



Revista Direito e Práxis

ISSN: 2179-8966

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Oliveira, Jelson R. de
A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas
Revista Direito e Práxis, vol. 9, núm. 4, 2018, Outubro-Dezembro, pp. 2382-2401
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

DOI: 10.1590/2179-8966/2018/37931

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=350959546014>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](http://www.redalyc.org)

UFRJ
[redalyc.org](http://www.redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas

The opening: human, animal and animality on Hans Jonas

Jelson R. de Oliveira¹

¹Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: jelsono@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>.

Artigo recebido em 18/10/2018 e aceito em 23/10/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Resumo

Pretende-se nesse artigo, analisar como o animal não humano se apresenta como uma *abertura* para a compreensão do fenômeno da vida e, mais especificamente, como ele representa a primeira interrogação capaz de conduzir o ser humano à compreensão de sua própria animalidade. Para tanto, analisaremos as teses de Hans Jonas, com o fim de verificar como esse autor, por recolocar o humano no âmbito da vida em geral, acaba por favorecer uma compreensão completa do fenômeno vital, algo que, em última instância, capacita o homem a formular a pergunta sobre o animal não humano, já que com ele partilha a condição a partir da qual a pergunta pode ser formulada: ambos estão vivos.

Palavras-chave: animal; humano; animalidade; abertura; Hans Jonas.

Abstract

This article aims to analyze how the nonhuman animal presents itself as an *opening* for the understanding of the phenomenon of life and, more specifically, how it represents the first interrogation capable of leading the human being to an understanding of his own animality. In order to do so, we will analyze the theses of Hans Jonas, in order to verify how this author, by putting the human in the sphere of life in general, ends up favoring a complete understanding of the vital phenomenon, which ultimately enables man to formulate the question about the nonhuman animal, since with it shares the condition from which the question can be formulated: both are alive.

Keywords: animal; human; animality; opening; Hans Jonas.

Introdução

Ao descrever a estampa das últimas páginas de uma Bíblia hebraica que se encontra na biblioteca Ambrosiana de Milão, Giorgio Agamben (2002, p. 10) destaca o fato de que o desenho ali contido expressa uma espécie de reconciliação final do homem com a sua natureza animal: a imagem representa a visão do profeta Ezequiel, na qual no banquete escatológico final, a humanidade aparece com rostos de animais, transfigurada (reconciliada) em sua animalidade. É como se o desenho bíblico do século XIII retivesse o ideal contido em outro texto bíblico, o livro de Isaías (11, 6), segundo o qual também os animais serão incluídos na harmonia definitiva representada pela redenção: segundo esse profeta, no dia final, lobos comerão com cordeiros, panteras com cabritos e novilhos com leopardos, todos guiados por uma criança, ela mesma símbolo da animalidade primitiva e inocente de toda a humanidade orientada pelo redentor. O que Agamben pretende destacar com essas imagens é a ideia de um acordo final da humanidade com a natureza em geral e, especialmente, com os animais, algo que faz parte (embora muitas vezes despercebida ou evitada) dos ideais máximos da nossa cultura. Por elas se vê que onde termina o humano começa o animal.

A teromorfia descrita por Agamben destaca assim, a tensão que atravessa a história da humanidade e, conseqüentemente, da filosofia e que opõe de forma desarmônica a *humanitas* e a *animalitas*, seja em sentido ontológico (a diferença entre animais humanos e não humanos), seja em sentido ético (a necessidade de que o homem adestre e anule a sua animalidade). Por via da pergunta sobre o animal, portanto, a filosofia chega àquelas que são as suas questões principais: o que é o ser humano, o que é o mundo, qual é o destino da humanidade e como ela deve se comportar, questões que, aliás, são próprias do modo de ser do homem, como o único animal que pode formular tais interrogações sobre si e sobre os demais seres vivos. Assim, sem dúvida, o animal é o primeiro enigma da filosofia. Diante dele, o homem se fez tal como é, um ser interrogante e, por isso, simbólico, na medida em que se colocou diante da imagem do animal que ele desenhou no fundo de uma caverna como quem refletia, na imagem, a si mesmo. No desenho, cuja tinta era o próprio sangue do bicho caçado, a humanidade iniciou seus processos culturais característicos.

Tal perspectiva aparece no conceito de *aberto* com que Agamben, recuperando Heidegger (quase às avessas da interpretação corrente) utiliza-se para analisar a

proposição segundo a qual o animal seria pobre de mundo¹. Agamben tenta mostrar precisamente que o animal é o aberto, ou seja, por ele se estabelece o encontro do Dasein com o Ser, precisamente por meio da negação da centralidade racional impeditiva que marcou a nossa história de compreensão metafísica do Ser. Na linguagem heideggeriana o animal é um aberto, embora não aabrível. Isso significa que ele é o acesso ao Ser apenas tornando-se acessível, mas isso sem que se tenha acesso a ele por meio das velhas fórmulas sempre de novo obscurecedoras, típicas, por exemplo, da ciência animal ou da metafísica racionalista. O aberto está aí, aberto, mas não acessível, “aberto em uma inacessibilidade e em uma opacidade” (AGAMBEN, 2002, p. 58) que garante o caminho, embora não o trajeto. A ideia Agamben desenvolve precisamente no capítulo 13 de seu livro homônimo, no qual ele faz referência à oitava das *Elegias de Duíno*, de Hölderling. A referência explicita o fato de que, enquanto o homem está sempre diante (*Gegenüber*) do mundo, o animal está no aberto, move-se no aberto, ou seja, no centro da *Aletheia*, no centro da verdade e, portanto, dentro do Ser. Ali ele está, inacessível, mas pleno de mundo. Nesse sentido, ao contrário de ser pobre de mundo, o animal vive a riqueza do riquíssimo. Ele só é pobre, se analisado com o critério das projeções humanas. E, é assim, dentro da verdade que é sua, que o próprio animal, em sua presença, torna-se abertura para que o homem pergunte sobre sua essência. É diante do animal, portanto, de sua exposição radical ao mundo, que o homem observa a si mesmo e restitui-se a animalidade esquecida, abrindo-se para a pergunta sobre o Ser que nele reside. Como animal, o homem habita o mundo e, diante da abertura trazida pelo animal não humano, ele se reencontra com sua própria essência. O animal, como aberto, é abertura de possibilidades para que toda a humanidade enxergue nele, a si mesma, ou seja, algo de seu próprio Ser.

