especificidade humana não deixa de estar relacionada, em alguma medida, com a própria animalidade. Contudo, o ser humano é um novo grau de liberdade, ou seja, da relação mediata com o mundo. O prefixo *trans* do conceito de transanimalidade significa, como indica Oliveira, o trânsito do humano para-além do animal, ou seja, “seu movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura”, embora isso não signifique que haja “um abismo entre o humano e o animal e ainda mais, entre o humano e a natureza” (2010, p. 90).

Jonas não é assertivo quanto ao fato de que a diferença específica do ser humano seria uma ou várias propriedades. Frogneux lança mão, mais uma vez, do conceito de síndrome para interpretar a antropologia filosófica de Jonas. De acordo com ela, “mais que um critério único ou um princípio de superação da animalidade, trata-se de elaborar o que se poderia nomear uma ‘síndrome humana’ sobre a base de vários traços significativos” (2001, p. 225). Jonas, inclusive, opta por uma definição gradativa do próprio do ser humano, ou em outras palavras, “transições difusas entre logros animais e humanos” (PSD, 31). O *homo faber* não é mais só um animal, mas também não é ainda plenamente o *homo sapiens*.

Como decidir sobre as características próprias da humanidade face à animalidade? Jonas volta-se para aquilo que o ser humano produz e apresenta

o tipo de liberdade que está em jogo nesses “artefatos visíveis da produção humana” (PSD, 27), a saber, a ferramenta, a imagem e o túmulo. Como cada um desses elementos pode manifestar a origem do humano em diferença aos outros viventes?

Em primeiro lugar, Jonas analisa a ferramenta, que pode ser definida como um objeto produzido artificialmente como um instrumento de mediação entre um órgão corporal e o objetivo para o qual ele foi feito. A ferramenta é o primeiro degrau de uma humanidade ascendente, porque ela se mostra como um novo grau de liberdade na relação mediata com o mundo. Enquanto uma pedra e um graveto são usados por um animal como uma ajuda momentânea, mas que logo será descartada, a ferramenta produzida pelo *homo faber* é guardada e usada continuamente, inclusive melhorada a partir de seu uso, segundo a finalidade estabelecida para ela. Além disso, a diversidade de ferramentas são tantas quanto as suas finalidades. Portanto, “a ferramenta é humana precisamente porque em si mesma não tem a ver com o ser humano, porque não surge de uma função orgânica e não está submetida a programação biológica alguma” (PSD, 30).

Se, por um lado, a criação de ferramentas é, para Jonas, a primeira característica transanimal do ser humano dada a sua liberdade quanto à motivação e à destinação, por outro, o uso dessas ferramentas ainda está intimamente ligado às necessidades físicas dos animais como, por exemplo, a alimentação, a reprodução, a hibernação e o abrigo. Por isso, Jonas vai estabelecer a produção de imagens¹¹⁵, desde suas formas mais primitivas, como a “diferença característica não gradual, mas plena com respeito ao animal, a qual nenhum aperfeiçoamento posterior pode adicionar nada e que não permite pensar transições” (PSD, 31). Então, a origem do humano coincide mais

¹¹⁵ Jonas não compreende a linguagem ou a racionalidade como a característica propriamente humana. De outro modo, para ele, é a representação imagética que marca o aparecimento do que é exclusivamente humano. Em compensação, observa Rubio, “os desenvolvimentos da linguagem, da reflexão e do pensamento, elementos característicos do que Jonas denomina *homo sapiens*, seriam um desdobramento no interior do nível da liberdade eidética – nível inaugurado pela produção e captação e imagens” (2014, p. 71).

propriamente com o aparecimento do *homo pictor*, afinal, um animal jamais poderia produzir uma imagem, já que ela é inútil do ponto de vista biológico e não serviria para qualquer fim vital. O *homo pictor* é

um ser que faz imagens ou se dedica à produção de coisas inúteis ou persegue fins outros que os biológicos, ou talvez é capaz de perseguir esses últimos de outra maneira que por meio do uso instrumental das coisas. Em qualquer caso, na representação pictórica se trata de uma apropriação nova e não prática do objeto (PSD, 31).

A liberdade da produção de imagens é, assim, o fundamento da “natureza mais-do-que-animal de quem a produziu” (PV, 182), fazendo do humano um ser simbólico, que não se limita a uma relação puramente prática, segundo necessidades vitais, com os objetos, afinal, a imagem é um símbolo e imaginar/desenhar é compreender símbolos¹¹⁶. Mas, como Jonas compreende o conceito de imagem?

¹¹⁶ Essa concepção aproxima Jonas de Ernst Cassirer. Em seu livro *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana* Cassirer toma o conceito de *Umwelt* desenvolvido pelo biólogo Johannes von Uexküll para pensar aquilo que caracteriza o mundo humano. Na medida em que Uexküll entende que “cada organismo é, por assim dizer, um ser monádico, tem um mundo só seu porque tem uma experiência só sua” (CASSIRER, 1994, p. 46), Cassirer tem o objetivo de descrever aquela que seria a marca distintiva da vida humana. Para ele, o que há de inovador no mundo humano é o seu “novo método para adaptar-se ao seu ambiente” (1994, p. 47). O ser humano viveria, assim, em uma dimensão de realidade à qual Cassirer nomeou de sistema simbólico, ou seja, ao contrário dos animais que reagem organicamente de modo direto e imediato ao estímulo externo, o ser humano dá uma resposta “interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento” (1994, p. 48). Consequentemente, Cassirer define o ser humano como *animal symbolycum*, pois “não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana (...) O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente” (1994, p. 49). O sistema simbólico é o meio pelo qual o humano se relaciona com o mundo. É importante sublinhar que Cassirer não ignora a existência de comportamentos simbólicos encontrados no reino animal, ou seja, para ele os animais também são capazes de reações indiretas. Diz o autor: “o animal é capaz de toda espécie de desvios em suas reações. Pode aprender não só a usar implementos, mas até a inventar instrumentos para seus propósitos. Por isso, alguns psicobiologistas não hesitam em falar de uma imaginação criativa ou construtiva em animais” (1994, p. 60). No entanto, para Cassirer, os comportamentos simbólicos funcionam como camadas, enquanto os animais estão na camada da imaginação e inteligência práticas, os humanos estão na camada da imaginação e inteligência simbólicas, pois nessa última os símbolos são universais e variáveis. Como destaca Cassirer, “um símbolo humano genuíno não é caracterizado por sua uniformidade, mas por sua versatilidade. Não é rígido e inflexível, e sim móvel” (1994, p. 65). Mas não há uma plena continuidade entre os mundos animais e o mundo

Trata-se da produção intencional da semelhança com a aparência visual de uma coisa (em estado imóvel ou em ação) sobre o meio estático da superfície de outra coisa. O que pretende a imagem não é repetir nem simular o objeto, mas “representá-lo”. Para isso basta uma insinuação por meio de poucos traços “representativos” (PSD, 31).

As propriedades de uma imagem são descritas por Jonas da seguinte maneira: (1) a imagem mostra a semelhança com alguma outra coisa; (2) essa semelhança é produzida intencionalmente por quem a produz; (3) a semelhança com outra coisa é incompleta, caso contrário seria uma duplicação da própria coisa, ou seja, um novo exemplar do original; (4) esse caráter incompleto da semelhança tem a ver com graus diferentes de escolha dos traços representativos do objeto; (5) a diferença da semelhança com a própria coisa é positiva, porque pretende manter um grau de semelhança; (6) a imagem é visual, porque a visão é a forma perceptiva da representação; (7) a imagem, mesmo que presa a um suporte físico em repouso, também representa movimento e ação e (8) a imagem não se confunde com seu suporte físico, assim, a imagem é diferente do objeto que ela representa e, ao mesmo tempo, do seu portador físico (*cf.* PV, 183-188).

Na imagem, representa-se a aparência de uma coisa e não a coisa mesma. Isso quer dizer que cada representação imagética – enquanto semelhante ao original, sem jamais se confundir com ele – é a escolha de um aspecto preferencial entre inúmeros aspectos que uma mesma coisa oferece. É isso que explica a existência de várias representações de uma mesma coisa. Além disso, acrescenta-se o fato de que uma imagem é essencialmente geral, ou seja, não se reduz à individualidade do objeto que é representado.

humano, pois há algo de original nesse último. Cassirer toma como exemplo os macacos antropóides que, embora tenham desenvolvido alguns processos simbólicos e, assim, avançado face aos outros mamíferos, não chegaram ao que ele chamou de “limiar do mundo humano” (1994, p. 57). Os macacos antropóides entraram, ao contrário, “em um beco sem saída” (1994, p. 57). O sistema simbólico é o que há de incomensurável entre os mundos animais e o mundo humano, o que faz desse último um *animal symbolicum*. Ainda que sob perspectivas diferentes Jonas e Cassirer entendem, dessa forma, que a produção de imagens/simbolização é a característica pela qual o ser humano se destacaria dos outros viventes.

O antílope dos desenhos dos bosquímanos não é precisamente este ou aquele, mas qualquer antílope que se recorde, que se espere e que se possa classificar como “um antílope”. As figuras dos caçadores são qualquer grupo de bosquímanos que caçam, no passado, no presente e no futuro (PSD, 32).

Por fim, a imagem, o objeto representado e o suporte físico da representação imagética não são a mesma coisa. A imagem vive fora do objeto original. Ao contrário, ela encontra em seu portador físico um meio receptor. Conforme Coccia, “um homem não pode viver sobre a madeira, sua imagem sim” (2010, p. 27). Portanto, as imagens “vivem como que na superfície dos corpos sem que, no entanto, confundam-se com eles¹¹⁷” (2010, p. 27).

