

HANS JONAS E A CONCEPÇÃO DE NATUREZA NA MODERNIDADE

Hans Jonas' critic of modern concept of nature

João Batista Farias Junior¹

Resumo: O objetivo do presente ensaio é apresentar os principais pontos da crítica de Hans Jonas à concepção de natureza desenvolvida na modernidade, sobretudo pelas ciências naturais e pela matemática. A influência da matemática e da física, diz Jonas, projetou sobre a natureza e sobre o cosmos um olhar científico que, interessando em entender “apenas” seu funcionamento a partir das descobertas das leis que os regem, legou-nos um cosmos e uma natureza destituídos de valor intrínseco. Compreender essa análise de Jonas sobre a concepção de natureza na modernidade nos permite entender a preocupação do filósofo a respeito do modo como os seres humanos se relacionam e agem com/no mundo natural, tarefa importante para situar sua fenomenologia dentro de seu projeto ético.

Palavras-chave: Hans Jonas. Modernidade. Natureza.

Abstract: *The main purpose of this essay is to present the central points of Hans Jonas' critique of the conception of nature developed in Modernity, especially by the natural sciences and mathematics. The influence of mathematics and physics, says Jonas, projected a scientific look over nature and the cosmos that, interested in understanding “only” its functionalities by discovering the laws that govern it, bequeathed us a cosmos and a nature devoid of intrinsic value. Understanding this analysis of Jonas on the conception of nature in modernity allows us to understand the philosopher's concern about the way human beings relate and act with/ in the natural world, an important task to situate their phenomenology within their ethical project.*

Keywords: *Hans Jonas. Modernity. Nature.*

A obra de Hans Jonas mais conhecida e mencionada costuma ser *O Princípio Responsabilidade* (2006 [Das Prinzip Verantwortung, 1979]), não sem razão, dada a contribuição do filósofo para os debates em torno da relação homem-natureza, e por sua indicação e argumentação acerca da responsabilidade como princípio guia para as ações humanas. Uma tal preocupação ética existe, e nos dias atuais tem sido proclamada sua urgência, por conta do imenso poder humano sobre a natureza e todos os seres vivos. Dotados de uma capacidade de interferência e mesmo destruição massiva sobre a vida em geral, nós seres humanos temos dado passos perigosos e provavelmente irreparáveis justamente no único planeta que podemos chamar de casa e que tão bem nos abriga.

Compreender a preocupação de Jonas e o pano de fundo sua ética da responsabilidade carece, entretanto, de compreendermos também sua crítica à concepção de natureza desenvolvida na modernidade, sobretudo pelas ciências naturais e pela matemática, pois parece ser essa visão “problemática” do mundo natural que tem influenciado a realização de projetos e ações perigosas para a vida presente e futura.

A influência da matemática e da física, diz Jonas, projetou sobre a natureza e sobre o cosmos um olhar científico que, interessando em entender “apenas” seu funcionamento a partir das descobertas das leis que os regem, legou-nos um cosmos e uma natureza destituídos de valor intrínseco. Compreender essa análise de Jonas sobre a concepção de natureza na modernidade nos permite entender a preocupação do filósofo a

¹ Graduado e Mestre em Filosofia pela UFPI. Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia do IFPI, Campus São João do Piauí..

respeito do modo como os seres humanos se relacionam e agem com/no mundo natural, tarefa importante para situar sua fenomenologia dentro de seu projeto ético.

Recuperando a imagem de natureza

A partir de agora, acompanharemos Jonas em seu percurso de interpretação do fenômeno da vida com base na liberdade. Um percurso fenomenológico², dado que se pautará nos modos gradativos pelos quais a liberdade se apresenta no organismo, resultando numa interpretação ontológica do fenômeno orgânico. “Uma interpretação ‘ontológica’ do fenômeno biológico”, é assim que Hans Jonas define sinteticamente sua obra *O Princípio Vida*³. Esta seria, segundo Russo, uma definição redutora, porque o filósofo não desenvolve somente uma ontologia regional, mas também uma interpretação rica a ponto de ser um sistema da ontologia da vida, devendo representar, segundo a expressão heideggeriana, uma ontologia fundamental⁴.

