

DA FILOSOFIA DA NATUREZA À FILOSOFIA MORAL: ANÁLISE DE UMA ÉTICA ANIMAL EM HANS JONAS

Anor Sganzerla

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Bruno Henrique do Rosario Xavier

PPGFil – Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo: As últimas décadas têm testemunhado uma profusão de teorias filosóficas que buscam reconhecer a moralidade de uma categoria tradicionalmente compreendida como neutra: os animais. Destituída de qualquer valor, a existência não-humana senciente foi deixada de lado por grandes nomes da ética ocidental (de Aristóteles a Kant), cujas teorias colocava-os, muitas vezes, sob o mesmo *status* de mera matéria destituída de vida. Contudo, desde o século XVIII, sobretudo na Inglaterra, os animais passaram a fazer parte do escopo compreendido por um sem-número de teorias éticas comprometidas com o desafio de lidar com a problemática relação imposta entre humanos e animais. Partindo de um postulado comum – um agente é moralmente relevante se dispõe do maquinário biológico necessário para a produção de sensações agradáveis ou desagradáveis – tais percepções falham em reconhecer a existência de outros seres carentes de proteção moral: as árvores, plantas e uma infinidade de organismos com sistema nervoso central particularmente rudimentar para entrar dentro do cálculo utilitarista, cuja existência encontra-se igualmente ameaçada pelo poder de ação humana. Tendo esse desafio como norte, o presente artigo busca, a partir da teoria ética de Hans Jonas voltada aos animais, uma alternativa de proteção da vida extra-humana e da biosfera. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de caráter analítico, cuja fonte principal circula, sobretudo, em torno de duas grandes obras do filósofo: *O Princípio Vida* e *O Princípio Responsabilidade*. Assim sendo, pergunta-se: em que medida a teoria da responsabilidade jonasiana oferece fundamentos para pensar uma teoria ética para os animais não-humanos, ao mesmo tempo que não exclui da esfera moral outros seres vivos? Tal problemática certamente precisa operar sob a perspectiva de uma filosofia da natureza, para então estabelecer um alicerce teórico sobre o qual se possa construir uma ética animal. Para tanto, o texto divide-se em três seções: a) primeiro analisa-se a pertença humana no reino natural, possibilitada, segundo Jonas, graças ao sucesso do darwinismo enquanto narrativa descritiva da realidade biológica; b) passa-se então para uma análise da ontologia da natureza de Jonas compreendendo desde a mais primitiva existência unicelular ao mais desenvolvido degrau da vida animal; c) para então desembocar em uma teoria ética da responsabilidade que compreenda tanto a existência humana, quanto a não-humana. Em seu degrau ascendente de valor, a vida reivindica uma responsabilidade em determinados níveis, tendo a existência animal, com o dramático aparecimento das sensações, mobilidade, medo e desejo, uma reivindicação mais ampla em relação aos modos mais primitivos de manifestação da vida.

Palavras-chaves: Hans Jonas, ética animal, ontologia ética.

Abstract: The last few decades have experienced a profusion of philosophical theories that seek to recognize the morality of a category traditionally understood as neutral: animals. Devoid of any value, a sentient haben-human existence was left out by the great names of Western ethics (from Aristotle to Kant), which theories, often placed them under the same status as mere matter devoid of life. However, since at least the 18th century, especially in England, animals have become part of the scope of morals by a great number of ethical theories committed to the challenge of dealing with a problematic relationship between humans and animals. Starting from a common postulate - an agent is morally relevant if he has the necessary biological machinery for the production of pleasant or unpleasant sensations -, such perceptions fail to recognize the existence of moral values in plants, trees, and other beings with a particularly rudimentary central nervous system to enter the utilitarian calculus, whose existence is also threatened by the power of human action. Taking this challenge as the north, this article seeks to analyze Hans Jonas' theory, focused on animals, as an alternative for the protection of extra-human life that does not exclude the possibility of protecting the biosphere as a whole. To what extent, then, does the jonasian ethics of responsibility offer grounds for thinking about an ethical theory for non-human animals while don't excludes other living beings from the moral sphere? Such a problem certainly needs to operate from the perspective of a philosophy of nature, in order to establish a theoretical foundation on which it is intended to build an animal ethics. In this sense, the text was divided into three obtained: a) first, human belonging in the natural kingdom is analyzed, what is only possible, according to Jonas, thanks to the success of Darwinism as a descriptive narrative of biological reality; b) then we proceed to an analysis of the ontology of Jonah's nature, ranging from the most primitive unicellular existence to the most developed step of animal life; then c) lead to an ethical theory of responsibility that includes both human and non-human existence. In its ascending step of value, life demands responsibility at certain levels, which animal existence, with the dramatic appearance of sensations, mobility, fear and desire, a broader reinvidication in relation to the primitive manifestation of the existence.