As imagens são, na antropologia filosófica elaborada por Jonas, artefatos produzidos exclusivamente por seres humanos, que são dotados de capacidades para produzi-las, usá-las e captá-las¹¹⁸. Nesse sentido, o *homo pictor* diz respeito ao desenvolvimento da percepção da aparência como aparência, ou em outras palavras, da capacidade “de separar o *eidos* da existência, ou a forma da matéria” (PSD, 33). O *homo pictor* é um novo grau da mediatez para além da percepção visual, porque captar e produzir imagens envolve um processo que ultrapassa a capacidade sensorial da percepção dos objetos no mundo. Esse novo grau da mediatez é um tipo de liberdade propriamente humana, pois há uma distância de “segunda ordem”, na qual não está em jogo apenas a percepção à distância, mas a liberdade para dispor da imagem sem que o objeto esteja presente. Como

¹¹⁷ Coccia complementa que a existência das imagens só é possível “graças a essa potência suplementar que alguns entes têm, potência que não se baseia na natureza das coisas, nem na essência de suas matérias nem nas suas formas. Não é da essência da madeira receber inscrições ou figuras” (2010, p. 31).

¹¹⁸ Sobre o lugar que Jonas ocupa na *Bildwissenschaft* (ciência da imagem) diz Rubio: “Desde os inícios da ciência da imagem a filosofia de Hans Jonas tem a influenciado. Em 1994, Gottfried Boehm publica o artigo de Jonas *Homo pictor: Von der Freiheit des Bildens* em sua antologia *Was ist ein Bild?* Essa antologia se converteu rapidamente em um livro de referência obrigatória e contribuiu decisivamente à difusão de Jonas no campo da *Bildwissenschaft*. Outro feito importante na recepção de Jonas como teórico da imagem ocorre em 2005, com a publicação do texto de Lambert Wiesing, *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*. Wiesing reconstrói o debate em filosofia da imagem destacando três enfoques – antropológico, semiótico, fenomenológico – e caracteriza Jonas com sua tese do *homo pictor* como uma das principais referências para uma filosofia da imagem de orientação antropológica” (2014, p. 67-68).

assevera Jonas, “a imagem se desprende do objeto, ou seja, a presença do *eidōs* se torna independente da presença do objeto” (PSD, 33).

Essa liberdade de dispor das imagens é alcançada, segundo Jonas, na imaginação, algo que não ocorreria nos animais. Ao contrário da memória animal, o *homo pictor* recorda, já que dispõe livremente das imagens. Mas, o que é exatamente esse recordar? Para o filósofo, “recordar transcende a pura memória graças à capacidade da livre reprodução que é própria à imaginação e que tem em seu poder as imagens das coisas” (PSD, 33). O ganho de liberdade pela produção de imagens diz respeito, portanto, à possibilidade que o *homo pictor* tem de imaginá-las intencionalmente e, por conseguinte, reproduzi-las, ou seja, é uma liberdade não só de distância, mas também de domínio. Refletir sobre as coisas na imaginação é possuir a aparência de um objeto para além “da sensação momentânea da percepção” (PSD, 33).

A imagem, como marca da transanimalidade humana, inaugura o que Jonas chamou de “controle eidético do movimento”, que pode ser definido da seguinte maneira: uma “atividade muscular não regida por esquemas fixos de estímulo e reação, mas por uma forma livremente escolhida, interiormente imaginada e intencionalmente projetada” (PSD, 34). Nessa formulação Jonas apresenta, como nota Rubio

dois modos complementares da liberdade eidética: o projetar interno, responsável por produzir, de um lado, o *eidōs* ou forma representacional e, de outro, a direção da execução externa, isto é, a orientação e guia do movimento corporal na produção concreta de imagens externas (2014, p. 71).

A produção de imagens acrescenta, portanto, novos elementos ao movimento e à percepção à distância dos animais. O ser humano se moveria, conforme Jonas, não só em função do mundo que está aberto a ele, mas também mediante as suas próprias possibilidades imaginativas, projetadas intencionalmente sobre o meio. O mundo se tornaria com o ser humano mais que um mundo sensível, ou seja, apreendido sensorialmente. Ele seria também

um mundo imaginado, um mundo simbolizado. Consequentemente, o *homo pictor* “representa o ponto no qual se unem o *homo faber* e o *homo sapiens*, e no qual, inclusive, eles são um e o mesmo” (PSD, 34).

A diferença transanimal do humano é, contudo, compreendida na continuidade com o vivente. As características animais e, principalmente, o sentido da visão carregam consigo as potencialidades transanimais. Embora Jonas reforce muitas vezes a captação, a produção e o uso das imagens como um grau inteiramente novo da liberdade presente no ser humano e, desse modo, não prefigurado na animalidade¹¹⁹, não se deve esquecer que a imagem tem como sua condição de possibilidade a percepção visual. Seria insensato pensar a imagem sem compreender o sentido da visão como sua forma de antecipação presente na vida animal. Que a imagem alcance um novo ganho de liberdade na evolução da vida não significa, em contrapartida, que ela não esteja enraizada naquilo que a vida produziu anteriormente. Como Rubio observa, Jonas “concebia certa continuidade funcional entre percepção visual e imaginação e reconhecia processos elementares de abstração, representação e simbolização no funcionamento da visão, prévios ao nível da imaginação” (2014, p. 73). Frogneux propõe a utilização de um conceito, que não aparece na obra de Jonas, para pensar essa condição humana de diferença na continuidade: a deiscência¹²⁰. De acordo com Frogneux, a posição deiscente do ser humano sublinha que, embora venha de formas precedentes da vida, ele não é contíguo a elas. Trata-se, assim, de uma continuidade separada, ou em outras palavras, de uma continuidade quebrada (Cf. 2001, p. 191-229). Tibaldeo também concorda com essa interpretação que concebe a transanimalidade como uma forma de diferença no seio da continuidade. Para ele

¹¹⁹ Frogneux sublinha que, para Jonas, ainda que a capacidade de produzir imagens esteja em continuidade com a percepção visual que os animais superiores possuem, a liberdade humana e a liberdade animal são incomensuráveis (2001, p. 191-192).

¹²⁰ Esse conceito vem da botânica e foi introduzido na filosofia por Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*.

o fato de que o animal disponha da visão evidencia como o impulso para a transcendência enraizada nas entranhas da vida assume uma forma específica, denominada por Jonas 'transanimal'; e justamente o transanimal é o que pode ser identificado como base material e sensitiva para as superiores atividades espirituais humanas" (2015, p. 34).

O último dos três artefatos produzidos pelo ser humano, além das ferramentas e das imagens, são os túmulos. De acordo com Jonas, recordar os mortos e prestar homenagens a eles é uma característica exclusivamente humana, já que "nenhum animal enterra seus mortos ou lhes segue prestando atenção" (PSD, 35). Para o filósofo, o túmulo é a forma visível do fato de que "entre todos os seres, o ser humano é o único que sabe que tem que morrer, e ao meditar sobre o depois e o mais além, também medita sobre o aqui e o agora, ou seja, medita sobre si mesmo" (PSD, 35). Na experiência da finitude o ser humano experimenta a si mesmo como imagem. Portanto, o túmulo não é simplesmente a imagem dos mortos, mas a imagem da finitude constitutiva de qualquer ser humano, porque o que ela representa não é a ausência de um objeto qualquer, mas a ausência de si mesmo em sua condição finita.

Como unificar continuidade e descontinuidade entre as formas viventes se, em sentido contrário, Jonas afirma que há diferenças essenciais entre os animais humanos e não humanos? Parece existir no interior da análise de Jonas sobre o *homo pictor* uma defesa da especificidade da liberdade humana que, ao mesmo tempo, desqualifica a vivência animal, compreendendo-a a partir da relação mecânica entre estímulo e resposta. Assim, jamais seria possível ao ser humano saber o que importa aos animais, pois esses últimos estariam presos aos imperativos dos instintos e, mesmo que se concedesse a eles algo mais que o par estímulo-resposta, isso ainda seria menos que a liberdade humana.

A filosofia de Jonas, de fato, afirma uma descontinuidade no interior da própria vida, caso se entenda isso como uma transição e não uma simples ruptura. Por isso, antes, ela também afirma uma continuidade: mesmo que a tese do *homo pictor* reafirme certa descontinuidade no seio da vida, o que há de mais essencial, para Jonas, é a continuidade. Inclusive, pode-se afirmar que a

descontinuidade fundamental ocorreria fora do âmbito orgânico, entre o não vivo e o vivo. Ora, o que permite sublinhar a continuidade em detrimento da descontinuidade apresentada por Jonas em sua reflexão sobre a produção de imagens pelo ser humano é o conceito de metabolismo (primeiro degrau da liberdade e, sendo assim, característica básica e aspecto fundamental de todos os seres vivos) e a diferença entre matéria e forma decorrente de sua atividade.

O acontecimento metabólico manifesta a aporia entre continuidade e descontinuidade no seio do próprio ser vivente, pois o que caracteriza o organismo não é a sua constituição material em um dado momento, ao contrário, é a forma que se mantém em seu caráter essencial da vida. A forma é a própria qualidade da vida que se manifesta no organismo como a liberdade em relação ao caráter accidental da matéria. A diferença entre matéria e forma é, em última instância, o solo sobre o qual os novos elementos da liberdade se constroem. Cada passo novo na escala ascendente da liberdade significa, para Jonas, uma maior independência da forma em relação à matéria sem que, no entanto, isso se traduza numa descontinuidade essencial no reino do vivo. Como assevera Jonas, “a autonomia da forma não significa existência separada” (PV, 102), isto é, descontínua.

O ganho de liberdade é sempre possível graças ao que o precede. Nesse sentido, o ser humano e os animais são reciprocamente semelhantes, pois já nos animais encontramos um nível de expressividade, que pode ser explicado como uma potencialidade transanimal. O sujeito dessa potencialidade é o animal. O ser humano, já que também é um animal, desenvolveu essa potencialidade ao nível da abstração, mas seu fundamento não deixa de ser o organismo, por isso Jonas utiliza a ideia de transanimalidade.