¹ A passagem de Heidegger é bastante conhecida: “O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com o que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano. 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 restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal. (HEIDEGGER, 2003, p. 224). E mais adiante, no mesmo texto: “O pobre não é de maneira alguma o mero ‘menos’, o mero ‘menor’ em face do ‘mais’ e do ‘maior’”, uma vez que “ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do que outro, mas ser pobre significa: ser privado” (HEIDEGGER, 2003, p. 226).

O animal como abertura

A seu modo, Hans Jonas, um dos conhecidos discípulos de Heidegger, levou adiante essa interrogação precisamente perguntando-se sobre o fenômeno da vida como um todo e tentando reinterpretá-lo para além do dualismo e dos dois movimentos pós-dualistas (monismo materialista e monismo idealista) que teriam fracassado na sua descrição. Na sua obra de 1966, *The phenomenon of life*, a questão do animal ocupa lugar central, seja na perspectiva da nova ontologia proposta por ele cujo fio condutor é o conceito de liberdade, seja na formulação da diferença não exclusiva ou não privativa entre animais humanos e não humanos. No primeiro caso, trata-se de analisar a história evolutiva da interioridade da vida desde sua constituição mais elementar como já portadora daquilo que o autor chama de “premeditação espiritual”; no segundo caso, o objetivo é mostrar como, diante do animal não humano, o homem se reconhece como membro da comunidade geral da vida, parte do processo que vai do menos evoluído ao mais rico espiritualmente, algo que torna o homem um “transanimal”, ou seja, um ser que partilha com o animal não humano parte de sua condição, precisamente a sua animalidade. Voltaremos a isso mais adiante.

A proposta de Jonas parte da constatação de que a interpretação moderna da vida (aquela esboçada por ciências como biologia e mesmo zoologia) tem dado preferência às explicações materialistas, empurrando assim o tema do espírito (ou da interioridade) para o âmbito dos idealismos, muitos dos quais resvalam para o campo das religiões. Trata-se daquilo que ele chamará de “ontologia da morte” (PV², 30), um resultado da descoberta da matéria pura por parte da ciência moderna, algo que transformou o morto no único conhecível e, sendo assim, o cadáver como meio de acesso ao corpo vivo. Ocorre que, para Jonas, tal metodologia não foi capaz de desvendar o enigma da vida no sentido de que, mesmo em suas formas mais primitivas, ela já aparece como portadora de algum tipo de atividade interior, que Jonas descreve com o conceito de “liberdade necessária”, ou seja, um tipo de marca própria do organismo vivo em sua relação com o meio, que é a sua resposta à precariedade e à ameaça trazida pelo não-ser. A liberdade é, nesse caso, uma necessidade porque trata-

² Nesse texto usaremos as seguintes siglas para a citação da obra de Hans Jonas: PV (*O princípio vida* – versão em português traduzida do alemão para o texto *The phenomenon of life*); PL (*The phenomenon of life* – versão em inglês); PD (*Pensar sobre Dios y otros ensayos* – versão espanhola de *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*).

se de uma capacidade (uma espécie de “decisão”) dos organismos em se abrirem para o mundo, algo que passará a marcar os graus de sua própria interioridade, na medida em que indivíduos menos capazes de encontrar as condições de sua própria vida no ambiente imediato, deverão se abrir em maior grau para o mundo, arriscando-se mais na busca e, inversamente, enriquecendo-se mais na procura. Isso significa que as plantas, na medida em que encontram no próprio terreno as condições de sua sobrevivência, são mais perfeitas do ponto de vista da necessidade, mas mais pobres do ponto de vista da liberdade, já que as condições de vida não exigiram nenhuma saída mais arriscada, fazendo com que elas obtivessem menos riqueza interior. Os animais, ao contrário, marcados pela carência maior, são obrigados a saírem em direção ao meio, motivados por dois sentimentos: o medo do predador e o desejo do alimento ou reprodução. Na busca, os animais se arriscam mais e, por isso, desenvolvem-se mais interiormente.

A análise dessa questão é o objetivo da filosofia da vida proposta por Hans Jonas, uma filosofia que se apresenta como uma “biológica filosófica”, na medida em que é uma ontologia e que se utiliza da descrição fenomenológica: “Esse tema, comum a toda a vida, buscaremos acompanhá-lo através do crescente desenvolvimento das capacidades e funções orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito – uma escala ascendente de liberdade e risco que culmina no ser humano” (PV, 8).