Nicolas Russo (2004) afirma que hoje a tarefa da ontologia é investigar os erros cometidos no passado e tentar superá-los. De acordo com isso, Jonas pode ser compreendido como um filósofo empenhado na tarefa de solucionar um problema existente há séculos. Isso porque o que lhe permite retomar o rumo da investigação ontológica é o próprio corpo como individualidade orgânica complexa e delimitada, seja em relação ao mundo espacial externo, seja em relação ao tempo em que é concebido.

Jonas, contra um posicionamento hermenêutico substancialmente redutivista e historicamente exaurido, assume que uma ontologia elaborada a partir do corpo deverá compreender tanto uma filosofia do organismo quanto uma filosofia do espírito. Só assim o dualismo poderá ser superado e um novo monismo, agora integral, apresentará uma interpretação adequada da unidade concreta dos polos (interioridade e exterioridade) no corpo. Uma ontologia que recupere o conceito antigo de *anima*, mas sem abrir mão do que a ciência moderna apresentou sobre o organismo.

A vida representa o fenômeno mais básico pelo qual se pode elaborar uma descrição ontológica do ser. A elaboração de uma ontologia a partir da análise fenomenológica e existencial do organismo possibilitaria, defende Jonas, darmos um passo concreto na direção contrária ao antropocentrismo característico da tradição. A descrição da história da ontologia que Jonas elabora em *O Princípio Vida* não se dá em função de o filósofo simplesmente necessitar descrever e contextualizar sua obra dentro da tradição. Mas antes, ele procura apontar como desde os primórdios do questionamento metafísico sobre o Ser já estavam implicadas diversas prerrogativas antropocêntricas advindas principalmente do paradigma dualista e, a partir disso, encarrega-se propriamente do desenvolvimento de sua ontologia.

Segundo Nicolas Russo, Jonas limitou-se

a traçar os contornos negativos, distanciando-se do significado de sistema que tem sido historicamente consolidado e que encontra a sua expressão máxima nas modernas teorias científicas sobre a vida. O resultado do discurso, então, é, para o momento, apenas a lista de questões não resolvidas implicadas em um conceito de sistema que se demonstra limitado e insuficiente, levando a uma série de prejuízos a respeito do ser da vida, que estão em contradição com os

² Chamamos de “percurso fenomenológico” a apresentação gradativa da liberdade no fenômeno da vida a partir do desenvolvimento dos sentidos e da própria subjetividade.

³ Cf. RUSSO, 2004, p.27.

⁴ Cf. WOLFF, 2009a, p.578.

resultados de uma análise fenomenológica mais respeitosa com a especificidade do vivo. (RUSSO, 2004, p.30)⁵.

Jonas está propondo sua teoria como um ponto de reconciliação e correção de dois pensamentos, a princípio, divergentes. Algo como uma proposta de adequação entre o pensamento antigo e o pensamento moderno. Para tal, esforça-se em responder sobre a aplicabilidade do conceito de sistema ao mundo natural, e é a partir desse empenho que enfrenta problemas metafísicos advindos de contradições, tais como uno e múltiplo, constância e mudança, ser e devir, etc⁶. Contradições advindas do dualismo e que precisam ser resolvidas. A parte analítica da sua discussão visa a analisar a aplicabilidade do conceito de sistema ao plano ontológico, tendo como base a apreciação do fenômeno da vida⁷.

Na física moderna o limite inerente a cada sistema se especifica como limite da possibilidade de conservação do equilíbrio entre suas partes: sobre um certo número de elementos ou uma certa intensidade de força, o sistema se desagrega e as suas partes retornam a uma situação fluída e, por assim dizer, livre, em que podem exercer o seu poder de fora de qualquer regularidade sistêmica. (RUSSO, 2004, p.33-34).

Jonas dedica o quarto capítulo de *O Princípio Vida* à discussão a respeito de como é usado o conceito de sistema, bem como propõe a questão de pensarmos um conceito de sistema o qual possa ser aplicado ao terreno da vida. Nosso filósofo ressalva que o simples agrupamento de elementos diversos não se caracteriza como um sistema, sendo necessário distinguir os sistemas de classificação ou ordenação dos sistemas de dedução ou explicação.

O que interessa a Jonas são os sistemas de dedução ou explicação, afinal, é por meio deles que se pode proporcionar algum conhecimento do todo e de suas partes. Como exemplo, Jonas lembra o sistema botânico de Lineu o qual, a princípio, apenas ordenava morfológicamente os seres vivos, e que acabou por tornar-se um sistema explicativo porque introduziu o princípio genealógico em sua classificação.