Keywords: Hans Jonas, animal ethics, ontology, ethics.

Introdução

Embora a preocupação ética para com os animais não-humanos tenha ganhado um sem-número de defensores dentro do campo filosófico somente nas últimas décadas do século passado, a edificação de uma teoria ética voltada à existência animal não precisou esperar até os finais do século XX para testemunhar o seu nascimento. Já na Grécia Antiga, como atestam alguns registros históricos (LAÉRTIO, 2008; PORFÍRIO, 2000), é possível encontrar a primeira busca ocidental de um ponto em comum que uniria todos os seres vivos sob uma mesma consideração de natureza ética. Inserida dentro

de uma égide filosófica ao mesmo tempo que religiosa, a doutrina de Pitágoras afirmava a *alma* – substrato último a apalancar as funções vitais de um organismo biológico – enquanto instância permanente de um eterno ciclo de procura por um novo organismo após o perecimento de seu corpo. Visto que a transição de uma vida para outra não padece de inconvenientes como as barreiras impostas pela espécie, uma alma, antes humana, fatalmente terá sua existência marcada em algum momento por um corpo vegetal ou animal. Não é difícil antever, portanto, o modo como o pitagorismo acaba entrando para a história ocidental como a primeira tentativa de inclusão do mundo natural na esfera moral, afinal, a mesma alma presente em homens e mulheres também se manifestaria em porcos, plantas, cavalos ou serpentes (HAUSSLEITER, 1935; DIERAUER, 1977; 1998; PORFÍRIO, 2000; SORABJI, 1993).

Apesar de pensamentos análogos não terem sido predominantes na literatura ocidental, exceções na história da filosofia podem ser esporadicamente encontradas (BERG, 2008; FELIPE, 2009; SORABJI, 1995; GRÄFRATH, 1998; BENTHAM, 1961). Sob tais circunstâncias, a relação entre humanos e animais não fora amplamente acentuada até pelo menos os últimos cinquenta anos, nos quais a perspectiva de que eles estariam dentro da esfera moral ganhou relevância tanto na ambiente público, quanto no acadêmico. Ao se levar em consideração o âmbito filosófico, o movimento inicial dessa mudança de perspectiva em relação aos não-humanos foi dado por Peter Singer (2002) com a publicação de *Libertação Animal* em 1975, obra em que desenvolveu uma argumentação de inclusão dos não-humanos dentro da teoria ética, baseado, principalmente, em uma nota de rodapé de *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* de Jeremy Bentham. Nesse livro, após desenvolver sua teoria ética, Bentham elabora o raciocínio utilitarista de que o mais relevante para a categoria de sujeito moral diz respeito tão somente à capacidade do corpo animal de experimentar estados agradáveis e desagradáveis de sensações e não – como era hábito se pensar no período – a capacidade de formar pensamentos racionais: “a questão não é se eles podem *raciocinar*; tampouco se podem *falar*, mas se eles podem *sofrer*” (BENTHAM, 1961, p. 381, grifos do autor, tradução dos pesquisadores).