A liberdade como princípio ontológico da vida

A liberdade, assim, é o princípio ontológico central do projeto jonasiano e já pode ser compreendido a partir da “irrupção do ser no espaço ilimitado das possibilidades” (PD, 17), ou seja, como liberdade do ser em sua saída do não-ser, como desprendimento do vivente da matéria física geral. Dessa forma, a liberdade está já na raiz da separação da vida da totalidade da natureza que, em sua maioria, está marcada pela regra da morte que levou àquela ontologia que se tornou incapaz de conhecer a vida em sua integridade psicofísica. Na medida em que “o inerte passou a ser o conhecível por excelência” (PV, 20), Jonas reconhece que essa limitação foi imposta à capacidade do conhecimento humano e que uma interpretação mais adequada do fenômeno vital

exigira uma ampliação da possibilidade de acesso à vida em geral e, mais especificamente, à vida animal. Assim é que Jonas afirma que a liberdade “pode servir de fio condutor para a interpretação do que chamamos ‘vida’” (PD, 17) e, com ela, o reconhecimento de que “a vida só pode ser conhecida pela vida” (PV, 115), ou seja, só de dentro já da vida ela poderia ser acessada. Eis o que torna o homem o instrumento que a vida coloca a seu dispor para o conhecimento de si mesma: o homem acessa a verdade última do animal pela verdade que ele encontra em si mesmo, como ser de liberdade. Os meios de acesso a tal verdade são possíveis graças à abertura que o animal é em sua presença, abertura que o homem aproveita porque encontra em si mesmo. Tal acesso, no caso humano, como nos lembra Nathalie Frogneux é possível a partir de três perspectivas: a observação, a empatia e a analogia. A observação é típica da ciência moderna e é caracterizada sempre pela terceira pessoa, ou seja, pela objetificação do animal. A empatia, é a experiência do outro como outro a partir de um “colocar-se em seu lugar”, sempre em segunda pessoa. A analogia é “o conhecimento da vida do qual dispõe todo vivente” (2016, p. 235), um pensamento em primeira pessoa, portanto, mais legítimo segundo Hans Jonas.

Trata-se de reconhecer, afinal, determinada “autenticidade à auto-experiência da vida” (PV, 48) que ocorre no âmbito do humano e que ajuda a acessar a realidade dos demais seres vivos. E isso não como uma mera projeção da humanidade do homem sobre o resto da natureza, mas como uma espécie de biomorfismo, segundo o qual a vida é o lastro ou a estrutura básica de compreensão de todos os organismos, incluindo o ser humano, na forma de um conjunto que mantém determinadas características comuns que incluem características adicionais compreendidas, no caso de Jonas, como degraus de liberdade. Isso significa que estaríamos diante de uma “antropologia progressiva”, no sentido de que “a humanidade e a consciência devem ser compreendidas ontologicamente como enraizando-se em determinações vitais originalmente dadas” (BARBARAS, 2013, p. 272), ou seja, é porque a experiência do ser humano está fundada na essência da vida que se torna possível estender a experiência humana como medida de interpretação dos organismos em geral. Em outras palavras, é a constatação da experiência vital do homem que o autoriza a compreender os animais. A liberdade conduz à interioridade, portanto, e faz ver que é a descoberta da vida em nós mesmos que torna o animal no homem a abertura para o animal no animal: “sou consciente, não como homem, mas como animal” (BARBARAS, 2013, p. 275).

Ora, no âmbito daquilo que é seu, o ser humano interpreta analogicamente aquilo que ocorre no animal por meio daquilo que ele sente em si mesmo e o conceito orientador dessa interpretação é, precisamente, o conceito de liberdade Segundo Frogneux:

com a animalidade, ocorre uma nova etapa na emergência da liberdade, isto é, uma existência vivente manifesta: essas são as características já dispostas pelo conjunto de viventes infra-animais de maneira germinal e incipiente, que se manifestam doravante. O animal faz aparecer a insegurança da vida como ganho de uma forma ulterior de liberdade. Essas características são três: a mobilidade (*Bewegungsfähigkeit*), o sentimento (*Gefühl*) e a percepção (*Wahrnehmung*). Três características da síndrome animal, uma vez que sua presença conjunta em um ser vivente nos permite concluir que se trata de um animal (FROGNEUX, 2016, p. 242).

Tal esforço de liberdade é, como já afirmamos, uma tentativa de sobreviver à morte. Tal perspectiva faz ver que o vivo é tanto dependente da substância material da qual é feito quanto sua identidade não coincide com ela, fazendo com que toda forma orgânica mantenha uma “liberdade precária” em relação à matéria. A “liberdade básica” do organismo, ao contrário, estaria amparada numa “independência da forma em relação à sua própria matéria” (PD, 26) e a medida desse distanciamento ajuda a calcular o grau da revolução ontológica que distancia os viventes dos não-viventes, e deles consigo mesmos: o primeiro passo da revolução ocorreu por meio do metabolismo, pelo qual a forma teria se emancipado da matéria, que não é outra coisa do que uma libertação da fixidez representada pela identidade da matéria consigo mesma, expressada por Jonas como um “vazio e lógico $A=A$ ”, na qual toda a sua duração está ligada à permanência de seu estado e estágio e esta é toda a sua sucessão, sem reafirmação mas apenas com uma oca trajetória de continuidade. A permanência no espaço-tempo de seu *proprium* é seu único critério de identidade no qual não há ameaça e, por isso, não há aí nenhuma espécie de interioridade. O nome desse primeiro grau da liberdade é o metabolismo, algo que é a característica geral do vivo, mas que é o grau mais elementar, própria das plantas. Do metabolismo, os organismos progridem para a sensação, que é partilhada entre plantas e animais, até alcançar aquelas três características próprias do animal: mobilidade, percepção e emoção.³

³ No caso do ser humano, acrescenta-se ainda a atividade simbólica da imagem que leva, em um novo degrau, à linguagem e dão expressão à racionalidade.