Ora, enquanto a possibilidade de sistemas de ordenação pode fundamentar-se unicamente na capacidade e na necessidade do ser humano, a dos sistemas explicativos revela não apenas o pensamento de onde eles surgiram mas também o ser em que a explicabilidade está presente sob a forma de certas propriedades. (JONAS, 2004, p.75).

⁵ “[...]Si limita a tracciarne i contorni in negativo, prendendo le distanze dall’accezione di sistema che si è andata storicamente consolidando e che trova la sua espressione più compiuta nelle moderne teorie scientifiche sulla vita. L’esito del discorso, dunque, è per il momento soltanto l’elenco delle questioni irrisolte implicate da un concetto di sistema che si dimostra limitato e insufficiente, comportando una serie di pregiudizi circa l’essere della vita che risultano in contraddizione con i risultati di un’analisi fenomenologica più rispettosa verso le specificità del vivente.”

⁶ Cf. RUSSO, 2004, p.32.

⁷ Segundo Michelis (2007, p.191), Jonas encara como necessária a revisão do conceito de sistema porque tanto nas ciências naturais como nas ciências humanas ‘sistema’ esteve, à gosto do dualismo, entendido a partir de uma polaridade. Esta revisão é necessária tanto do ponto de vista da filosofia da biologia proposta por Jonas, em que matéria e espírito estão em uma relação, como também por conta do necessário fundamento de um “dever ser” no próprio “ser”.

Jonas então formula sua questão da seguinte forma: “Em que sentido os objetos vivos – os organismos individuais ou os seres vivos coletivos – podem ser descritos como um sistema?” (JONAS, 2004, p.76).

O sentido de sistema reside em que, mesmo diante de uma multiplicidade de objetos, estes sejam ainda dotados de alguma unidade. Jonas parece quebrar a regra que defende o consistir a unidade de algo em sua constância. A permanência, aponta Jonas, reside antes no “acontecer”.

A diferença das partes não é anulada pela totalidade em que elas se unem, nem a totalidade pela diferença das partes de que ela consiste. Ambas são aspectos necessários de um sistema, uma não pode ser suprimida em benefício da outra. (JONAS, 2004, p. 77).

É inapropriado aplicar a ideia científica clássica de sistema ao ser vivo porque é insuficiente para a descrição de um fenômeno tão complexo e genuíno. Segundo Russo,

Essa diferença, de acordo com a definição formal de sistema, dependendo da ordem em vigor entre as partes e o todo, não deve residir na estrutura, mais ou menos aberta ou fechada, mas precisamente no princípio de ordem, no que denominamos *principium individuationis* do todo: aquilo que torna uma individualidade uma multiplicidade organizada. Este princípio de ordem, em relação aos seres vivos, não é redutível à organização e, portanto, inclui-se também as relações com o exterior, mas possui uma natureza temporal, essencialmente teleológica e transcende a simples existência da estrutura espacial. (RUSSO, 2004, p.41, tradução nossa).⁸

Assim como não podemos beneficiar o espiritual em detrimento do material, e vice-versa, também não podemos assegurar uma noção de liberdade sem reconhecermos sua condicionalidade a um âmbito de leis necessárias. Nesse sentido, Jonas insiste numa solução do tipo dialética na qual os princípios tomados como contraditórios pela metafísica clássica sejam revistos e pensados agora em uma relação de reciprocidade.

O filósofo alemão, ao final, procura defender, a partir do conceito de sistema aplicado ao mundo natural, uma noção de teleologia advinda dos diversos processos de regulação dos inúmeros sistemas os quais compõem o universo.

Esta direcionalidade, que possui todas as aparências de teleologia sem que o seja, pode ser chamada de devir; mas a autorrepetição do movimento do sistema não. A direção era para mais ordem e mais necessidade, isto é, para uma forma mais determinada e para sua lei. O devir é, pois, um decréscimo de casualidade e indeterminação (para evitar a expressão ‘liberdade’) – por conseguinte um decréscimo progressivo de sua própria condição de possibilidade. (JONAS, 2004, p.78).