Mesmo assim objeções poderiam ser lançadas ao pensamento de Jonas com o intento de localizar contradições internas ao seu pensamento. A seguir são analisadas duas perguntas que colocam em xeque duas afirmações problemáticas de Jonas, a saber, (a) somente os humanos produzem imagens e (b) vivenciam o luto.

Os animais produzem arte? Eles sabem o que é morrer?

Duas conclusões poderiam ser tiradas do conceito de transanimalidade: (1) os animais não podem produzir imagens e, por conseguinte, arte e (2) eles não sabem o que se passa quando um outro animal morre. Vinciane Despret em *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions?* esboça objeções a essas conclusões visando mostrar a equívocidade sobre as quais elas se apoiam.

Produzir uma imagem, ou ainda uma obra de arte, depende da intenção do artista. Os machos da espécie ave-do-paraíso soberba *Vogelkop* (*Lophorina niedda*) abrem as penas como um leque preto que os fazem aumentar seu tamanho, deixando visíveis só os olhos e o peitoral, ambos de cor azul, e dançam uma coreografia em seu ritual de acasalamento. Do ponto de vista de uma teoria do instinto que faz dos comportamentos animais simples resultados de determinismos biológicos mecânicos, não haveria aí qualquer intencionalidade. Despret se volta, assim, para a questão da intencionalidade com o objetivo de ampliá-la para outros seres além dos humanos. A autora retoma o exemplo de Alfred Gell¹²¹ dos escudos que são pintados e usados no contexto de um combate. Esse escudo “dá medo, fascina, captura o inimigo. Não significa nada, não simboliza nada, age e faz agir, afeta e transforma. É, portanto, um agente, mediador de outras intencionalidades” (2018, p. 129). A intencionalidade é, nesse caso, uma relação variável e inscrita em um contexto. A transposição do caso do escudo para a dança dos machos da espécie ave-do-paraíso soberba *Vogelkop* e a figura imponente de suas penas que se abrem em forma de arco mostra como a intencionalidade é entendida, antes, como uma ação em que estão em jogo a captura, a transformação, a fabricação de presas do amor, a fascinação, em suma, a produção de efeitos. Todas essas agências seriam modos da intencionalidade. Despret, na verdade, quer contestar o problema do dualismo entre instinto e intencionalidade. Desse modo, sua

¹²¹ Ver *Art and Agency: an anthropological theory*, obra na qual Gell investiga não a questão dos animais, mas das produções artísticas de outras culturas que são consideradas como obras de artes dentro dos marcos do mundo institucionalizado da arte. No entanto, em suas próprias culturas essas produções não são consideradas como obras de arte.

crítica é direcionada às barreiras levantadas pelo humanismo metafísico, que atribuiu exclusivamente ao humano o que está baseado originariamente na existência orgânica enquanto tal. A questão de saber se os pássaros são artistas ou não seria, assim, secundária, porque, em última instância, pouco importa se é possível classificá-los como produtores de obras de arte ou não. Sobre isso, assevera Despret:

Qualquer que seja o objetivo utilitarista que possamos conferir a essas obras, sabemos que os pássaros não têm esse objetivo utilitarista em mente (são sempre motivos identificáveis *a posteriori*, uma racionalização cômoda que, por mais que seja pertinente desde o ponto de vista da biologia, não é o que os pássaros poderiam dizer que lhes importa). O que os instintos afirmam e mascaram ao mesmo tempo é o chamado da coisa a ser feita. Algo nos ultrapassa. Essa captura que conhecem alguns artistas. Isso deve ser feito. E ponto (2018, p. 133).

O que está em jogo é negar qualquer intenção à coreografia e encenação das aves-do-paráíso *Vogelkop*, condenando-os a uma existência confinada em condutas instintivas, nas quais “os animais se limitam a seguir rotinas inevitáveis” (2018, p. 177). Os animais, entendidos dessa forma, são seres absolutamente estranhos, dotados de comportamentos incompreensíveis. É como se os animais só pudessem fazer aquilo para o que estão programados e que, no máximo, seria acessado pelos seres humanos desde uma perspectiva que os toma como objetos de experimentos laboratoriais mecanicamente controlados, sem que se leve em consideração que tipo de intencionalidade atua na relação de um animal com qualquer atividade¹²².

Ao não levar em consideração o fato de que um animal expressa um ponto de vista, ignora-se completamente a pergunta pelo mundo do qual um animal é uma expressão, isto é, deixa de ter importância a tentativa de aprender e de descobrir que mundo é esse que o animal expressa pois, no limite, por trás

¹²² Frans de Waal critica essa postura dos pesquisadores que “costumam ver os animais como máquinas de estímulo-resposta impulsionadas pelo instinto e pelo aprendizado simples” (2021, p. 29). O primatólogo holandês busca desmontar essa concepção de pesquisa em seu livro *Are We smart Enough to Know How Smart Animals Are?*

da afirmação de que os animais não produzem arte esconde-se a negligência no que diz respeito às atividades intencionais levadas a cabo pelos animais. Afinal, todas as suas ações podem ser reduzidas aos cálculos dos experimentos pré-definidos de antemão, nos quais muitas vezes os animais são expostos a situações que fogem totalmente de suas vivências concretas, simplesmente para corresponder às hipóteses mecanicistas dos investigadores. Destituir *a priori* a capacidade de que os animais produzam algo como uma obra estética sem que se questione esses mesmos conceitos e seu caráter antropocêntrico seria, com efeito, um exemplo de pobreza explicativa¹²³.

Além da equivocidade da intencionalidade que atua na produção artística, Despret também investiga a equivocidade do que significa luto para o ser humano. Para isso, ele lança mão de dois exemplos de comportamento de luto nos animais: (1) Chimpanzés que ficaram imóveis e em completo silêncio durante muito tempo quando seus cuidadores lhes mostraram o corpo de uma fêmea do grupo que tinha falecido. Eles experimentaram o luto? (2) O caso de elefantes que ficaram do lado do corpo de um membro do grupo, colocando junto a ele flores e ervas e agindo como se estivessem participando de um ritual funerário. Eles tiveram uma vivência de luto? A resposta, em um primeiro momento, seria não, afinal, o luto depende da consciência da morte e só seres humanos conhecem esse sentimento.

Saber se animais vivenciam o luto leva ao problema do antropomorfismo, uma vez que aqui a pergunta diz respeito à aplicação das significações humanas às vivências animais. Na medida em que

¹²³ Despret cita um trecho de um romance escrito por Éric Chevillard intitulado *Sans l'orang-outan*, no qual esse autor imagina as consequências do desaparecimento de orangotangos, que significaria a perda de pontos de vistas intencionais para além do humano, absolutizando o mundo humano em detrimento dos diferentes *Umwelt* – para utilizar o conceito de Uexküll: “O ponto de vista do orangotango, que não importava para nada na invenção do mundo e mantinha de pé o globo terrestre, com suas frutas carnosas, seus térmites e seus elefantes, esse ponto de vista único ao qual o devíamos a percepção dos trinados de tantos pássaros cantores e o das primeiras gotas de tempestade sobre as folhas, esse ponto de vista já não está, percebe (...) O mundo se encolheu de repente (...) É todo um pedaço da realidade que se destrói, uma concepção completa e articulada dos fenômenos que faltará daqui em diante à nossa filosofia” (CHÉVILLARD, 2007).

antropomorfizar não é projetar sobre os animais as experiências humanas, mas lançar mão de uma imaginação empática, a significação do luto animal é compreensível para além da esfera de significação humana. A compreensibilidade do luto animal não é apreendida desde a tradução literal daquilo que um chimpanzé ou um elefante vivencia. Antropomorfizar e, conseqüentemente, traduzir o luto “não é explicar, muito menos explicar o mundo dos outros, é submeter o que pensamos ou o que experimentamos à prova do que pensam ou experimentam os outros” (DESPRET, 2018, p. 187).

Não se trata do mesmo luto, não é o mesmo sentido da vivência do luto que chimpanzés, elefantes e humanos experimentam. No entanto, o fato de não ser o mesmo sentido não faz da significação do luto nos chimpanzés e elefantes mais pobre que a humana. Para os humanos, segundo Despret, enlutar significa que “as pessoas devem aprender a confrontar-se com a realidade, a aceitar o fato de que seus mortos estão mortos e a desprender-se dos vínculos com o defunto; a aceitar seu vazio e substituí-lo com outros objetos de investimento” (2018, p. 188).

Frans de Waal também interroga em seu livro *O último abraço da matriarca: as emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós* o significado que o luto adquire entre espécies e grupos diferentes. Que tipo de atitude define aquilo que chamamos de luto? Para responder a esse questionamento Waal busca observar como primatas se comportam diante de um cadáver. O primatólogo apresenta uma situação na qual o corpo morto de uma chimpanzé fêmea – que tinha uma importância no grupo, pois era a fêmea mais velha – é apresentado aos demais símios do grupo. As gravações desse evento mostram, segundo Frans de Waal, um maior interesse das outras fêmeas pelo corpo. Segundo o relato do primatólogo holandês,

os machos bateram no corpo de Mama algumas vezes e o arrastaram. Esse tratamento grosseiro pode parecer inadequado, mas já o havíamos visto antes: é provável que seja uma tentativa de despertar o morto. Como ter certeza de que um indivíduo está realmente morto, a menos que suas reações tenham sido exaustivamente testadas? Mesmo em salas de emergência do hospital uma pessoa só é declarada

morta depois que os esforços de ressuscitação fracassaram. As fêmeas fizeram algo parecido, embora um pouco mais sutil: levantaram um braço ou um pé e o deixaram cair, ou olharam dentro da boca, para verificar a ausência de respiração. Mas, quando uma das fêmeas puxou o corpo para movê-lo, levou uma bronca de Geisha, a filha adotiva de Mama. Ao contrário das outras, Geisha não fez nenhuma pausa para comer ou interagir com os outros chimpanzés e ficou com o cadáver o tempo todo. Ela agiu como as pessoas fazem num velório, durante o qual, originalmente, as pessoas mantinham vigília junto à pessoa morta, em casa. É provável que os seres humanos tenham criado o velório na esperança de que seu ente querido voltasse à vida, ou então para ter certeza de que ele estava morto antes de ser enterrado (2021, p. 59-60).