Após esse momento inicial, a ética animal esteve predominantemente permeada pela perspectiva da sciência, advindas principalmente do legado de Singer e Bentham (FELIPE, 2009; 2007; GRÄFRATH, 1998; REGAN, 2003; FRANCIONE, 1995; STEIN, 2020). Os sistemas éticos *sciocêntricos*, respaldados sobretudo por versões sutilmente distintas do utilitarismo clássico, inserem a existência animal dentro da esfera ética partindo da capacidade de determinado sujeito em sentir dor ou prazer. As principais vertentes da ética

animal contemporânea, portanto, compartilham do seguinte pressuposto: um agente é moralmente relevante se, e somente se, ele tenha disposições biológicas para a experimentação de sensações dolorosas ou prazerosas em algum nível (SINGER, 2002; FELIPE, 2009; 2007; BENTHAM, 1961; SORABJI, 1993; REGAN, 2003; 2006; FRANCIONE, 1995; 2000; STEIN, 2020).

Tendo em vista que os seres ameaçados pelo poder humano não dizem respeito tão somente àqueles que dispõem de um sistema nervoso central enquanto baluarte orgânico das experiências subjetivas, o presente artigo compreende que a valoração do sujeito segundo os pressupostos do sciocentrismo implica em uma desconsideração ética da natureza expressa em sua mais ampla totalidade, esquecendo-se, desse modo, o emergente fato de que a biosfera, como um todo, está sob o julgo do poder de ação humana. Dentro de um tal contexto, faz-se necessário uma teoria ética que abarque tanto a urgente necessidade de uma revisão das considerações morais para com os animais, quanto um cuidado para com os demais modos de existência extra-humana. Pode-se operar o resgate a uma semelhante reflexão através dos escritos éticos e ontológicos do filósofo alemão Hans Jonas (1903–1993), pois, embora a presença de um sistema nervoso central seja importante para sua teoria filosófica, uma vez que se refere à disposição biológica orgânica para ampliar o nível de liberdade germinal, sua reflexão ética não está limitada à presença de um centro de consciência responsável por processar as sensações de dor ou prazer. Por conseguinte, a teoria proposta por Jonas não opera sob um modelo sciocêntrico, mas ao contrário, se constrói sob a égide de um “biocentrismo” (COMÍN, 2005, p. 32), segundo o qual o ser biológico ganha um novo status moral que advém da atividade fisiológica do metabolismo. Levando em consideração justamente essa nova reinterpretação do status da vida, que a coloca no centro da discussão ética, a contribuição que Jonas tem a oferecer aos zooceticistas é uma completa reformulação ontológica, portanto, de fundamentação, do sistema moral na questão dos não-humanos (LOPES, 2016).

Além disso, como notaram Mendl e Paul (2004) embora a presença de sciência tenha fortes implicações para a ciência do bem-estar animal – afinal, indica qual a maneira mais apropriada de lidar com o animal não-humano levando em conta sua vida subjetiva –, ela precisa ser empregada com muita cautela enquanto critério ético, pois há sempre a possibilidade de desembocar em um antropocentrismo, tendo em vista que os mecanismos de produção da consciência de uma grande gama de animais não são completamente claros. Pode-se tomar como paradigma ilustrativo tanto o caso

de grandes invertebrados como os cefalópodes, cujo sistema nervoso descentralizado altamente distinto do cérebro humano culmina em uma dificuldade de compreender seus estados subjetivos do ponto de vista da neurociência (TELES, 2016); quanto dos insetos, cujo limbo científico a respeito de suas configurações neuronais, persistente por mais de um século, não permite ainda hoje um conhecimento assertivo, isto é, empiricamente atestável, sobre a natureza dos seus estados mentais (ECLESS, 1982; DAMÁSIO, 2010; 2003; 2018; ZIEGLER, 1910; BARRON; KLEIN, 2016).