Abertura para o mundo e interioridade animal

Nessa perspectiva, à interpretação que viu no humano a indigência da *animalitas* é contrastada a riqueza comportamental do animal como ser vivo, guiado pela liberdade metabólica mas, sobretudo, pela emoção, pela percepção e pela locomoção, motivadas por sentimentos que fundam um comportamento próprio. E é justamente para isso que o antropomorfismo torna-se útil, como um “delito” que abre uma via de acesso ao animal em si mesmo⁴, à sua interioridade imanente. Assim, ao invés de acentuar no comportamento animal os traços pulsionais e instintuais, Jonas dá preferência à questão da interioridade, na qual ele encontra não apenas um elemento pré-espiritual, mas um elo deste com o corpo, na perspectiva daquilo que ele mesmo afirma na introdução de *The phenomenon of life*: a interioridade é “parte integrante da vida” e isso porque “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual” (PV, 11). Por ignorar a dimensão da interioridade, a biologia científica também neutralizou o animal, interpretado unicamente a partir do ponto de vista material, segundo o modelo da ontologia da morte. Recolocar a questão do ponto de vista fenomenológico, portanto, possibilita acessar a nova compreensão dos seres orgânicos a partir do seu interior, de tal forma que “o ganho para a compreensão do orgânico [ou do animal, especificamente] há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano” (PV, *Prefácio*, 7).

No seu ensaio *Movimento e sensação, sobre a alma animal*⁵, Jonas esclarece essa articulação entre o tema da liberdade e o da diferença entre os organismos vivos como elevação da forma vital acima da matéria, com a qual a vida estabelece uma

⁴ No ensaio *Évolution et liberté*, de 1983-4, publicado em *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Insel Verlag, 1992), Jonas escreve: “Au sujet de la position épistémologique de telles réflexions, et de celles qui suivent, je ne dirai qu’une chose: elle confesse le délit tant décrié d’*anthropomorphisme*. Et cela, après quatre siècles de sciences de la nature!” (EL, 31). Com a ideia do antropomorfismo, Jonas pretende explicitar que o homem, sendo parte da vida, pode conhecer a vida porque, no seu corpo orgânico (não como objeto, mas como “fonte de experiência”), ele encontra a porta de acesso para pensar a realidade do organismo, especialmente do animal. Nesse sentido, “la condamnation de l’anthropomorphisme résulte d’une décision ontologique *a priori*” (POMMIER, 2013, p. 76) que Jonas recusa.

⁵ Uma versão desse texto aparece sob o título “Motility and Emotion” em *Proceedings of the XI International Congress of Philosophy* (Bruxelas, 1953, vol. 7) e em 1966 passa a formar o capítulo 6 de *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, (Harper & Row, New York, 1966), cuja edição alemã com algumas mudanças aparece em 1973 com o título de *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973) e é reeditada em 1994 com o título de *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Insel, Frankfurt am Main-Leipzig, 1994). A tradução para português foi realizada a partir desta última edição, sob o título de *O princípio Vida. Fundamentos para uma biologia filosófica* (Vozes, 2004).

relação provisória e acidental, dado o contexto ambiental contra o qual o organismo busca sua autonomia, de forma precária e dependente, posto que cada ser retira a sua individualidade como produto da ampliação de suas redes exteriores de contato. No caso do animal, como já vimos, o grau de liberdade aumenta em relação à planta na mesma medida de sua fragilidade e, conseqüentemente, de seus perigos, dada que sua existência ocorre na forma como precariedade revogável. Nele, aquele *conservar-se* que é estar em contínuo *renovar-se* alcança uma maior evidência devido à distinção que lhe é própria (em relação aos vegetais): a *mobilidade*, a *percepção* e a *emoção*. Essas “capacidades”, como marcas da vida animal, teriam um “princípio comum” (PL, 99) que Jonas chamou de “*princípio da mediatez*” (*mediacy, Mittelbarkeit*) (PL, 102): o acesso ao mundo que ocorre como transcendência (mediação com o mundo) que, inversamente, contribui para a “crescente individuação do ser” (PL, 100), porque “o mais complexo é também o mais individualizado” (PL, 100). Se a excitabilidade (entendida como sensibilidade aos estímulos) é o primeiro grau de uma abertura para o mundo ainda restrita à dimensão dual do dentro e do fora, ou seja, “à mera experiência do contato” (PL, 100) entre superfícies (a do mundo e a do próprio organismo), no animal ela evolui no desenvolvimento de sentidos específicos (que Jonas define como “estruturas motoras definidas” associadas a um “sistema nervoso central”), que passam a orientar o comportamento animal como um requintado princípio de transcendência, pelo qual o mundo se apresenta como algo “objetivo” sobre o qual o animal se comporta⁶. É como se o animal estivesse em um lugar especial, seja porque apresenta os traços essenciais que caracterizam o organismo, seja porque ele evidencia o valor intrínseco da liberdade em seus progressivos estágios de inovação em relação aos seus estágios materiais e em seu caráter teleológico, ou seja, em sua orientação autoafirmativa. Se a vida é, no geral, orientada tanto para dentro (no tempo de sua própria afirmação) quanto para fora (na relação com o espaço), no caso do animal (e essa é sua diferença em relação à planta) o *espaço* é “transformado em uma dimensão de liberdade”, especificamente devido à sua capacidade de movimento e de percepção à distância - duas capacidades que abririam o espaço para o âmbito da vida propriamente falando⁷.

⁶ Essa questão foi corretamente notada por LOPES (2016, p. 321).

⁷ Eric Pommier, no segundo capítulo de seu livro *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*, afirma, nesse sentido, que “l’animal exemplifie, comme jamais, une tendance de la vie à s’ouvrir au monde, et avec lui éclate pour la première fois une tendance à s’ouvrir au monde que est caractéristique du vivre en general, et qui permet de surmonter l’alternative des approches finalistes et mécanistes des conceptions animales” (2013, p. 63).