O relato acima faz com que a definição estritamente humana de luto se torne difícil. Na medida em que se observa nos mesmos contextos – ou ao menos em contextos parecidos – comportamentos animais similares aos humanos face à finitude de outros indivíduos, não é concebível destituir dos animais, ou mais precisamente, de alguns deles, a experiência da finitude e, assim, do luto. O significado que a finitude adquire para humanos pode ser uma outra coisa que aquilo que essas experiências significam para, por exemplo, primatas ou elefantes. Talvez a finitude não se resuma, para os animais, à projeção mental do futuro. Mas, seria válida a conclusão de que animais apenas reagem de maneira não intencional ao corpo morto do outro, sem qualquer interesse pelo que se passa naquele contexto? Novamente afirma Frans de Waal:

membros de pelo menos algumas espécies parecem perceber, depois de se assegurarem por olfato, tato e tentativas de reavivamento, que um ente querido se foi, que a relação entre eles migrou de forma permanente do presente para o passado. Como eles chegam a essa percepção é intrigante. Baseiam-se na experiência? Ou sabem intuitivamente que a morte faz parte da vida? (2021, p. 68).

Como levar adiante a experimentação de uma versão de tradução da significação humana do luto sem partir do pressuposto de que os chimpanzés não têm consciência da morte? O antropomorfismo é esse procedimento que intenta “multiplicar as definições e os possíveis, tornar perceptíveis mais experiências, cultivar os equívocos, em suma, fazer que proliferem os relatos

que nos constituem como seres sensíveis, vinculados aos outros e afetados” (DESPRET, 2018, p. 190). Antropomorfizar não é projetar e traduzir o mesmo no outro. É, na verdade, lançar mão da imaginação empática para experimentar equivocidades, mesmo as mais difíceis como a produção imagética e o conhecimento da morte¹²⁴. Trata-se, como sublinha Donna Haraway, de “aprender a perceber um ao outro” (2021, p. 53). Não significa que haja uma igualdade entre os termos do luto ou de qualquer outra experiência compartilhada intersubjetivamente entre animais humanos e não humanos, ao contrário, quer dizer “prestar atenção à dança conjunta de alteridade significativa cara a cara” (HARAWAY, 2021, p. 52), ou mesmo, “cuidar e se preocupar com outros mundos que emergem e se concatenam” (HARAWAY, 2021, p. 71). Mas, quais os tipos de comunicação e, também, de conexões se dão entre humanos e animais? O tema da expressividade busca dar conta da problemática da comunicação com animais.

Expressividade animal

Os temas do antropomorfismo e da expressividade animal são as ferramentas utilizadas por Jonas como crítica ao exclusivismo antropocêntrico que, de acordo com ele, “poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado” (PR, 97). Na medida em que há, para Jonas, uma intencionalidade agindo nos animais quando assevera que “a vida animal é expressiva, ávida mesmo por expressão” (E, 384), ou ainda, que “uma criatura reconhece a avidez ou a agressividade quando as encontra nos olhos de outra criatura semelhante¹²⁵” (E, 384), o filósofo inviabiliza a concepção

¹²⁴ Ver o caso Greyfriars Bobby, o cachorro que ficou vigilante ao lado do túmulo de seu dono até a sua própria morte na cidade de Edimburgo.

¹²⁵ A afirmação de Jonas sobre a comunicação do olhar e sua reversibilidade se confirma nos estudos de Frans de Waal sobre o comportamento de primatas e o papel do ato de olhar nos olhos do outro em determinados contextos: “Muitas vezes, depois que dois rivais machos brigavam, eles eram incapazes de se reconciliar, mesmo parecendo interessados nisso. Eles ficavam perto um do outro sem um verdadeiro encontro físico. E evitavam o contato visual. Toda vez que um deles erguia o olhar, o outro pegava uma folha de relva ou um galho e

antropocêntrica que limita o olhar animal, por um lado, a um mecanismo que não tem qualquer coisa a expressar e, por outro, a uma percepção enclausurada nos ditames de um instinto biologicamente fixado. O animal não é, na filosofia jonasiana, só um objeto do olhar humano. Ao contrário, assevera o filósofo, “olhamos um para o outro, e alguma coisa se passa entre nós” (E, 384). O olhar é reversível, ou seja, aquele que vê também é visto e os papéis constantemente se invertem. Ora o animal é sujeito ora objeto, e o mesmo acontece com o ser humano. Algo que Hannah Arendt também notou em *A vida do espírito*: “os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do mundo. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo” (2000, p. 17).

Jonas, todavia, não levou às últimas consequências a tese da expressividade animal, já que coloca o *homo pictor*, capaz de produzir imagens, como o lugar em que a ruptura entre animalidade e humanidade verdadeiramente acontece. A filosofia de Jonas, principalmente no retorno ao antropomorfismo como via de acesso ao vivente e ao postular a expressividade animal, guarda em si uma reflexão não-antropocêntrica. Isso não quer dizer que as diferenças entre humano e animal são apagadas no âmbito da filosofia jonasiana. Mas, como acessar essas diferenças em sua equivocidade? Uma resposta para essa pergunta poderia ser vislumbrada no entrecruzamento da filosofia da vida de Jonas e da etologia de Adolf Portmann¹²⁶. Desse modo, a reflexão jonasiana sobre a animalidade poderia ser complementada com a pesquisa de Portmann sobre a forma animal como uma maneira de acesso à expressividade animal.

Em *Die Tiergestalt*, Portmann faz uma investigação morfológica que se volta para a dimensão da aparência ou do aparecer das formas animais. Todavia, o conhecimento científico deveria, para o etólogo, ser integrado numa

inspecionava-o com súbito interesse” (2021, p. 45). Nessa direção, pode-se compreender que evitar o olhar do outro é um ato intencional e não um mero reflexo instintivo.

¹²⁶ De acordo com Dewitte, Jonas entrou em correspondência com Portmann na metade da década de 1950 (Cf. 2013, p. 8).

experiência mais vasta dessas formas, que não limitasse o encontro com os animais-outros-que-humanos à representação de um objeto por um sujeito. Ao contrário, a forma animal diz respeito à sua maneira de ser, ou ainda, ao modo de aparecer de sua interioridade. Segundo Portmann, o encontro humano com a alteridade animal “é acompanhado simultaneamente de um sentimento potente onde acontece alguma coisa que se parece com o espanto da criança; encontramos as plantas e os animais com o estupor ou assombro, com alegria, mas também com um respeito sagrado” (2013, p. 285). Indo de encontro à biologia de Darwin¹²⁷, Portmann não atribui às formas da aparência animal uma utilidade funcional, voltada simplesmente para a sobrevivência ou reprodução¹²⁸ do indivíduo ou da espécie. Ele não nega, com efeito, que a forma animal está à disposição dessas funções. Portmann, ao invés, coloca em evidência outra dimensão da vida além da necessidade de conservação¹²⁹. Na introdução de *Die Tiergestalt* deixa claro esse objetivo:

¹²⁷ Ver *A origem das espécies* de Darwin: “Suspeito que algumas leis conhecidas com relação à plumagem dos pássaros machos e fêmeas adultos, em comparação à dos mais jovens, poderiam ser explicadas pela hipótese de que a plumagem foi modificada principalmente por seleção sexual, atuando quando os pássaros chegam à idade do acasalamento ou na estação em que ele ocorre, o que explica por que as tais modificações são hereditárias e se manifestam em idade correspondente, seja apenas nos machos, seja também nas fêmeas (...) Em suma, penso que se os machos e as fêmeas de um animal qualquer têm os mesmos hábitos de vida, mas não a mesma estrutura, cor ou ornamentos, tais variações se explicam principalmente pelo princípio da seleção sexual, que deu aos indivíduos do sexo masculino, em sucessivas gerações, alguma vantagem mínima sobre outros machos quanto a meios de ataque e de defesa ou a encantos, depois transmitidos à prole masculina” (2018, p. 153). Konrad Lorenz em seu prefácio à obra *A expressão das emoções nos homens e nos animais* de Darwin coloca os padrões comportamentais dentro de um quadro funcionalista. Segundo Lorenz, “admitir que padrões comportamentais têm evolução exatamente igual à dos órgãos leva ao reconhecimento de outro fato: eles também têm o mesmo tipo de transmissão hereditária. Em outras palavras, a adaptação dos padrões comportamentais de um organismo ao seu meio se dá exatamente da mesma maneira que a de seus órgãos, isto é, mediante as informações que a espécie acumulou, ao longo de sua evolução, pelo antiquíssimo método da seleção e mutação” (2009, p. 10).

¹²⁸ “A sexualidade, se visasse apenas o útil, poderia manifestar-se por vias mais econômicas” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 305).

¹²⁹ “Se, para o endocrinologista ‘a crista do galo nada mais é do que o manômetro dos hormônios’, como se o galo tivesse sido feito para ser visto por um endocrinologista, é porque este último faz do animal um objeto de ciência e não o considera segundo a verdade que lhe é própria. Há duas maneiras de considerar o animal, assim como há duas maneiras de considerar uma inscrição numa velha pedra: pode-se perguntar como essa inscrição pôde ser gravada, mas também se pode procurar saber o que ela quer dizer. Da mesma forma, pode-se seja analisar os processos do animal ao microscópio, seja ver no animal uma totalidade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 304).