A partir desse panorama as reflexões almejadas na presente pesquisa têm como objetivo a análise do valor moral presente no animal não-humano segundo a perspectiva jonasiana, de modo que possa servir de aporte teórico para uma ética animal que leve em consideração a vida extra-humana no seu sentido mais amplo. Desse modo, busca-se responder a seguinte indagação: como a ética animal de Jonas pode englobar em sua teoria a biosfera em sua totalidade, concebendo dentro da esfera moral tanto grandes mamíferos, aves, peixes, ao mesmo tempo que também visa salvaguardar espécies em que o conhecimento acerca da sua vida subjetiva é incerto, como os invertebrados? A fim de responder tal indagação, dividiu-se a reflexão em três momentos distintos: a) uma reflexão acerca da reintrodução do ser humano no mundo natural a partir do darwinismo, a fim de se obter uma percepção mais precisa da pertença de caracteres tradicionalmente pensados como humanos na natureza de acordo com a perspectiva de Jonas; b) uma análise da ontologia da vida, seguida pela ontologia da existência animal na perspectiva jonasiana; e por fim, c) uma reflexão acerca dos valores que semelhante ontologia permite reconhecer na vida animal em face da teoria da responsabilidade de Jonas.

1. A reinserção do animal humano na natureza a partir de um processo elementar comum à vida

O darwinismo representou uma grande mudança no paradigma a respeito da maneira como a humanidade enxerga seu status na natureza. Se antes existia uma forte crença na separação do humano com o restante do mundo, seja através do pensamento científico-cartesiano ou do pensamento bíblico, depois das investigações evolucionistas, tornou-se empresa difícil isolar a humanidade das espécies com as quais compartilha o planeta. Aqui se encontra o ponto inovador do darwinismo para o campo moral: qualquer reflexão ética que se pretenda fundamentada em uma metafísica que tome um princípio oriundo de características encontradas não apenas no humano, deve,

necessariamente, considerar a vida extra-humana. O argumento diz respeito à continuidade estabelecida entre a humanidade e o reino da natureza para um reconhecimento de valor ético dessa última. A importância do darwinismo residiria, desse modo, no fato de que ele teria minado a empreitada humana de uma superioridade ontológica em relação à natureza com mais eficiência que qualquer doutrina metafísica seria capaz de fazer, devolvendo à natureza um pouco de sua semelhança com o humano. Afirma Jonas:

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 (JONAS, 2004, p. 67).

O trecho atesta a semelhança entre a vida humana e extra-humana em uma abordagem de retorno à natureza. Jonas argumenta (2001) que antes que isso soe em tom de ofensa, deve-se lembrar que a humanidade não tem nada a perder entrando em contato com sua animalidade, sendo, aliás, o contrário verdadeiro: a natureza tem a ganhar com essa semelhança. Com essa perspectiva em mente, Becchi (2008, p. 114) afirma que a grande novidade na história do planeta não está no aparecimento dos humanos sobre a terra, como o pensamento antropocêntrico pode presumir, mas no surgimento de aglomerados vivos de matéria, alterando assim uma tradição em que a espécie humana é compreendida como a coroa da criação.

Para além da constatação de que os organismos – inclusive o humano – são provenientes de um princípio originário comum, o darwinismo também trouxe à lume a ideia de que atributos ditos superiores também poderiam ser encontrados nos animais inferiores como é o caso do medo, da raiva, da alegria e assim por diante. De fato, em 1872, com a publicação de *A expressão das emoções nos homens e nos animais* Darwin (1979) estabeleceu um elo psicológico entre a humanidade e a animalidade ao identificar nos cães, por exemplo, emoções como raiva, tristeza e contentamento. O darwinismo, portanto, realizou uma reintrodução do humano no mundo natural, desfazendo, vagarosamente, parte da concepção antropocêntrica então vigente.

Dentro desse contexto de reintrodução da vida humana no âmbito da vida extra-humana, Jonas (2001) traz contribuições pertinentes para a ideia evolucionista de que os humanos estão relacionados com os animais. O elemento que o autor introduz é uma leitura filosófica dos dados biológicos através de sua *biologia filosófica*, a qual, por meio da experiência do corpo vivo,

viabiliza uma teoria em que é possível estabelecer um elo na relação humano-natureza (portanto, humano-animal) no campo ontológico, o que possui um profundo impacto no âmbito ético.