Do ponto de vista da análise fenomenológica do comportamento animal, Jonas parte da consideração segundo a qual o sentimento está na base da locomoção que se realiza como perseguição ou fuga. Locomover-se significa, antes de qualquer coisa, ser movido por sentimentos, ou ainda, por uma “intenção emocional” (PL, 101) que preenche os intervalos de tempo na sequência motora. Para Jonas, há dois sentimentos que desempenham esse papel: o desejo e o medo – “o desejo encontra-se na raiz da caça, o medo na raiz da fuga” (PL, 101). O desejo induz ao movimento em direção ao objeto na perspectiva de uma falta, prolongando aquela tendência básica de toda a vida de buscar satisfação no meio (que Jonas identifica como um grau primitivo de impulso, de tipo “pré-animalesco”). É justamente com a introdução da distância do objeto desejado que essa condição começa a evoluir para além daquela já presente nas plantas: a distância, assim, é a marca do início da mobilidade provocada pelo desejo, ela é o vácuo temporal entre o impulso e a satisfação. Ora, a distância exige a percepção, ou seja, a estrutura dos sentidos capazes de orientar a locomoção. O desejo, nesse caso, faz com que o animal sinta como “meta aquilo que é percebido” e mantenha esse sentimento vivo ao longo de todo o tempo da movimentação: o desejo mobiliza e atualiza a meta da mobilidade e torna possível que o animal proteja a sua realização no eixo temporal que separa o impulso da sua satisfação. Assim, o desejo está ligado, para Jonas, ao “aspecto temporal”, enquanto a percepção ao “aspecto espacial” do movimento, sendo ambas, contudo, conectadas em vista da superação da distância: “orientada pela percepção e impelida pelo desejo, a mobilidade transforma o *além* em *aqui* e o *ainda não* em *agora*” (PL, 101), ou seja, ela se atira na aventura da distância para anular a perspectiva do tempo (desejo) e do espaço (percepção). Por isso, embora Jonas possa ter dado pouca atenção à problemática da mobilidade das plantas⁸, a sua argumentação deixa claro que é a distância (como fator evidente só presente na vida animal) que serve de razão para a existência do desejo e da emoção. Assim, a vida animal está marcada pela “perda da imediatez”, algo que a obriga a perceber a distância e manter o impulso como sentimento.

A vida animal é orientada, pois, pela sensibilidade, pelo sentimento e pela mobilidade, tidas por Jonas como “diferentes manifestações deste *princípio da*

⁸ No que tange, por exemplo, ao tropismo (crescimento de uma planta orientado por um estímulo externo), na forma do fototropismo, do gravitropismo e tigmotropismo, ou dos movimentos chamados násticos (como é o caso de plantas que fecham os folículos perante o toque, a exemplo da *Mimosa pudica* ou das plantas carnívoras).

mediatez”, ou seja, pela capacidade/necessidade de distanciamento – ou ainda, de percepção desse distanciamento, cujo produto é a mobilidade e cuja raiz é a separação entre sujeito e objeto, que servem como definição da ideia de “distância”. Para Jonas, por isso, a “mediaticidade da existência animal está na raiz da mobilidade, da percepção e da emoção” (PL, 105) e essas são expressões da riqueza da interioridade animal.

Ora, para Jonas, a condição da vida é a distinção entre o *dentro* e o *fora*, na forma da distinção entre *organismo* e *ambiente* não como separação entre sujeito e objeto, mas como condição básica do limite entre indivíduo e meio, cuja primeira forma de apresentação é o metabolismo, circunstância na qual o ambiente se torna um “contexto imediato” para a troca de matéria. No caso do animal, essa imediatez é substituída pela mediatez, devido à distância entre o impulso e a satisfação, bem como pela capacidade emotiva de manter a meta ao longo da locomoção. Como princípio, a mediatez se apresenta na forma de uma “divisão entre o si mesmo e o mundo” (PL, 104). Quando a satisfação alimentícia, por exemplo, é alcançada simultaneamente ao desejo, como no caso dos vegetais, não há distância e, por isso, não há desejo: “a necessidade passa por si mesma à satisfação por meio do funcionamento constante do dinamismo metabólico” (PL, 103). É isso justamente o que muda no caso dos animais: o vácuo temporal (vivenciado como desejo) e espacial (detectado pela percepção) surgem em função da distância (separação) entre necessidade e satisfação. É essa separação entre “relação direta” e “relação mediata” que caracteriza a distinção entre plantas e animais. Note-se que não é, simplesmente a noção exteriorizada da mobilidade, mas o seu grau anterior, ou seja, o seu princípio originário que, no caso do animal, se apresenta na forma de uma relação mediata com o meio, da qual a sua vida depende, posto que, levando-se sem conta tal distância, sua satisfação é não apenas inconstante, quanto não está nunca garantida, de forma que o risco amplia-se no tempo e no espaço precisamente devido à distância. Um perigo que se potencializa quando se leva em conta que a absorção de alimentos por parte dos animais requer também um “estágio ‘mecânico’ auxiliar” (PL, 103), na forma de provimento, esmigalhamento e mastigação, por exemplo, que prolongam ainda mais o acesso aos nutrientes. Essa seria, segundo Jonas, mais uma deficiência do animal em relação à planta, na qual a posse de uma capacidade de síntese mais direta inibe o aparecimento de características que os animais foram obrigados a desenvolver, fato que leva Jonas a afirmar que “independência em si não pode ser o valor último da vida” (PL, 103) ou, inversamente,

que quanto mais dependência, mais complexidade e mais liberdade, embora também mais risco. 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 necessidade do movimento, a planta também ficou sem a possibilidade de desenvolvê-lo; no animal, ao contrário, ela foi imprescindível.