A presente obra tratará da forma dos animais; o objetivo do exposto é trazer à tona a especificidade da aparência visível. Pode-se estar familiarizado com as numerosas espécies animais, conhecer a fundo sua estrutura interna, seus tecidos e seus órgãos e se preocupar mediocrementemente com a aparência exterior do animal. Frequentemente, ela só é considerada do ponto de vista de sua utilidade elementar e de suas faculdades de adaptação, mas seu caráter único, o que diferencia precisamente uma forma animal da outra, dificilmente é levada em consideração (2013, p. 27-28).

Portmann interroga a concepção de que aquilo que está visível esconde “debaixo de diversas cascas” (2013, p. 33) a verdadeira natureza das coisas. A investigação sobre o vivente seguiria, nesse modelo, um caminho que vai do exterior, ou seja, da aparência, ao interior, ao que está escondido e que revelaria, em último caso, “o núcleo essencial da realidade” (2013, p. 33). Inversamente à ideia de que as estruturas invisíveis seriam as mais essenciais¹³⁰, Portmann propõe um pensamento da aparência, que busca mostrar “o que ele chama de ‘valor próprio’ da aparência animal, o fato de que ela existe para ela-mesma. Por isso, deve-se batalhar em duas frentes: tornar evidente que a forma não é o produto do acaso, mas também que ela não responde a uma finalidade puramente funcional” (DEWITTE, 2013, p. 13).

As aparências dos animais, ou seja, suas peles e plumagens, estão destinadas a “produzir um efeito visual” (PORTMANN, 2013, p. 39). A aparência exterior de um animal não está circunscrita a uma utilidade de sobrevivência como, por exemplo, a proteção contra o frio ou a camuflagem. Elas são, ao invés, formas para serem virtualmente vistas, “feitas especificamente para olhos espectadores” (PORTMANN, 2013, p. 43). A forma exterior não é, para o etólogo, um simples envelope para os órgãos internos, mas um estilo a partir do qual um animal se autoapresenta. Logo, as utilidades são, como também notou Merleau-Ponty¹³¹, derivadas daquilo que o animal é em sua autoapresentação.

¹³⁰ Hannah Arendt se dedica ao trabalho de Portmann em *A vida do espírito*, quando apresenta o que chamou de “valor da superfície” (Cf. ARENDT, 2000, p. 22-25).

¹³¹ Merleau-Ponty se dedica ao trabalho de Portmann em seu curso no *Collège de France* publicado sob o título *A natureza*.

A forma do animal não é a manifestação de uma finalidade mas, antes, de um valor existencial de manifestação, de apresentação. O que o animal mostra não é uma utilidade. (...) Sem dúvida, num certo sentido, o cerimonial sexual é útil, mas só é útil porque o animal é o que é. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 164)

Para demonstrar que o corpo animal não é um saco fisiológico que serve estritamente para guardar e proteger os órgãos internos, Portmann chama a atenção para a assimetria da organização dos órgãos no interior do corpo face à simetria das formas animais, ou seja, de suas colorações e desenhos visíveis e ordenados simetricamente. O etólogo ainda acrescenta que são poucos os casos de animais coloridos de maneira irregular; na maioria dos casos, as aparências com suas colorações e desenhos são ordenadas simetricamente. Além disso, há um outro contraste no que concerne à simetria exterior dominante: segundo Portmann, a tarefa de distinguir os animais de espécies distintas mas membros de uma mesma família seria bastante difícil, já que a forma dos órgãos internos e mesmo o esqueleto são muito semelhantes. Seria preciso, em compensação, conhecimento e experiência para atribuir, por exemplo, uma ossada a um tigre ou a um leão, pois nesse caso o esqueleto é muito semelhante. Por isso, para o autor, “existem, com certeza, diferenças entre espécies no interior do corpo, mas elas são tão mínimas que é preciso muita paciência e ciência para gravá-las profundamente na memória” (PORTMANN, 2013, p. 50). A forma animal é, conseqüentemente, aquilo que imprime uma especificidade a um animal:

A imagem da plumagem colorida, do perfil, do voo de um pássaro penetra, de maneira imediata e forte, em nossa consciência; o primeiro olhar pode ancorar solidamente essas imagens e fazer delas lembranças impossíveis de se confundir. Como dizemos muito precisamente, essas são “marcas distintivas”, “características” (PORTMANN, 2013, p. 50).

A simetria da aparência visível tem uma expressividade diferente da assimetria no interior do corpo. A especificidade da forma animal é a autoapresentação de si (*Selbstdarstellung*) (cf. PORTMANN, 2013, p. 279), ou

seja, os animais fazem com que, em suas peles e plumagens, eles-mesmos apareçam, se mostrem. O desenvolvimento de suas formas visíveis testemunha essa tendência à exibição de si, à produção de si mesmo como imagem. Portmann chama essa aparência de “órgão ótico”: “um instrumento feito para ser visto de diversas maneiras e capaz de manifestar um estado interior” (2013, p. 259). Diferente dos outros órgãos que estão escondidos a olho nu, a aparência visível é, para Portmann, um órgão visível. As pigmentações das penas de um pássaro, por exemplo, produzem certo efeito visual¹³². Logo, a imagem produzida pela aparência de um animal está destinada à visibilidade, ou em outras palavras, à expressividade. A aparência de um animal é o seu corpo visível¹³³, que transcende a estrutura de seus membros particulares, sejam eles visíveis ou invisíveis. Por isso, Portmann reforça várias vezes em *Die Tiergestalt* a importância da forma externa visível (cf. 2013, p. 255; p. 259).

Devemos nos persuadir de que as aparências vistas por nosso olho são a coisa mais importante, no lugar de desvalorizá-las à posição de um simples envelope que dissimularia o essencial. Não queremos fazer como os caçadores de tesouros que suspeitam sempre que a riqueza mais preciosa está escondida em alguma profundidade obscura (PORTMANN, 2013, p. 56).

A produção de si como imagem não se dá obrigatoriamente em função de um olho que o vê. Quando o etólogo usa o conceito de órgão visível, ele rompe com a concepção de dependência entre a aparência e uma percepção externa que a constitui. É o próprio animal que se constitui como aparência, e isso independente de um observador. Se, por um lado, as formas animais não estão primariamente a serviço da conservação, mas são o seu aparecer como autoapresentação, por outro, elas também não existem em função da percepção de outrem, que é, com efeito, um observador potencial, mas não necessário. É o que se percebe, como nota Portmann, no caso de animais que “não podem se

¹³² O exemplo, anteriormente mencionado, dos machos da espécie ave-do-paraíso soberba *Vogelkop* é ilustrativo disso. Ao abrir suas penas, esses machos produzem um efeito visual para o observador.

¹³³ “O corpo é todo ele maneira de exprimir” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 303).

ver mutuamente com olhos, e cujas cores e formas não servem a intimidar um inimigo ou a se camuflar” (2013, p. 278). Trata-se, para o etólogo, “do mundo das ‘aparências sem destinatário’”, no qual ocorre “uma autoapresentação que não é produzida a nenhum sentido receptor e que, simplesmente, ‘aparece’” (2013, p. 278-279). Trata-se do reino da gratuidade natural, da doação plena que é um modo “puro” de constituição de si por meio da exuberância.

O que se manifesta na expressividade da aparência é a vida interior dos animais¹³⁴. Para Portmann, a grande contribuição de sua investigação morfológica teria sido “lembrar que é a interioridade, o grande mistério do vivente, que nos fala nessa multiplicidade de formas diversas” (2013, p. 286). Aqui Portmann se aproxima da filosofia da vida de Jonas, porque em ambos os autores a existência animal não é apreendida de uma maneira que visa objetificá-la, mas a encontrar aquilo que a vida animal tem de proximidade com a humana, o que Portmann chamou de “fraternidade dificilmente alcançável” (2013, p. 286) e Jonas de “solidariedade de interesses” (PR, 229). Em suma, nos organismos animais “encontramos um segredo relacionado com o da nossa própria vida e, nessas formas, está presente diante de nós de forma sensível um modo de ser particular que, em graus diversos e de diversas maneiras, testemunha a sua interioridade” (PORTMANN, 2013, p. 286). A tarefa da biologia filosófica de Jonas jamais deixou de ser uma tentativa de se aproximar dessa interioridade, já presente nas estruturas mais primitivas do orgânico e que revela nas diversas maneiras de autoapresentação da vida, fazendo de todas elas um espelho ocular para as outras. Viver é, afinal, constituir uma imagem de si apresentá-la diante dos olhos alheios. A vida é o cenário circunstancial dessa apresentação, o horizonte espaço-temporal de uma reciprocidade visual, sempre reversível e nunca aprisionável às fronteiras da relação sujeito e objeto.

¹³⁴ De acordo com Frans de Waal, “a estreita ligação entre o que acontece em nosso interior e o que revelamos do lado de fora pode muito bem ser a razão pela qual as expressões faciais evoluíram” (2021, p. 99).

Emoções e expressividade

O testemunho da vida que já aparece no organismo mais elementar aparece sob novas formas na expressividade animal e, mais tarde, adquire novos contornos no ser humano. A expressividade em sua continuidade ontológica seria, então, a maneira pela qual o corpo vivo diz algo de si mesmo, dá testemunho de si. Mas, só com o animal essa expressividade alcança o estatuto de testemunho das emoções de um corpo vivo, pois apenas com ele a lacuna do espaço passou a fazer parte do “caráter mediato da existência animal” (PV, 129).

Com o aparecimento das emoções no seio da vida surge também a capacidade de expressá-las por meio das ações, dos gestos e dos movimentos do corpo vivo. É interessante notar que, inclusive, a palavra emoção em português deriva, assim como a palavra *émouvoir* em francês, do latim *emovere*, que significa mover, agitar. Há, dessa maneira, uma conexão profunda entre as emoções e as ações. A expressividade se torna, por conseguinte o veículo dessas emoções. Como indica Hans Jonas, enquanto a planta pode apenas dormir, os animais experimentam esse vínculo entre emoção e ação:

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 (PV, 130).