É importante ter em mente que Jonas não se atenta tão somente aos seres dotados de cérebro, mas tem em mente um processo mais elementar para encontrar a ligação entre a humanidade e natureza. Trata-se da atividade metabólica como expressão objetiva de uma liberdade germinal presente nos organismos mais primitivos (JONAS, 2001). De amebas a humanos, partilhado por todas as camadas da existência, a metabolização é a capacidade do organismo de nutrir-se, isto é, de realizar uma troca de materiais com seu entorno para prolongar a continuidade de sua própria existência. O motivo pelo qual se torna tão fundamental compreender esse elemento primordial definidor do ser vivente reside no fato de que a emergência do metabolismo no campo da matéria está completamente relacionada às características que mais tarde serão plenamente desenvolvidas apenas em seres dotados de uma configuração cerebral mais complexa. Jonas (2012a, p. 66) apontam para o fato de que o termo alemão para o metabolismo, *Stoffwechsel*, é particularmente útil na compreensão do processo, pois o chamado efeito de aglutinação na língua alemã uniu *Stoff* (matéria) a *Wechsel* (troca), formando, literalmente, *troca de matéria*.

Para o filósofo, o metabolismo traz em si um componente novo na história do planeta: a existência de uma espécie de liberdade. Não uma liberdade como a experimentada pelos seres humanos, mas uma liberdade, paradoxalmente, acorrentada a uma necessidade, ou ainda, “a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de liberdade necessitada” (JONAS, 2004, p. 101, grifos do autor). A necessidade seria a cadeia causal do mundo, o jogo de forças da matéria que no campo da vida determina certas regularidades, a saber, a obrigação da nutrição e a obrigação de evitar a morte (WOLIN, 2015). Essa forma de intencionalidade já nos organismos primitivos atravessa todos os tipos de seres vivos, ampliando-se e se complexando até ter seu desenvolvimento máximo no humano. O termo se refere, de fato, a uma liberdade, visto que com a emergência de um metabolismo o organismo faz escolhas para manter seus processos básicos de subsistência, ao passo que é necessitada, pois ao deixar de metabolizar a matéria proveniente do meio externo, o organismo tem sua vida cessada. Este aspecto da vida é de particular valia para o presente texto, pois evidencia que a valoração ética dada pela finalidade do animal em se manter existindo – sua intencionalidade mais básica – se diferencia de outros modelos de éticas animais, uma vez que não está barrada pela camada da consciência, mas está pautada em uma recusa do

organismo a se tornar matéria morta. É evidente, contudo, que os processos de gestão da vida dos quais apenas uma mente consciente pode engendrar amplificam essas formas de liberdade a níveis que os organismos unicelulares jamais poderiam experimentar.

Se Jonas concebe o metabolismo como um processo passível de ser observado, mensurado e descrito objetivamente, não o é, contudo, a dinâmica interna que resulta de sua busca incessante por permuta de matéria com o meio (LINDBERG, 2005). De fato, o emprego de termos como *liberdade*, *vontade* e *desejo* implicam em dimensões interiores da vida que estão além de uma mera materialidade. O filósofo lança mão do termo *si-mesmo* – *self* na versão inglesa e *Selbst* na versão alemã – para designar o sentido de identidade de separação entre um mundo interno e outro externo do organismo, de modo que o metabolismo criaria uma barreira de isolamento entre o si-mesmo e a outridade [*otherness* / *Andersheit*] (JONAS, 1973; 2001). Nesse sentido, é possível compreender o metabolismo como o processo biológico que origina dois aspectos da vida: a objetividade – troca de elementos físico-químicos com o ambiente com o propósito de gerar energia – e a subjetividade – a liberdade necessitada que a matéria auto-organizada dispõe para manter sua subsistência em um mundo hostil.

2. A interioridade orgânica como alicerce de uma vida interessada

Historicamente, a ciência objetiva se viu impelida a negar aspectos interiores da consciência – sobretudo dos animais não-humanos – por não dispor de métodos e ferramentas para lidar com uma perspectiva da primeira pessoa (GRIFFIN, 1994; DAMÁSIO, 2010; GUTFREUND, 2013). Do mesmo modo, a subjetividade da vida viu-se rechaçada das descrições do funcionamento orgânico quando analisada sob a ótica das ciências naturais. Jonas tem pleno conhecimento de que seu resgate ao conceito de *teleologia* é visto com maus olhos pelo saber científico de seu tempo, pois tendo sua origem na interioridade – seja ela sensação ou mera resposta à estímulos –, traz à luz a dimensão interna não-observável do organismo (JONAS, 2001).