A força é cega, no sentido de que não persegue nenhum fim, assim como não possui nenhuma “razão” para lhe guiar; no entanto ainda é uma força determinada, assim

⁸ Questa differenza, in conformità con la definizione formale di sistema in funzione dell'ordine vigente tra le parti e il tutto, deve risiedere non nella struttura, più o meno aperta o chiusa, ma appunto nel principio d'ordine, in quello che prima abbiamo provato a chiamare *principium individuationis* della totalità: ciò che rende individuale una molteplicità organizzata. Questo principio d'ordine, rispetto ai viventi, non è riducibile all'organizzazione e dunque includendo anche le relazioni con l'esterno, ma ha una natura temporale e sostanzialmente teleologica e trascendente la mera datià della struttura spaziale.

como é determinada a possibilidade. Esse decréscimo de casualidade e indeterminação acontece ao longo da “história da matéria” em cada formação vitoriosa, a saber, que perdura, e é condição preliminar para as novas formações⁹. Assim, os contornos da liberdade são definidos pelos limites da matéria na qual essa se inscreve, é uma “liberdade necessitada”.

Em resumo, graças a este conjunto de esclarecimentos, Jonas evita a questão do sentido tema adequação entre proposição (neste caso, o sistema de proposições) e realidade, e permanece em um plano ontológico, questionando o que significa ser um sistema, não apenas formalmente, por um conjunto de entidades, compreendendo a questão preliminar como sendo: o que pode significar uma totalidade vivente. (RUSSO, 2004, p.32, tradução nossa).¹⁰

A tese a respeito do sistema, em Jonas, procura também investigar em que sentido podemos compreender um ente como um todo. Esse ponto é preliminar à questão que realmente interessa ao filósofo: como o ser vivente pode ser descrito como um sistema?¹¹

Essa revisão na concepção de sistema em sua aplicação à natureza é necessária porque esta foi violada. Como consequência dessa violação da natureza na Modernidade, segundo Borgia (2006), temos também uma violação na natureza do ser humano¹². Natureza e organismo, afirma Jonas, formam um sistema, e este, doravante, garante o sucesso do conceito jonasiano de vida. O que pode fornecer e salvaguardar uma imagem do homem? O que poderia resgatar uma “integridade do ser”? Segundo Borgia, é a partir desses questionamentos que podemos perceber bem a fruição de *O Princípio Vida* ao *Princípio Responsabilidade*¹³.

Considerando tudo o que apontamos sobre a Modernidade, sobre a situação da natureza e do próprio homem, podemos firmemente confirmar, tal como sugeriu Jonas, que uma teoria ética para a contemporaneidade requer uma revisão da concepção de natureza e de homem, ou melhor dizendo, requer uma nova metafísica. Nesse sentido, o que está em jogo é a questão do fundamento.

Conforme Borgia, Jonas arrisca-se ao contrariar dois dogmas bem solidificados em nosso tempo, quais sejam: não ser possível existir uma verdade metafísica e não se poder inferir um dever do ser¹⁴. Jonas assume que a fé poderia servir de fundamento para a justificação de sua ética, no entanto o filósofo afirma dever aquele que pretende fundamentar uma teoria ética na contemporaneidade fazê-lo de forma laica, utilizando-se unicamente de uma metafísica racionalmente posta.

Borgia levanta a questão da sistematização de toda a obra de Jonas, colocando-a sob o signo do desenvolvimento de uma ciência do espírito. Algo que culmina numa filosofia da natureza.

Jonas, propondo esclarecer filosoficamente a natureza da vida, o fenômeno orgânico, dá início a um projeto de uma filosofia que deverá desenvolver uma nova doutrina do ser. E nesta existe um ponto central a respeito da posição que o homem ocupa no universo e da relação que ele tem com a natureza. Estudar o ser da natureza

⁹ Cf. RUSSO, 2004, p.34.

¹⁰ A ben vedere, grazie a questa precisazione Jonas evita di impostare la questione del tema senso dell'adequatio tra proposizione (in questo caso sistema di proposizioni) e realtà, e rimane su di un piano ontologico, interrogandosi su cosa significa costituire un sistema, non solo formalmente, per un insieme di enti, come questione preliminare per comprendere cosa possa significare per una totalità vivente.

¹¹ Cf. JONAS, 2004, p.85

¹² Cf. BORGIA, 2006, p.75.

¹³ Cf. BORGIA, 2006, p.75.