Jonas aponta três aspectos da luta do animal contra a lacuna e a falta produzidas pelo princípio da mediatez que lhe é próprio enquanto forma de vida: a distância em relação ao alimento; a “continuidade ou descontinuidade temporal entre necessidade e satisfação” (PL, 104); e a “separação entre o agir e o objetivo do agir” (PL, 105). Tais aspectos evidenciam que, ao contrário da planta, o animal nunca está plenamente integrado com o meio. Para isso, ele precisa sentir e continuar sentindo o *desejo*, a fim de mobilizar-se em direção a sua meta; mas isso depende da capacidade de *perceber* o objeto na distância espacial que lhe é própria e, além disso, de *movimentar-se* em relação ao exterior na forma de um “movimento para fora” sem êxito garantido. Um movimento que, paradoxalmente, já é um dispêndio das reservas acumuladas nos processos metabólicos anteriores das quais ele depende para que seu corpo continue processando metabolicamente até a próxima conquista energética. Jonas analisa esse dado a partir do que ele chama de “pilhagem” (PL, 105) dos animais como “parasitas das plantas”, já que são estas que oferecem o excesso de energia que será gasta na busca de outras fontes: “alimentando-se da vida existente, o animal constantemente destrói seu fornecimento mortal, tendo que ir em busca de mais em outro lugar” (PL, 105), algo que se agrava entre os animais carnívoros, já que suas presas também são portadoras das mesmas capacidades, o que exige uma agilidade requintada.

Diante do mundo, o animal encontra-se como portador de uma vida mediata, portanto, que é a fonte originária de seu comportamento como membro de um reino natural cuja base ontológica é a percepção e o sentimento e cuja expressão mais própria é o movimento. Essa é, ao mesmo tempo, a sua falta e a sua abundância, caso ele obtenha sucesso na busca pela afirmação de sua vida. Se o mundo contém o que o animal precisa, para alcançá-lo ele deve lançar-se em uma arriscada aventura, seja para fugir daquilo que o ameaça, seja para procurar o que ele deseja. Ele não é, portanto, no mundo, “uma parte inserida e estável” (PL, 105), mas uma existência provisória: “a sobrevivência passa a ser uma questão de comportamento em determinadas ações, em vez de ser garantida por um funcionamento orgânico bem adaptado” (PL, 105). O

comportamento, como expressão de sua interioridade/liberdade em relação com o meio, é a chave que torna possível a sobrevivência animal apesar dos riscos impostos pelo princípio da mediatez: do modo como os animais se comportam no mundo é que derivam as chances de seu sucesso ou de seu fracasso. A base de seu comportamento, por isso, é a *atenção*, entendida como vigilância e esforço interminável revelados pela tensão, pela concentração e pelo cuidado constante, como modos de atuar diante do mundo. Obviamente, o modo como Jonas analisa tais comportamentos fogem da mera etologia (ainda presa ao monismo materialista que marca a ciência moderna) para alcançar a fenomenologia. Dormir, hibernar, congelar-se, voar, mudar de rumo, observar, cortejar, emitir rumores etc. são formas de expressão de comportamentos cuja base Jonas identifica na capacidade de sentir *falta/desejo* e *medo*: “o sofrimento inato à existência animal não é primariamente o da dor (que é acompanhamento ocasional), mas sim o da falta e do medo” (PL, 105). Nesse sentido, Jonas se distancia da tese schopenhauriana, dando preferência ao aspecto do desejo como fonte primeira do comportamento animal, ou seja, como “forma assumida pelo interesse elementar de toda vida em si mesma sob as condições da mediatez animal” (PL, 105), tendo as emoções como “função própria”, o que faz com que “o ser animal [seja] essencialmente um ser apaixonado” (PL, 105). Desejar é sentir e é essa a característica mais própria do animal.

Embora o padrão comportamental que garante a sobrevivência do animal seja mais problemático e duvidoso do que o da planta, na medida em que ele age sempre muito próximo da mortalidade, os meios de sobrevivência de que ele dispõe são qualidades próprias de sua forma de vida, uma vida que, afinal, deve ser preservada não apesar, mas precisamente devido a essas qualidades. “Esse é o paradoxo da vida”, afirma Jonas: “ela emprega meios que modificam o fim e passam a ser eles próprios parte do fim” (PL, 105). Isso significa: porque sente, o animal quer se preservar como ser que sente; porque deseja, ele se comporta como alguém que quer se preservar como ser desejo; porque se locomove ele quer continuar sendo capaz de locomoção etc. E como paradoxo da vida, é no animal que ele se apresenta de forma mais evidente em sua luta dialética contra a mortalidade. O “progresso do desenvolvimento da animalidade” (PL, 106) é tratado por Jonas nesses termos paradoxais: quanto mais necessidade, mais liberdade; quanto mais mediatividade, mais risco embora também, simultaneamente, mais riqueza comportamental e, conseqüentemente, mais

interioridade, mais identidade: no animal “um ‘eu’ mais pronunciado se confronta com um mundo mais diferenciado” (PL, 106). Em outras palavras: quanto mais complexa e difícil a relação com o mundo, mais intensificada a interioridade; quanto mais risco de ser destruído, mais aumento da afirmação de si por parte do animal e mais consciência desses riscos. Estamos aqui no campo no qual passamos do animal não-humano ao animal humano. O aumento da “mesmidade” se apresenta como desafio à indiferença da natureza. Isso significa que a lacuna (“o fosso”) “nunca deve ser fechado” sob o risco de eliminarmos as diferentes formas de enfrentar a falta, formas essas que geram diferentes comportamentos e, conseqüentemente, diferentes formas de vida.