A interioridade em Jonas se diferencia dos processos físico-químicos e mecânicos advindos da matéria morta porque, ao contrário dessa, a vida possui uma dimensão teleológica. Em certo sentido, teleologia e intencionalidade podem ser compreendidas como palavras equivalentes, entretanto, ao empregar o termo *teleologia*, ao invés de *intencionalidade*, Jonas evidencia três razões: a) intencionalidade é um conceito mais amplo, podendo

ser inserido dentro da ideia de teleologia; b) o vocábulo teleologia prepara o terreno para o âmbito da ética, ao qual Jonas guia sua filosofia do organismo; e c) a teleologia possibilita um debate com o século XIX, que é uma motivação adjacente à filosofia do organismo de Jonas (LINDBERG, 2005).

A palavra teleologia carrega o sentido de causas finais, inerente aos processos vitais dos organismos (JONAS, 2001). As causas finais, por sua vez, dizem respeito ao objetivo da própria vida em empregar meios de corrigir suas faixas homeostáticas mais básicas de nutrição e reprodução, diferenciando, portanto, aquilo de que seria um processo meramente mecânico do que possui uma intencionalidade intrincada. Contudo, deve-se atentar ao fato de que Jonas emprega o termo como uma *estrutura teleológica inconsciente* (VIANA, 2015). Assim, dentro da perspectiva jonasiana, o comportamento teleológico no metabolismo é uma exteriorização da interioridade orgânica não observada por quaisquer ferramentas laboratoriais (MOURA, 2015).

Ao contrário das tendências de objetivação da vida, que a descrevem como meras permutações físico-químicas, de todo indistinta das relações ocorrentes na matéria morta, Jonas engendra sua teoria a partir da teleologia concebida como um movimento do organismo em direção à preservação da sua existência, que por sua vez, dispõe de uma motivação subjetiva:

A subjetividade ou interioridade é um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa da sua qualidade própria irreduzível, sem cujo correjistro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto, mas mais ainda porque neste particular, ao conter a manifestação de interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo – em suma, “vontade” e “valor” – toda a questão da teleologia [...] foi posta em aberto novamente e, com isso, a questão da causalidade universal em geral (JONAS, 2010, p. 19).

A concepção de uma vida dotada de valor e vontade, entretanto, está longe de ser de toda óbvia. Jonas (2001) relata que, de todos os tabus do credo científico, entre os primeiros se encontra a proibição das causas finais na explicação do funcionamento do movimento universal. O filósofo relata que de início, a recusa da teleologia consistia em uma condenação ao aristotelismo, como um recurso metodológico que estava distante de conclusões e resultados de pesquisa. Entretanto, com o surgimento da ciência moderna, a mera busca de causas finais foi logo declarada antagônica ao espírito científico. Assim, Jonas chega à conclusão de que “a exclusão da teleologia não é um resultado indutivo, mas sim um decreto apriorístico da ciência moderna” (JONAS, 2004, p. 45), ou ainda, uma espécie de artigo de fé. A partir do renascimento, a

ciência adotaria um modelo de pensamento que operaria sob a égide da “ontologia da morte” (JONAS, 2004, p. 29), isto é, a adaptação da vida aos moldes da ciência empírica que a levaria a descrever o ser vivo através do status de mera matéria subjugada ao funcionamento das leis naturais. A análise jonasiana a respeito da ontologia da morte se mostra particularmente relevante no decurso da presente reflexão, pois as consequências de uma tal concepção reverberam o pensamento contemporâneo através da exclusão dos aspectos internos da vida, como por exemplo, no caso da consciência dos animais não-humanos.