A expressividade enquanto forma de testemunho da vida endereça a uma pergunta que atravessa este trabalho: como um organismo vivente compreende a linguagem corporal do outro? Como fazer comunicar mundos animais humanos e não humanos? O retorno ao antropomorfismo crítico evidencia que a percepção e interpretação daquilo que o outro exprime acontece de múltiplas maneiras, desde a comunicação e a conexão empática até a observação dos

comportamentos e atividades corporais do outro. Mas, como saber o que o outro experimenta internamente e expressa exteriormente?

O conceito de monismo integral de Jonas pode auxiliar na compreensão de que a resposta a tais perguntas deve levar em consideração que as expressões e, principalmente, as emoções, estão enraizadas na unidade psicofísica, ou seja, que a experiência de trazer vivências internas à luz por meio da expressividade deve ter em conta que as emoções pertencem tanto ao âmbito do corpo quanto do espírito. Observa-se essa íntima relação entre corpo e espírito no que diz respeito às emoções quando se presta atenção a eventos simples como quando o coração de um indivíduo bate de modo acelerado, sua pele enrubesce, a voz se eleva e lágrimas caem. Nesse caso, vivências internas de medo, vergonha e tristeza encontram uma expressão corporal. Mas o inverso também é verdadeiro, as mudanças hormonais, a excitação sexual, a fome, a fadiga excessiva, etc. produzem emoções que afetam o espírito. Os comportamentos corporais – e, conseqüentemente, sua expressividade – são os modos que os animais humanos e não humanos encontraram para se envolver com o mundo e com o outro.

Mas, isso realmente vale para animais não humanos? Eles não seriam tão somente mobilizados por instintos? Afinal, como significar expressões animais como medo, irritação, vergonha, tristeza ou alegria, se há um espaço de incompreensão causado pela ausência de uma linguagem comum. O objetivo deste trabalho foi exatamente o de demonstrar que, a partir da análise jonasiana, “o ser animal é essencialmente um ser apaixonado” (PV, 130). Conforme Jonas, o desejo e o medo são emoções inerentes à existência animal. Com efeito, tais emoções não são uma simples função orgânica cega – isto é, instintos rígidos –, na qual os animais estão imersos, ao contrário, “é a forma pelo interesse elementar de toda vida em si mesma sob as condições da mediatez animal” (PV, 130). As emoções animais, ou seja, o seu ser essencialmente apaixonado, é um sistema de resposta flexível, no qual há espaço para experimentação e julgamento acerca de seus próprios comportamentos e

vivências. Além disso, é importante destacar que “as expressões não são apenas significativas, mas também envolventes” (WAAL, 2021, p. 123). As emoções expressas por um animal não importam apenas por seu conteúdo semântico, mas, principalmente, pelos agenciamentos afetivos que elas produzem. Um exemplo disso é o relato da morte da cachorra Baleia, presente no livro de Graciliano Ramos, *Vidas Secas*.

Fabiano percorreu o alpendre, olhando a baraúna e as porteiras, asilando um cão invisível contra animais invisíveis: - Ecô! ecô! Em seguida entrou na sala, atravessou o corredor e chegou à janela baixa da cozinha. Examinou o terreiro, viu Baleia coçando-se a esfregar as peladuras no pé de turco, levou a espingarda ao rosto. A cachorra espiou o dono desconfiada, enroscou-se no tronco e foi-se desviando, até ficar no outro lado da árvore, agachada e arisca, mostrando apenas as pupilas negras. Aborrecido com esta manobra, Fabiano saltou a janela, esgueirou-se ao longo da cerca do curral, deteve-se no mourão do canto e levou de novo a arma ao rosto. Como o animal estivesse de frente e não apresentasse bom alvo, adiantou-se mais alguns passos. Ao chegar às catingueiras, modificou a pontaria e puxou o gatilho. A carga alcançou os quartos traseiros e inutilizou uma perna de Baleia, que se pôs a latir desesperadamente (2019, p. 83-84).

O relato continua com a fuga de Baleia e com as emoções expressas pelos seus movimentos corporais.

Uma sede horrível queimava-lhe a garganta. Procurou ver as pernas e não as distinguiu: um nevoeiro impedia-lhe a visão. Pôs-se a latir e desejou morder Fabiano. Realmente não latia: uivava baixinho. E os uivos iam diminuindo, tornavam-se quase imperceptíveis (...) Começou a arquejar penosamente, fingindo ladrar. Passou a língua pelos beiços torrados e não experimentou nenhum prazer. O olfato cada vez mais se embotava (...) Abriu os olhos a custo. Agora havia uma grande escuridão, com certeza o sol desaparecera (...) Baleia respirava depressa, a boca aberta, os queixos desgovernados, a língua pendente e insensível (...) A tremura subia, deixava a barriga e chegava ao peito de Baleia. Do peito para trás era tudo insensibilidade e esquecimento. Mas o resto do corpo se arrepiava, espinhos de mandacaru penetravam na carne meio comida pela doença. Baleia encostava a cabecinha fatigada na pedra (2019, p. 85-87).

As vivências emocionais de Baleia face a sua morte iminente descritas por Graciliano Ramos não chegam até ele através de conteúdos proposicionais de uma linguagem canina ou observações laboratoriais, neutras e controladas,

das ações de um cachorro diante da morte. O relato da morte da Baleia parece advir, antes, de uma atitude poético-antropomórfica, que observa as emoções expressas nos movimentos corporais dos animais como veículo que provoca no observador também emoções e afetos. A expressividade das emoções e a capacidade de comunicá-las compreensivelmente endereça a questão novamente à importância da imaginação empática e, tal como evidenciado por Jonas, para o antropomorfismo. A empatia significa, nesse âmbito, colocar-se de maneira deliberada no lugar do outro, mas, isso não significa simplesmente ocupar a mente do outro. Ao contrário, quer dizer ocupar também o corpo do outro, não somente o que ele está pensando, mas igualmente e principalmente o que ele está sentindo.

É claro, como já analisado anteriormente, que a empatia antropomórfica encontra dificuldades ao se deparar com inúmeras espécies animais. Sabe-se que cada espécie utiliza seus gestos e códigos. A linha divisória parece estar no rosto, elemento central na conexão com os outros e com seus movimentos corporais. Quanto mais se tem em comum com a espécie animal com a qual se relaciona, mais proximidade é sentida: trata-se daquilo que Jonas chamou de reconhecimento do semelhante pelo semelhante (Cf. E, 385).

Ao se analisar, no entanto, o papel da expressividade das emoções não se pode negligenciar o aspecto da reversibilidade do olhar. Como apontou Jonas, as vivências emocionais humanas não são a “condição universal com a qual a compreensão *humana* está relacionada” (E, 385). O reconhecimento do semelhante pelo semelhante não significa estritamente ver no rosto dos outros animais as expressões de emoções propriamente humanas, limitando-se, assim, à analogia. Ao contrário da analogia, a imaginação empática quer dizer, com efeito, que um indivíduo não é despertado para as emoções dos outros exclusivamente por sua autoexperiência emocional, segundo a qual se vê o outro como um espelho que, no fim das contas, expressa a si mesmo.

Se, por um lado, o rosto acaba funcionando como uma barreira ainda mais difícil ao antropomorfismo e à compreensão das emoções expressas por

algumas espécies, por outro, a comunicação com os outros viventes e suas formas de expressividade também passa pela reversibilidade do olhar, no qual, antes de qualquer ação, deixo-me ver pelos olhos do outro. Hans Jonas exemplifica isso com a experiência do amor:

“Conhecer o amor pelo amor” não é inferir, a partir da minha própria experiência do sentimento de amor, o que está provavelmente acontecendo com outra pessoa. Posso primeiro ser despertado por Romeu e Julieta às potencialidades do amor, e pela história de Termópilas à beleza do heroísmo sacrificial. Isso é por si só uma experiência, mostrando-me inimagináveis possibilidades de minha própria alma – ou, antes, “da alma” – possibilidades que podem ou não se tornar atualidades da minha própria experiência (E, 386).

Quais são as potencialidades da existência humana que podem ser vislumbradas a partir da experiência dos outros animais? Quais potencialidades humanas emergem da ação de ser visto pelos olhos dos outros viventes? A filosofia da vida animal que encontramos em Hans Jonas é, no fim das contas, uma resposta para essas questões, na medida em que reconhece a multiplicação dos mundos, das perspectivas, dos olhares e das suas direções. Além disso, sua filosofia da vida animal está em clara oposição à simplificação e sujeição dos múltiplos mundos dos viventes ao mundo humano.

O caminho percorrido nesta investigação permite asseverar que a filosofia jonasiana traz à luz o ganho que a liberdade adquiriu no seio da vida animal. Ao se envolverem com o mundo de uma maneira apaixonada, isto é, emocional, os animais tornaram, pela primeira vez, essa condição visível, por meio da sua expressividade no testemunho do corpo vivo.

CONCLUSÃO

Não é possível imaginar um mundo no qual os animais humanos sejam quem são sem que, para isso, mantenham relações com os animais não humanos. Por óbvio, todos os tipos de vida animal estão imbricadas umas com as outras, mesmo quando – como é o caso humano – isso não seja tão evidente ou seja, até mesmo, negado. O mundo humano mantém diferentes atravessamentos com os mundos dos outros animais em seu interior: eles estão presentes na alimentação, no vestuário, como personagens de desenhos animados, como protagonistas de parques de diversão, como pelúcias, como companheiros domésticos, como ajudantes em determinadas tarefas, nos xingamentos que se pronuncia contra alguém, nos zoológicos, nos sonhos, nos jogos, na loteria brasileira do “jogo do bicho”, nas fantasias de carnaval, nas religiões, no entretenimento dos circos, como ornamentos, na atividade de guias para pessoas cegas, nas notas do Real brasileiro, nas metáforas, nas piadas, na literatura, e assim por diante. O que todas essas atividades evidenciam é a *condição relacional* que o ser humano mantém com os animais e da qual jamais poderia abrir mão, sob pena de que a própria compreensão de humano tal como a conhecemos perdesse seu significado.