¹⁴ Cf. BORGIA, 2006, p.76.

significa colocar em questão a natureza do ser e uma filosofia da natureza biologicamente enraizada deverá ser, para Jonas, elaborada sobre um solo ontológico. (BORGIA, p.24, tradução nossa).¹⁵

Essa compreensão ontológica do fenômeno orgânico, como quer Jonas, deverá superar a distinção entre a autocompreensão do espírito e o saber físico sobre a matéria, evitando cometer o erro de elaborar uma proposta monista parcial, como outros filósofos fizeram após o dualismo. A superação dessa distinção é também ponto representativo da reconciliação entre pensamento antigo e pensamento moderno. Assim, para integrar alguns conceitos construídos ao longo dos séculos pelo dualismo como dicotomias, Jonas precisará elaborar uma interpretação unitária de elementos como “interno” e “externo”, “subjetividade” e “objetividade”, “matéria” e “espírito”, etc.

O primeiro passo para isso será o estudo das ciências naturais, em particular da biologia, proposta apresentada resumidamente no capítulo anterior. A aproximação de Jonas das ciências naturais ocorreu, principalmente, nos primeiros anos de sua mudança para os Estados Unidos. Segundo ele, a filosofia não pode se eximir de um diálogo, ou mesmo de uma integração com as ciências naturais, haja vista cada uma ter muito o que dizer à outra. E é mais ou menos isso (não fica claro o que é que ele faz) que Jonas faz com alguns importantes cientistas norte-americanos de sua época.

Como afirma Borgia (2006), Heidegger, em todo seu afã de resolver a questão ontológica, abriu mão do que a física, a biologia e a ciência da evolução tinham a lhe oferecer¹⁶. Talvez essa tenha sido a razão do malogro de Heidegger e de outros filósofos contemporâneos no que diz respeito à ética¹⁷. Uma filosofia da vida desenvolvida junto a uma ontologia irá, ao final, resultar em uma ética.

De sua experiência tão marcante com a Segunda Guerra Mundial, Jonas assume que a reflexão filosófica não pode mais se isentar de questões objetivas e práticas, sejam elas políticas ou sociais, em função de uma especulação demasiadamente abstrata e, muitas vezes, improfícua. Os indivíduos com a tecnologia moderna colocam em perigo toda a humanidade e as demais formas de vida.

Uma filosofia interessada em desenvolver um interesse ético, deve desenvolver a base de conhecimento, que estará baseada na construção de uma teoria do organismo. Preservar "a integridade do nosso ser orgânico" implica possuir uma ideia fundamentada e um modelo possível, conhecer a natureza que se deve proteger e salvar. A ética derivada da ontologia da vida contrasta com uma redução antropológica, porque exige que não haja exploração incondicional e um total domínio do homem sobre a natureza, da qual ele próprio faz parte. (BORGIA, p.27, tradução nossa).¹⁸

¹⁵ Jonas proponendosi di chiarire filosoficamente la natura della vita, il fenomeno dell'organico, dà corso al progetto di una filosofia che deve elaborare una nuova dottrina dell'essere. In essa ha un posto centrale la posizione che l'uomo occupa nel cosmo e il rapporto che egli ha con la natura. Studiare l'esse della natura significa porre a tema la natura dell'essere e una filosofia della natura radicata biologicamente deve per Jonas muoversi su uno sfondo ontologico.

¹⁶ Cf. BORGIA, 2006, p.26.

¹⁷ Wolff (2009a, p.579) chega a afirmar que a filosofia da natureza de Jonas trata-se de uma reivindicação por uma nova interpretação do ser, agora distante do dualismo do qual até mesmo Heidegger esteve impregnado.

¹⁸ Una filosofia interessata a nutrire un interesse etico deve elaborare le basi cognitive, che poggiano su la costruzione di una teoria dell'organismo. Preservare 'l'integrità del nostro essere organico' implica il possederne un'idea fondata e un possibile modello, conoscere la natura da proteggere e salvare. L'etica che deriva dall'ontologia della vita contrasta una riduzione antropológica, in quanto

Uma filosofia da vida deve indagar sobre a ética num sentido amplo e não mais se debruçar sobre moldes antropocêntricos modernos. Só assim ela fornecerá a base de uma ética para o homem contemporâneo, bem como a imagem de homem que deverá ser preservada.