A transanimalidade do homem

Antes de encerrar, precisamos compreender em que o homem, em sua animalidade, está capacitado para acessar a animalidade animal. Tal resposta pode ser encontrada no conceito de transanimalidade, desenvolvido por Jonas num texto da década de 1990 publicado em *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cujo título é *Ferramenta, imagem e túmulo: sobre o transanimal do homem*. Nas palavras de Hans Jonas, o homem é marcado por uma existência “transanimal” (PD, 39) cujo fundamento é a ideia de um animal vinculado ao mundo de uma forma distinta, já que ele está como animal entre os animais e ao mesmo tempo distinto deles. Seu *trans*, nesse caso, é seu *trânsito*, a um tempo seu movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura. Um *através* que é um *para-trás* mas também um *para-além*. Algo que evoca uma transnatureza, compreendida tanto como uma supranatureza quanto como uma infranatureza: é animal, pertence ao animal, mas está para além dele a fim de vê-lo em primeira pessoa. Ou seja, o homem é animal, embora possa falar dele como um *outro*.

Para Jonas, foi com o evolucionismo, enquanto teoria resultante do movimento inaugurado pelo cartesianismo, que se chegou à destituição do humano do lugar especial ocupado por ele no reino da vida e que lhe dava possibilidade de avançar sobre todos os demais âmbitos do extra-humano. Mas é por meio dessa teoria que chega-se à explicação que recorre ao dinamismo das mutações (necessidade e contingência), segundo a qual o espírito passa a ser entendido como resultado também desse processo

dinâmico. Com isso o evolucionismo “minou a construção de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica seria capaz de fazê-lo” (PV, 67) pelo simples fato de ter mostrado a ingenuidade de sua estrutura. Se a derivação animal do homem negava certa pretensa dignidade metafísica do mesmo, deixou-se de ver, afirma Jonas, que esse processo também devolveu ao “reino universal da vida um pouco de sua dignidade” (PV, 67), pela via do parentesco entre homens e animais cujas interioridades estão presentes em graus diferentes, como vimos anteriormente. É assim que, segundo Jonas, o “reino da alma” (com seus “atributos do sentir, tender, sofrer e gozar”) era reintegrado, “a partir do ser humano, a todo o reino da vida” (PV, 68). O âmbito do espiritual passaria a ser um componente da vida como um todo: “um complemento lógico à genealogia científica da vida” (PV, 68).

Nota-se assim, como Hans Jonas pretende retirar da teoria evolucionista as bases para um pensamento que supere o materialismo monista e ao mesmo tempo o dualismo que percorreu toda a ciência moderna. Ele quer introduzir pela porta da frente dessa teoria, um consequência lógica pouco reconhecida: que ela possibilita pensar a vida como matéria e como espírito, ao mesmo tempo. A pergunta perspicaz é formulada da seguinte maneira: “onde poderá ser colocado o início da interioridade a não ser no início da vida?” (PV, 68). Como algo co-extensivo à própria vida, o espírito evoca a necessidade de que a ciência reveja os seus pressupostos mecanicistas, já que eles não são mais suficientes para a sua compreensão. É dessa forma que a vitória grandiosa do materialismo, “por sua própria lógica interna” introduziu em seu âmago a semente de sua crise: a evolução, assim compreendida, rompe com os limites antes impostos pelo materialismo e conduz a ciência, sob aspectos filosóficos, à necessidade de reformulação dos seus pressupostos.

Assim, caberia à antropologia filosófica recolher as consequências da interpretação do humano através do conceito de *transanimalidade* do homem: “para encontrar a justa medida entre as unilateralidades, chegou o tempo para a tarefa da antropologia filosófica de voltar a refletir sobre o essencialmente transanimal no ser humano, mas sem negar a sua animalidade” (PD, 41). No limite, estamos diante da questão da animalidade como abertura. Para tanto, Jonas tenta demonstrar a novidade provocada pelo surgimento do que é específico do homem e como tal especificidade funda a possibilidade do reconhecimento de sua abertura para a compreensão da realidade animal. Tal estratégia é realizada a partir da apreciação de algumas

características próprias ao indivíduo humano, três para ser exato: a ferramenta, a imagem e a tumba (PD, 42). Essas três características teriam sido escolhidas pelo autor por remeterem a testemunhos concretos aparecidos antes das culturas históricas e que possibilitam um olhar menos duvidoso sobre a origem humana capazes de distinguir o homem dos demais seres vivos.