Embora os animais povoem o imaginário e a vida concreta dos humanos, eles ainda vivem em situação marginalizada. Por um lado, uma marginalização teórica. Mesmo que os animais apareçam na reflexão filosófica ocidental desde os gregos, só recentemente eles deixaram de ocupar um lugar de indigência em comparação com os humanos. Este é um dos desafios do tempo presente e, por conseguinte, futuro: como tomar em consideração nas formulações filosóficas, e mesmo de outros campos do conhecimento, seriamente os animais? Como se aproximar da vida animal sem compreendê-la desde uma perspectiva que a vê como desprovida de todas as características que fazem parte do privilégio ontológico da humanidade como, por exemplo, a inteligência, o pensamento, a

linguagem, o luto, a produção artística, a religiosidade, a plasticidade comportamental, enfim, a cultura?

Por outro lado, existe uma marginalização prática. Recentes notícias revelam essa marginalização na forma de violências de todo tipo, nas quais os animais não humanos são mortos ou submetidos a diferentes formas de sofrimento, para mero benefício dos interesses humanos. Um exemplo recente na história brasileira foi o abandono de aproximadamente mil búfalos na cidade de Brotas no interior de São Paulo, abandonados ao relento, sem água e sem alimento. O proprietário dos animais alegou à polícia que em decorrência da pandemia de Covid-19 não conseguiu comprar alimentos ou comercializar os animais. Outro exemplo diz respeito ao Projeto de Lei 5544/2020 que foi colocado em pauta para a votação na Comissão de Meio Ambiente da Câmara dos Deputados do Brasil, que pretende liberar a caça esportiva de maneira indiscriminada, podendo até mesmo atingir a fauna silvestre do país.

Não parece ser fortuito que o planeta esteja no processo de uma extinção em massa de espécies vítimas do novo regime climático. Muito menos à toa parece ser o fato de que as últimas epidemias e a atual pandemia, que geraram preocupação à humanidade, sejam em sua maioria zoonoses, isto é, doenças que se manifestam inicialmente nos animais e são transmitidas aos humanos. Este é outro desafio do tempo presente e, conseqüentemente, futuro: como conviver com os animais diminuindo, mesmo que progressivamente, as práticas de crueldade e de destruição de seus modos de vida e *habitats* naturais? Como produzir práticas que vinculem o ser humano aos demais animais de outras maneiras que não as que se baseiam estritamente no prazer e benefício do primeiro?

Os animais não humanos seriam, então, as grandes vítimas desse novo regime climático, denominado por Paul Crutzen de Antropoceno, que significa a época geológica em que os seres humanos deixaram de ser simplesmente um agente biológico e se transformaram também em uma força geológica. Essa “época do homem” é também a época da destruição em massa da vida animal,

sobre a qual ainda paira a sombra do desconhecimento, da má-compreensão e, conseqüentemente, da irresponsabilidade. A extração de petróleo, a mineração que arranca montanhas de seus lugares, as transposições de rios, a poluição cada vez mais crescente de rios e mares, a desertificação do solo, as emissões de gases causadores do efeito estufa, todas essas ações que caracterizam o que Jonas chamou de *civilização tecnológica* e contra a qual ele ergueu a sua ética da responsabilidade, vêm contribuindo para que a própria estrutura geofísica do planeta sofra alterações cada vez mais irremediáveis. Certamente, nessa nova condição, os animais se encontram ameaçados por um mundo cada vez mais empobrecido e continuamente desfigurado em um deserto ecológico.

Por um lado, a filosofia da vida concebida por Hans Jonas permite delinear no campo ontológico uma crítica à marginalização que os outros viventes sofreram ao longo da história da filosofia. E, por outro lado, sua ética da responsabilidade, apresentou uma reflexão no campo da *práxis* sobre os riscos aos quais toda a biosfera do planeta está submetida a partir da humanização e reconstrução da natureza no Antropoceno.

Essas preocupações serviram de pano de fundo para o desenvolvimento deste trabalho. A absolutização do modo de ser do humano na forma de uma “subjugação completa da natureza pelo homem, com vistas à sua total exploração para as necessidades deste último” (PR, 334) está entre as preocupações mais centrais de nosso tempo e, por isso mesmo, é de amplo interesse filosófico. Cabe à filosofia, nesse caso, como Jonas demonstrou, compreender adequadamente a vida animal humana em sua relação com as vidas animais não humanas e, em consequência disso, mobilizar comportamentos eticamente adequados em face dos desafios derivados dessa relação. Não é mais possível que animais continuem sendo tratados como recursos, meras matérias primas disponíveis para a apropriação humana, de tal forma que lhes sejam negadas as condições básicas de vida. Vacas de engorda comprometidas unicamente com a produção de carne e couro têm ainda uma vida de vaca? As galinhas expostas à produção de carne e ovos têm ainda uma

vida de galinha? Nessa condição em que os animais são aprisionados no ciclo de produção e consumo há algum mundo para além do mundo humano?

A pobreza ontológica não está circunscrita ao mundo animal, como propôs Heidegger. Ao contrário, a pobreza de mundo se revela nas lacunas na biosfera provocadas pela ação humana que leva sucessivas espécies animais a existências tão profundamente descaracterizadas e até à extinção. Hans Jonas chamou a atenção quanto a esse fato: “não devemos criar lacunas no grande espectro da vida, nem extinguir desnecessariamente qualquer espécie” (E, 290). Assim, a riqueza ontológica é aquilo para o qual esta pesquisa aponta, isto é, a partilha e o reconhecimento de outros mundos que não somente o humano.

A interpretação apresentada nesta pesquisa acerca da filosofia da vida de Hans Jonas e o lugar nela ocupado pela reflexão sobre os animais e a animalidade é uma tentativa de colaboração com os inúmeros pesquisadores espalhados pelo globo e que se voltam para tais problemáticas. A minha perspectiva de leitura do pensamento jonasiano, que busca dar atenção ao seu caráter não antropocêntrico, é uma maneira de colocar em questão o modo de relação dos humanos com os animais não humanos e, inclusive, com sua própria animalidade. Algo que, evidentemente, não é feito sem levar em conta a urgência ético-política desses problemas.

A presente tese está sintetizada na ideia de que é na expressividade que se dá o vínculo - fora do âmbito da racionalidade - que permite aos animais humanos e não humanos se acessarem mutuamente. Por isso, o olho é a via a partir da qual os viventes se manifestam à alteridade. Nesse sentido, a pluralidade e exuberância das formas viventes ganham seu sentido na medida em que se doam e se interpenetram visualmente. A expressividade animal é a maneira pela qual o vivente fez, originariamente, com que o ser não permanecesse enclausurado na opacidade, mas, ao contrário, testemunhasse a si mesmo sob a forma da visibilidade.

As ideias aqui formuladas não são uma voz uníssona e muito menos encerram a questão. São apenas um modo de ver e de se aproximar da problemática. Este é, também, um modo de deixar ser visto pelos olhos dos outros que, nesse caso específico, são os animais. Mas, ainda há muito para se

fazer. A filosofia pode e deve ir muito além da questão animal. A biosfera do planeta, por exemplo, só se tornou possível graças à atmosfera produzida pelas plantas, praticamente ausentes da história da filosofia. Existem também muitas outras cosmologias além da ocidental e, conseqüentemente, outras maneiras de formular essas e outras perguntas. O trabalho de uma filosofia não antropocêntrica está, portanto, em seu limiar. Minha tese de doutoramento pretende ser minha participação na composição de mundos mais plurais e, por isso, menos antropocentrados. Termino retornando à epígrafe que abre este percurso. Bob Dylan escreve em sua música *Man gave names to all the animals* que o ser humano deu nome a todos os animais no começo da criação, urso, vaca, touro, porco, ovelha. Mas, um animal foi visto, liso como vidro, escorregando pela grama. O ser humano o viu desaparecer perto de uma árvore, perto de um lago. Que animal seria esse? Por que ele não é nomeado? Talvez porque exista sempre um espaço no qual o projeto de dominação do humano não consiga chegar. Há sempre um mistério que, embora visto, permanece incompreensível. Para esse vão misterioso a Filosofia deve, sempre de novo, convocar os olhares.

Bibliografia

Obras de Hans Jonas

JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*. Göttingen: Lamuv Verlag, 1991.

JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

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

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

JONAS, H. Cartas formativas a Lore Jonas. In: JONAS, H. *Memorias*. Traducción de Illana Gines Comín. Madrid: Losada, 2005.

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

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

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

JONAS, H. O fardo e a benção da mortalidade. Tradução de Wendell Lopes. *Revista de Filosofia Princípios*, v. 16, n. 25, 2009, pp. 265-281.

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

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

JONAS, H. On suffering. *La Rassegna Mensile Di Israel*, v. 78, n. 1/2, 2012, pp. 11-30.

JONAS, H. *Ensaio Filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. Tradução de Wendell Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

Literatura sobre Hans Jonas

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

CULIANU, I. *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*. Roma: Erma, 1985.
DEWITTE, J. L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 3, 2002, pp. 437-465.

FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles. Bruxelles: De Boeck, 2001.

FROGNEUX, N. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio responsabilidade, *Aurora*, v. 24, n. 35, 2012, pp. 435-464.