Aliás, a enfática recusa ao antropomorfismo ascende a níveis paradoxais dentro da ciência moderna, pois no intenso processo da busca do rigorismo científico e de eliminação de explicações psicológicas para comportamentos manifestos, ao próprio ser humano foi proibida a adjetivação em termos antropomórficos (JONAS, 2001). De fato, a tentativa de estabelecimento de um rigor metodológico que rechaçasse conceitos demasiado antropomórficos, levou os mais variados pesquisadores a não apenas a negar a consciência em animais – produto que em si mesmo gera uma grave falha na incompreensão da vida sensitiva –, como também a rejeitar a possibilidade da existência da própria consciência humana (BURGHARDT, 2009; GUTFREUND, 2013; GRIFFIN, 1994; ZIEGLER, 1910).

Conforme destaca Oliveira (2011), ao atribuir aquilo que a ciência negou à vida, a saber, intencionalidade, Jonas está consciente da acusação de antropomorfismo sob a qual pode estar sob o julgo. Contudo, é mister considerar que não se trata de uma concepção antropomórfica no sentido tradicional se se levar em conta que não parte de uma pretensa supremacia da humanidade que, devido a sua racionalidade, atribui fins à matéria, senão de uma constatação da unidade psicofísica humana como ponto até então mais desenvolvido de capacidades cuja prefiguração já se encontra em organismos unicelulares.

Com efeito, é devido à experiência humana da teleologia no corpo do indivíduo – seu impulso básico pela existência – que a finalidade se torna algo além de um simples princípio intelectual (WEBER; VARELA, 2002). Portanto, não se trata de ditar ao organismo uma característica meramente humana, mas ao contrário, de reconhecer na vida extra-humana aquilo que se sente por possuir uma mesma estrutura fundamental de regulação da vida. Desse modo, é possível creditar a qualquer organismo – com a mesma estrutura basilar da existência humana, o metabolismo – uma experiência subjetiva, utilizando-se para isso de uma causalidade interna sentida. É patente que se deva tomar cuidado no emprego desses conceitos, para não se cair, de fato, em um

antropomorfismo injustificável. Não obstante, deve-se empregá-los com frequência, caso contrário, por mais que se descreva a vida à exaustão, algo essencial escaparia das mãos de um observador externo (JONAS, 2001). Tal pensamento tem impacto profundo em uma ética voltada para os animais, visto que diz respeito diretamente ao conhecimento que o próprio ser humano dispõe, a partir da sua própria percepção básica, do sofrimento experimentado pelos não-humanos.

Deve-se dedicar especial atenção, contudo, ao fato de que ao afirmar que a vida dispõe de um aspecto subjetivo e uma dimensão objetiva, Jonas não recorre a um dualismo de substância, segundo o qual existiria uma entidade distinta por natureza e insociável à matéria. Aliás, o chamado problema psicofísico de interação entre mente e cérebro teria sua primitiva justamente na questão da interação entre espírito (subjetividade) e matéria (objetividade) nos âmbitos da vida (VIANA, 2016). Para Jonas (2010, p. 21), uma solução monista para o problema deve dispor de uma revisão ontológica, na qual o conceito de matéria carece de uma renovação, de modo que possa ser introduzido em si a possibilidade para a existência da subjetividade. Assim, a problemática se mostra importante para explicar a transição da matéria morta aos aspectos subjetivos da vida, visto que diz respeito à questão da passagem de algo que não possui fim algum, para um aglomerado material que abriga disposições teleológicas. Dentro desse contexto, a proposta jonasiana pode ser designada como um *monismo integral*, o qual visa ir além do dualismo e dos monismos provenientes da modernidade (VIANA, 2014).

Após a abordagem da primitiva biológica da liberdade extra-humana, um caminho se abre para as particularidades da existência animal. Com efeito, tendo presente os processos de subjetivação da vida conforme seu substrato biológico, a saber, o metabolismo, pode-se compreender o desenvolvimento da valoração de uma vida que ascende de uma simples movimentação para um propósito até modos mais complexos de liberdade, cujo produto é uma maior taxa de êxito no que se refere ao estabelecimento de faixas homeostáticas aceitáveis.