Apesar do ser permear toda a matéria orgânica e o princípio da liberdade ontológica estar contido nesta, em diferentes graus e em diferentes níveis, em toda a natureza, só o homem é um ente responsável e é o único que pode produzir uma ética. E o faz tendo em mente uma imagem, uma forma inerente à natureza em si. (BORGIA, p.27, tradução nossa).¹⁹

Jonas assevera já no prefácio de seu “Organismo e liberdade” que uma filosofia da mente encerra uma ética. Em virtude da continuidade do espírito em todos os organismos e destes ao que é natural, uma ética que pretenda ter importância na ordem das coisas deverá considerar todo o reino da vida. Para isso, faz-se necessária a reconstrução de uma imagem de natureza, assim como uma retomada de consciência de nosso pertencimento a ela.

A noção de uma natureza matemática

Antes de tratarmos propriamente da relação entre forma e matéria pela qual Jonas inicia sua interpretação do fenómeno da vida, ele nos lembra que, quanto à ordem das questões, antes de falarmos da criatura, é necessário saber um pouco do criador.

Jonas se coloca, a partir da afirmação de Jeans²⁰: “Pelo testemunho imanente de sua criação, o grande arquiteto do universo começa a revelar-se hoje como um matemático puro”, como disposto a investigar as metamorfoses da interpretação de conceitos como “matemático”, “criação”, “universo”, a fim de salientar o que elas querem dizer hoje. Para ele, a afirmação de Jeans não representa nenhuma novidade no cenário das explicações cosmológicas, apenas reivindica sua validade “hoje”. “A afirmação de Jeans é o fruto tardio de uma longa e venerável tradição, que coincide praticamente com a história da especulação ocidental.” (JONAS, 2004, p.89).

Partindo da premissa de o que vale para o todo, deve valer também para suas partes, Jonas estabelece como escopo de sua investigação o organismo vivo. Pois, está implícita na pergunta de Jeans sobre a possível criação do universo a partir de um Deus matemático se este criador das estruturas cósmica é o mesmo arquiteto de algo tão simples como a ameba. Jonas admite nossa limitação frente ao todo da criação do universo; assim, ele escolhe o organismo como ponto de partida para sua investigação.

Para Jonas o mesmo princípio criativo do universo deverá ser também o responsável pela origem da ameba pois, em termos de relevância ontológica, a simplicidade e pequenez da estrutura de algo como a ameba não a desqualifica em relação ao conjunto de tudo aquilo que existe no cosmos. Longe disso, segundo Jonas, os organismos vivos se constituem como um fato muito mais relevante para a investigação a respeito da criação do universo por serem portadores de uma “imanência” bem mais clara do que as outras estruturas cósmicas²¹. Nesse sentido, um princípio para o universo deverá contemplar até mesmo os seres mais diminutos quantitativamente, mas que ainda assim participam de sua totalidade. E mais, estes são detentores de uma qualidade ontológica própria, uma prova a

prescrive che non vi sia uno sfruttamento incondizionato e un dominio totale da parte dell'uomo sulla natura di cui egli stesso è parte.

¹⁹ Seppure l'essere pervade l'intera materia organica e il principio ontologico della libertà è contenuto, in diversi gradi e a diversi livelli, in tutta la natura, solo l'uomo è un ente responsabile ed è il solo che può produrre un'etica. E lo fa tenendo presente una figura, una forma insita nella natura stessa.

²⁰ James Hopwood Jeans (1877-1946) foi um físico, matemático e astrónomo inglês.

²¹ Cf. JONAS, 2004, p.88.

mais da “imanência” da criação neles próprios, pois só os organismos vivos são capazes de sentir sua própria interioridade. Isso confirma ser o dualismo incapaz de uma explicação satisfatória sobre o organismo.

Sobre a pergunta de Jeans, afirma Jonas:

Ela desce das alturas vertiginosas das estrelas e do espaço para a nossa experiência mais próxima e imediata, sem deixar, no entanto, de ser aplicável à cosmologia, e com isto à pergunta especulativa do que Deus pode ser – se é que na verdade o mundo é capaz de afirmar seja o que for a respeito de Deus. (JONAS, 2004, p.88).

Toda a tradição esteve impregnada de uma matematização das explicações cosmológicas. Assim como Jeans, Kepler e Galileu, cada um a partir de suas descobertas, afirmam que Deus, de algum modo, apresenta sua perfeição na harmonia dos movimentos celestes, bem como na linguagem matemática.