FROGNEUX, N. Le syndrome animal chez Hans Jonas. In: BURGAT, F; CIOCAN, C. (orgs.). *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest: Zeta Books, 2016. pp. 233-257.

HAUSKELLER, M. The ontological ethics of Hans Jonas. In: MEACHAM, D. (org.). *Medicine and Society, new perspectives in continental philosophy*. [S.l.]: Springer, 2015. pp. 39-55.

HOTTOIS, G. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. *Laval théologique et philosophique*, Québec, v. 50, n. 1, 1994, pp. 95-110.

LOPES, W. Hans Jonas e o problema do primado do metabolismo. In: CARVALHO, H.; OLIVEIRA, J. (orgs.). *Ética, técnica e responsabilidade*. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. pp. 293-317.

LOPES, W. *Hans Jonas e a diferença antropológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

LOPES, W. Animal. In: OLIVEIRA, J.; POMMIER, E. (orgs.). In: *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019^a. pp. 35-43.

LOPES, W. Hans Jonas: fenomenólogo e metafísico da vida. In: OLIVEIRA, J.; FALABRETTI, E. (orgs.). *Fenomenologia da vida*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019^b. pp. 139-154.

LORIES, D.; DEPRÉ, O. *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris: Vrin, 2003.

OLIVEIRA, J. A transanimalidade do homem: uma premissa do Princípio Responsabilidade, *Dissertatio*, v. 32, 2010, pp. 77-97.

OLIVEIRA, J. Vida. In: OLIVEIRA, J. et al. *Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015. pp. 15-74.

OLIVEIRA, J. (org.). *Filosofia animal: humano, animal, animalidade*. Curitiba: PUCPRes, 2016.

OLIVEIRA, J. Hans Jonas e a fenomenologia do animal. In: OLIVEIRA, J.; FALABRETTI, E. (orgs.). *Fenomenologia da vida*. Caxias do Sul, RS: Educus, 2019a. pp. 139-154.

OLIVEIRA, J. Sobre a interpolação interioridade e exterioridade: a crítica de Barbaras à fenomenologia de Hans Jonas. *Phenomenological Studies Revista da Abordagem Gestáltica*, v.25, n. 2, 2019b, pp. 178-184.

POMMIER, E. Hans Jonas' biological philosophy : metaphysics or phenomenology ? *International Philosophical Quarterly*, v. 57, n. 4, 2017, pp. 453-469.

POMMIER, E. La posibilidad de la historia en la época de la responsabilidad. Vida, historia y ética en Hans Jonas, *Anuario Filosófico*, v. 50, n. 3, 2017, pp. 575-600.

RUBIO, R. Hans Jonas como teórico de la imagen. *Alter Revue de Phénoménologie*, n. 22, 2014, pp. 63-77.

SPINELLI, E. Hans Jonas e la responsabilità verso il mondo animale. *La Rassegna Mensile Di Israel*, v. 78, n. 1/2, 2012, pp. 31-46.

TIBALDEO, R. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà"*. Milano: Mimesis, 2009.

TIBALDEO, R. Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig Von Bertalanffy. *Philosophy and Social Criticism*, v. 38, n.3, 2012, pp. 289-311.

TIBALDEO, R. From Dualism to the Preservation of Ambivalence. In: LARRÈRE, C.; POMMIER, É. (orgs.). *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2013. pp. 33-48.

TIBALDEO, R. Animal, “transanimal” e humano no pensamento de Hans Jonas. In: CARVALHO, H.; OLIVEIRA, J. (orgs.). *Ética, técnica e responsabilidade*. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. pp. 31-47.

TIBALDEO, R. Some reflections on world and individuation in the thinking of Hans Jonas. *Alter Revue de Phénoménologie*, n. 27, 2019, pp. 157-171.

VASCONCELOS, T. *Existência em exílio: a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas*. 2017. 176 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.

VASCONCELOS, T. O gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo: duas versões do niilismo segundo Hans Jonas. *Cadernos Cajúina*, v. 2, n. 1, 2017, pp. 195-204.

VASCONCELOS, T. Hans Jonas e o niilismo gnóstico: “a mais radical rebelião contra a *physis*”. *Kínesis*, v. 10, n. 25, 2018, pp. 263-276.

VASCONCELOS, T. Tempo e mundo nenhum. In: OLIVEIRA, J. *et al.* *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade*. Caxias do Sul, RS: Educus, 2020. pp. 15-30.

VOGEL, L. Hans Jonas Diagnosis of Nihilism: the case of Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 3, n.1, 1995, pp. 55-72.

ZAFRANI, A. Hans Jonas: De la théorie de la vie à la cosmologie. In : ZARKA, Y. ; ZAFRANI, A. (orgs.). *La phénoménologie et la vie*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2019. pp. 327-348.

Literatura complementar

ADORNO, T. *Minima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Tradução de Joaquín Chamorro Mielke. 3. ed. Madrid: Taurus, 2000.

AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ANDRADE, C. D. de. *Corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, C. D. de. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.

ARENDT, H. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Antônio Abranches *et al.* 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARISTÓTELES. *Física I e II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

- BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BARBARAS, R. *Vie et intentionnalité*. Paris: Vrin, 2003.
- BARBARAS, R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.
- BERGER, J. *About looking*. New York: Vintage Books, 1992.
- BERGER, J. Animais como metáfora. Tradução de Ricardo Maciel dos Anjos. *Suplemento literário de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 1332, 2010, pp. 7-9.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIMBENET, E. *O animal que não sou mais*. Tradução de Maurício José d'Escragnolle Cardoso. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*. Traducido por Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BUBER, M. *Encontros: fragmentos autobiográficos*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- BURGAT, F. L'inquiétude de la vie animale. *Klesis Revue philosophique*, v. 16, 2010, pp. 27-40.
- BURGAT, F. *Une autre existence: la condition animale*. Paris: Albin Michel, 2012.
- BURGAT, F. *L'humanité carnivore*. Paris: Seuil, 2017.
- BURGAT, F. ; CIOCAN, C. (orgs.). *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest: Zeta Books, 2016.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CHEVILLARD, É. *Sans l'orang-outan*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2007.
- CIOCAN, C. La vie et la corporalité dans Être et temps de Martin Heidegger. *Studia Phaenomenologica*, v. 1, n. 1-2, 2001, pp. 61-93.
- COCCIA, E. *A vida sensível*. Tradução de Diego Cervelin. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.

- COCCIA, E. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- COCCIA, E. *Metamorfoses*. Tradução de Madeleine Deschamps e Victoria Mouawad. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.
- COETZEE, J. M. *Elizabeth Costello*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CRAIA, E. Heidegger: a questão do que nós somos além da antropologia filosófica. In: SGANZERLA, A.; VALVERDE, A.; FALABRETTI, E. (orgs.). *Natureza humana em movimento: ensaios de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012. pp. 249-259.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DARWIN, C. *A origem das espécies*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 12 Tomes, 1897-1913.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DESPRET, V. *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Traducción de Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- DERRIDA, J. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990.
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- FERRANDO, F. *Philosophical posthumanism*. London: Bloomsbury, 2019.
- FONTENAY, E. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. London: Oxford University Press, 1988.
- GODFREY-SMITH, P. *Outras mentes: o polvo e a origem da consciência*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Todavia, 2019.
- HAAR, M. *Le Chant de la terre*. Paris: L'Herne, 1987.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, D. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HEGEL, F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome, volume 2, filosofia da natureza*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.
- HEIDEGGER, M. O tempo da imagem do mundo. Tradução de Alexandre Franco de Sá. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Irene Borges Duarte *et al.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. pp. 95-138.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003a.
- HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.
- HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- JOSAPHAT, C. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.

KAFKA, F. *Um médico rural: pequenas narrativas*. Tradução de Modesto Carone. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LATOUR, B. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no antropoceno*. Tradução de Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LESTEL, D. *Apologie du carnivore*. Paris: Fayard, 2011.

LESTEL, D. Entrevista. In: MACIEL, M. E. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. pp. 131-146.

LEVINAS, E. The paradox of morality: an interview with Emmanuel Levinas. Translated by Andrew Benjamin and Tamra Wright. In: BERNASCONI, R.; WOOD, D. (orgs.). *The provocation of Levinas: rethinking the other*. London: Routledge, 1988.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LISPECTOR, C. *Crônicas para jovens: de bichos e pessoas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

MACIEL, M. E. Animais poéticos, poesia animal. *Suplemento literário de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 1332, 2010, pp. 17-19.

MACIEL, M. E. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

- MANCUSO, S. *Revolução das plantas*. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- MARDER, M. *Plant-thinking: a Philosophy of vegetal life*. New York: Columbia University Press, 2013.
- MARTIN-FRÉVILLE, C. De l'anthropocentrisme à l'anthropomorphisme. *Recherches sur la philosophie et le langage*, n. 32, 2016, pp. 99-122.
- MASSUMI, B. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Tradução de Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Millet. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PORTMANN, A. *La forme animale*. Traduction de Georges Remy. Paris: Éditions La Bibliothèque, 2013.
- PRECIADO, P. *Je suis un monstre qui vous parle: rapport pour une académie de psychanalystes*. Paris: Grasset, 2020.
- RAMOS, G. *Vidas Secas*. 145. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- REIS, R. A fenomenologia da percepção animal nos conceitos fundamentais da metafísica. In: *Dissertatio*, v. 48, 2018, pp. 124-144.
- SÁ, A. A abordagem Fenomenológica de Heidegger ao conceito de vida e o começo da biopolítica. In: FERRER, D.; UTTEICH, L. (orgs.). *A filosofia transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia, hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. pp. 305-321.
- SLOTERDIJK, P. *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.
- SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

VALENTIM, M. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAAL, F. de. *O último abraço da matriarca: As emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós*. Tradução de Pedro Maia. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

WOLFF, F. *Três utopias contemporâneas*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

WOOLF, V. *Flush: uma biografia*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.