A ferramenta é o primeiro símbolo analisado. Como algo artificial, toda ferramenta é um retrato da imaginação humana que se revela num elemento material. Nela reside a prova da capacidade imaginativa do homem, portanto, sendo uma espécie de retrato de sua liberdade imaginativa e criativa. Por estar ligada a um caráter utilitário, a ferramenta também demonstra as “transições difusas entre realizações animais e humanas” (PD, 44). Isso, obviamente, não ocorre com a produção de imagens, já que, nesse caso, há uma nítida diferenciação entre o animal e o humano, algo estritamente não gradual, mas marcado por uma ruptura: o desenho é a capacidade característica do ser humano em simbolizar e, diante dele, Hans Jonas afirma: “partindo da evidência intuitiva, o *homo pictor*, o produtor de imagens, nos ensina que o *homo faber*, o mero produtor e usuário de ferramentas, por si mesmo ainda não é plenamente o *homo sapiens*” (PD, 44). A arte dos desenhos em pedra, no fundo de uma caverna, representa uma prova decisiva de que só o homem poderia realizá-los simplesmente pelo fato de que sejam biologicamente inúteis. Enquanto os artefatos e ferramentas têm algum uso prático e portanto, ainda conectam o homem ao animal não humano, a representação pictórica não realiza senão uma vocação de outros fins que não os biológicos. Esta é sua novidade do ponto de vista da distinção entre animais humanos e não humanos: como representação, toda pintura não é uma repetição, mas um símbolo, uma insinuação, uma reprodução da aparência que permite uma “economia da omissão e da simplificação, mas também da exageração, deformação e estilização” (PD, 45), ou seja, trata-se de um sinal a ser interpretado e para cuja interpretação só o humano tem as capacidades. Nela cabem generalizações, abreviaturas e jogo de aparências que mostram como a imagem pode se desprender do objeto que ela representa. Sua “leitura” implica a capacidade de recordação que ultrapassa a mera memória animal e aproxima-se da suposição e, logo, da criação. O homem é tal porque cria. Essa é a uma manifestação da plenitude de sua liberdade e trata-se de um “feito transanimal exclusivamente humano” (PD, 49) pelo qual o movimento muscular não é regido mais por esquemas fixos, mas pela capacidade imaginativa e intencional. O *homo pictor* é o

que faz projetos interiores e os exterioriza em forma artística. E, assinala Jonas, essa capacidade está intimamente ligada à produção da linguagem, já que dar nomes é uma forma de criação de ordem: desenhar uma imagem é similar, afirma o filósofo, à capacidade de nomear uma imagem. *Homo pictor* e *homo sapiens* então se encontram.

Esse mesmo esquema Hans Jonas encontra no túmulo: a tumba é também uma expressão de transanimalidade do homem, pois também serve de comunicação, instrução e invenção. Para Jonas, “o fato empírico de que nenhum animal enterra seus mortos ou segue prestando-lhes atenção nos diz que o túmulo é exclusivamente humano” (PD, 51). A memória e o culto aos mortos evoca algo novo na relação dos animais humanos e não humanos porque está ligado às crenças, que é a forma pela qual o humano projeta-se para fora de sua finitude, do que é visível e sensível. Como o único animal que sabe que vai morrer, o homem é o único que está capacitado para pensar sobre si mesmo: a pergunta sobre o além remete, imediatamente, à pergunta sobre o agora e o aqui. É ela que dá origem à reflexão. E é ela a característica fundamental que o homem descobre em si mesmo. Por isso, afirma Jonas, “dos túmulos se levanta a metafísica” (PD, 51) – nome aliás, de uma certa maneira, da primeira filosofia. O que ele descobre em si não é, entretanto, uma resposta, mas vacilações interpretativas que se revelam, entre outras coisas, na necessidade de manter os vínculos com os antepassados.

Considerações finais

No tempo não só da catalogação dos comportamentos, mas da incompreensão do que é próprio do animal ou mesmo do adestramento de suas condutas segundo critérios unicamente humanos e antropocêntricos, a filosofia de Jonas se apresenta não apenas como forma de repensar as bases ontológicas e epistemológicas do discurso sobre os animais, mas sobretudo, como garantia de sua identidade própria, sobre a qual o animal humano se torna responsável. E nesse contexto, a fenomenologia é uma forma de descrição do fenômeno da vida em sua condição fática.

Como vimos, a estratégia de análise passa pela pergunta sobre o que é propriamente a vida e, mais ainda, o que é próprio do animal não humano e como o homem poderia acessá-lo. Para tanto, Jonas utiliza-se do conceito da transanimalidade

do homem para analisar a longa história evolutiva que o torna membro da comunidade da vida, já que na capacidade reflexiva encontrar-se “o cúmulo do princípio de mediação com o qual a vida começou e cujo aumento se pode seguir através de toda evolução orgânica” (PD, 52). Por meio da atividade racional, o homem se tornou uma pergunta sobre si mesmo mas, sobretudo, pode responder tal pergunta a partir da interrogação trazida pelo animal – tanto aquele que está nele quanto aquele que se apresenta diante dele como um outro. É essa dupla conexão que leva a filosofia a reconhecer no animal, conforme demonstramos acima, uma *abertura* para a pergunta própria da animalidade como um dos modos de nossa existência comum.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- BARBARAS, Renaud. *Introducción a uma fenomenologia de la vida*. Intencionalidad y deseo. Traducción de Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.
- FROGNEUX, N. Le syndrome animal chez Hans Jonas. In: BURGAT, F; CIOCAN, C. (Org.). *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest: Zeta Books, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- JONAS, Hans. *Évolution et liberté*, Traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2000.
- JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.
- JONAS, Hans. *Philosophical Essays*. From Ancient Creed to Technological Man. New York/Dresden: Antropos Press, 2010.
- JONAS, Hans. *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology*. With a foreword by Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LOPES, Wendell E. Soares. O novo estatuto ontológico-ético da animalidade segundo Hans Jonas. In: Jelson Oliveira (org.), *Filosofia animal: humano, animal, animalidade*, Curitiba, PUCPRESS, 2016, p. 312-349.

POMMIER, Eric. *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*, Paris, Vrin, 2013.

TIBALDEO, Roberto Franzini. Animale, “transanimale” e umano nel pensiero di Hans Jonas, *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 6, n. 11, 2015, p. 415-435.

Sobre o autor

Jelson R. de Oliveira

Doutor em Filosofia; Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Autor de diversos artigos e livros sobre a questão animal e a filosofia de Hans Jonas; organizador do livro “Filosofia animal: humano, animal, animalidade” (Curitiba: PUCPress, 2016). E-mail: jelsono@yahoo.com.br.

O autor é o único responsável pela redação do artigo.