O aparente recurso à “geometrização” pitagórico-platônica do mundo nos inícios da ciência moderna mascarava até certo ponto uma nova abordagem, que só veio a se tornar mais clara com a “algebraização” da descrição física. Não foi tanto a geometria clássica em si, mas sim a álgebra aplicada à geometria, que passou a ser a matemática da nova ciência natural. Só isto já sugere a ideia de que aquela ciência nada tinha a ver com as grandezas intuitivas da especulação ontológica grega. (JONAS, 2004, p.90).

Desse modo, uma visão da criação do mundo tendo como agente criador um Deus matemático não constituía na especulação moderna a significação atribuída pelos gregos clássicos. A natureza matemática moderna não tinha, assim, o mesmo caráter místico referente à visão clássica de uma também natureza matemática.

O interesse pelo movimento substituiu na ciência moderna a importância que possuíam as proporções espaciais fixas da concepção anterior de universo.

O papel que “t” passa agora a desempenhar nas fórmulas físicas é uma expressão desta nova atitude. As “formas” que são pesquisadas já não são mais produtos da natureza existente, mas sim as dos processos contínuos da natureza. O processo como tal é definido simplesmente por sua forma própria, isto é, pela lei de sua série, e de nenhuma maneira por seu termo ou objetivo (que não existe), nem por nenhum resultado alcançado no caminho. (JONAS, 2004, p.90).

As formas definitivas que eram objetos da contemplação clássica são então substituídas pelas fórmulas, ou leis, matemáticas, assim como a concepção de natureza clássica é substituída pela concepção geometrizada na Modernidade. Entretanto, lembra Jonas, as fragmentações que as explicações geométricas proporcionam acarretam em uma visão distorcida do todo. Aquilo que vai sendo acrescentado ao todo não possui, de fato, uma realidade nova, independente.

A forma que assim vai sendo adicionada não possui nenhuma realidade própria e independente. Todos os traços racionais que uma série como esta, por exemplo, uma órbita planetária, possa mostrar quando considerada como um todo ideal não são atribuídos a nenhuma razão nem a nenhuma vontade de harmonia de um princípio motor, mas sim – como mais tarde foi demonstrado por

Newton em sua mecânica desses movimentos – de mera uniformidade ou constância dos fatores elementares envolvidos. (JONAS, 2004, p.91).

Talvez isso seja razão para pensarmos ainda mais a contraposição de Jonas em relação aos modernos no que diz respeito à concepção de natureza. Uma ideia de *telos* também precisa ser resgatada. As leis que a ciência moderna descobriu parecem ir contra qualquer noção teleológica.

É este o significado da análise moderna, que transformou a matemática celeste dos antigos na mecânica celeste dos modernos, inteiramente diferente, ou seja, em um caso da mecânica em geral. A harmonia pitagórica transformou-se em equilíbrio de forças indiferentes, que pode ser calculado a partir das condições em que ocorrem. (JONAS, 2004, p.92).

A inteligibilidade se transformou na capacidade de reduzir o todo a suas partes mais simples. Uma decomposição que acaba por explicar, desconexas de sua relação com o todo, cada uma das partes menores que compõe o universo.

À guisa de conclusão

Pensar em uma explicação matemática para a criação do universo inclui também a questão de um deus criador, um criador matemático. O Deus matemático de Jeans é completamente diferente do Demiurgo de Platão. O deus apresentado no *Timeu* concebeu um mundo como um ser vivo perfeito, animado e racional. A alma é apresentada como necessária por se tratar da causa do movimento racional inerente ao mundo. Ela é, simultaneamente, causa do movimento e causa da ordem, apresentando-se em diferentes níveis nos seres, havendo, conseqüentemente, diferentes graus de racionalidade. Aqueles que possuem a maior racionalidade são os corpos celestes. Disso podemos concluir que a importância do universo sempre esteve ligada a todas as suas partes.

Tendo em vista o rompimento com essa concepção de criação do mundo, tornam-se necessárias certas condições metafísicas para apoiar a ciência pós-renascentista em sua tarefa de acesso à natureza. Quanto a isso, a concepção de criação judaico-cristã veio a contribuir com essa visão de mundo que toma o ser humano como calculador e a natureza como uma parte menor da criação que está posta como condição necessária para o florescimento da vida humana, mas não tão importante quanto esta.

A concepção judaico-cristã não assume o universo como algo que deve ser venerado. Passando ao largo de um olhar interessado em compreender o valor da natureza, tanto essa como o universo passam a deter unicamente a característica de serem um tipo de criação divina a funcionar como um cenário para a existência humana. Não havendo possibilidade de conceber o cosmos ou a natureza como criadores de algo ou de si.

O monoteísmo judeu eliminou todos os deuses naturais e todos os seres intermediários, estabelecendo uma nítida separação entre Deus e o mundo. A hierarquia cristã dos anjos e dos santos não superou o fosso existente entre Deus e o mundo, mas sim o fosso entre Deus e a alma humana, a qual – sem pertencer à ordem da natureza – compartilhava o caráter sobrenatural daqueles seres. (JONAS, 2004, p.93).

A única criação no cosmos que detém um *status* de semelhança divina é o homem, apenas este foi criado “à sua imagem e semelhança”. Desse modo, Jonas procura argumentar que a doutrina judeu-cristã possibilitou a noção de um cosmos criado do nada

e a de uma natureza que subsiste sem nenhum fim imanente, totalmente destituída de espírito, cega. Natureza, estrelas, pó, todos são criaturas iguais perante Deus. Ao final, sendo o movimento compreendido como um dote inicial da natureza, que não necessitava de empenho nenhum em sua conservação, pelo contrário, que ocorreria espontaneamente, a natureza, já destituída de alma segundo a visão judaico-cristã, deixa de ser detentora de uma *anima*, passando a ser “inteligível sem possuir entendimento, mas que também se move sem ser viva.” (JONAS, 2004, p.94). A colheita do dualismo no que diz respeito à criação é uma concepção de natureza desprovida de espírito e de alma.

Tendo apresentado a concepção de deus matemático da Modernidade, Jonas questiona sobre qual de fato é sua validade. Jonas assume que estamos em vantagem sobre a concepção moderna de um Deus matemático porque nosso testemunho sobre a vida advém de nós mesmos. Ao Deus matemático escapa “o ponto da própria vida: a saber, que ela é individualidade aut centrada, existindo para si e em oposição a todo o resto do mundo, com um limite essencial entre o dentro e o fora” (JONAS, 2004, p.100). Todos os outros seres podem ser reduzidos a uma identidade imediata, material, exceto a vida. Sua integridade advém do fato de ele se constituir como forma ativa, na qual esta não é resultado, mas sempre causa das acumulações materiais que ela realiza constantemente. O ponto crítico é: a modernidade nos legou uma visão matematizada sobre a natureza que, ao fim, contribuiu para o esvaziamento do sentido e do valor desta. E se uma concepção cosmogônica provida pelas ciências nos deixou órfãos de um sentido, as concepções de natureza e de criação providas pela tradição judaico-cristã dotou-nos de uma superioridade tal que não restaram barreiras morais e religiosas para a exploração e intervenção humana sobre todo o mundo e todos os seres.

Referências

BORGIA, Francesco. **L'uomo senza immagine**: la filosofia della natura di Hans Jonas. Milão: Mimesis, 2006.

JONAS, Hans. **Mortality and morality**: A Search for Good After Auschwitz. Evanston: Northwestern University Press, 1996.

_____. **O princípio vida**: fundamentos de uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. RJ, Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **¿Poder o impotencia de la subjetividad?** Tradução de Illana Giner, Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução do original alemão: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **Matéria, espírito e criação**. RJ, Petrópolis: Vozes, 2010.

MICHELIS, Angela. **Libertà e responsabilità**: la filosofia di Hans Jonas. Roma: Città Nuova, 2007.

RUSSO, Nicola. **La biologia filosofica di Hans Jonas**. Roma: Guida, 2004.

WOLFF, Ernst. **Responsibility in an Era of Modern Technology and Nihilism**, Part 1. A Non-Foundational Rereading of Jonas. *Dialogue* 48 (2009a), p. 577- 599.

_____. **Responsibility in an Era of Modern Technology and Nihilism**. Part 2. Inter-Connection and Implications of the Two Notions of Responsibility in Jonas. *Dialogue* 48 (2009b), p.841 - 866.