2.1 A particularidade da existência animal e a dimensão do sofrimento

Subjacente à afirmação de que o metabolismo carrega em si uma espécie de liberdade germinal, encontra-se uma interpretação da natureza que indica uma relação de semelhança entre todas as formas de vida, desde criaturas unicelulares às manifestações da mente consciente em animais

dotados de sistema nervoso central. Entretanto, a afirmativa não estabelece uma igualdade linear entre todas as entidades viventes. Da planta ao animal, o salto qualitativo permite que particularidades apareçam e ampliem a expressão da liberdade dialética tão precária em organismos simples. *Mobilidade, percepção e sensação* entram em campo na existência sensitiva e a partir daí novas dimensões de experimentação do mundo entram em jogo. A aparição da mobilidade e percepção, por exemplo, permite ampliar os níveis de experimentação do mundo para o animal sensitivo de um modo que o organismo desprovido de sistema nervoso central jamais poderia experimentar (JONAS, 2001).

Anteriormente a liberdade nos organismos primitivos apareceu como uma forma extremamente precária, uma vez que a simples existência de atividade metabólica não garante a experimentação total da outriedade, o que só ocorre com o desenvolvimento de capacidades motoras mais complexas e sistema nervoso central sob o auxílio da sciência [*sentience / Sinnlichkeit*]¹, concebida como uma característica da vida animal que permite a verdadeira descoberta dos objetos do mundo (JONAS, 2001; 1973). Dentro da reflexão de Jonas, o substrato biológico da sciência, de modo geral, é concebido tão somente como a estrutura do sistema nervoso central, de modo que o filósofo

¹ Durante o presente estudo utiliza-se de modo análogo os termos *consciência* e *sciência* para se referenciar aos estados emocionais de dor e prazer de um indivíduo, cuja aparição se deve a um sistema nervoso central, como explicitado por Jonas (2001). Contudo, deve-se notar que a língua inglesa apresenta dois termos para o correspondente em português *consciência*. Com efeito, Griffin e Speck (2004) relatam que alguns pesquisadores da consciência animal se utilizam do termo *consciousness* como uma forma mais elevada e complexa que *awareness*, embora o uso mais disseminado seja o emprego das duas palavras indistintamente como sinônimos. Tal utilização na obra de Jonas pode ser vista na seguinte passagem de *The phenomenon of life*: "há sempre um propósito [*purposiveness*] no organismo como um tal e seu interesse [*concern*] em viver: já efetivo em toda tendência vegetativa, desperta para a consciência [*awareness*] primordial nos tênues reflexos, a resposta à irritabilidade dos organismos inferiores; mais ainda no impulso [*urge*], esforço e aflição da vida animal dotada de mobilidade e órgãos sensitivos; chegando à autotransparência na consciência [*consciousness*], vontade e pensamento do humano: todos esses aspectos interiores do lado teleológico da natureza da "matéria" (JONAS, 2001, p. 90, tradução dos pesquisadores). Deve-se notar que na versão alemã, os termos correspondentes a *awareness* e *consciousness* na presente passagem são *Gewahrsein* e *Bewußtsein*, respectivamente (JONAS, 1973). Contudo, o termo *Bewußtsein* aparece também, adiante, em relação à existência animal, como na frase "Determinadas ações animais são possivelmente, aliás, provavelmente, acompanhadas de estados de consciência [*Bewußtseinzuständen begleitet*]" (JONAS, 1973, p.187, grifos dos pesquisadores, tradução dos pesquisadores), ao passo que na versão inglesa da obra, o termo correspondente à passagem é "*state of awareness*" (JONAS, 2001, p. 128). Na versão americana, portanto, o termo presente no texto, *awareness*, é reservado a uma consciência diferente da encontrada no ser humano, a qual é concebida sob a palavra *consciousness*, ao passo que na versão alemã, embora *Gewahrsein* corresponda a *awareness*, *Bewußtsein* também é utilizado para se referir à existência animal. Além disso, vale lembrar que ao reconhecer uma consciência própria aos animais, Jonas (2001; 1937) está dialogando diretamente com sua biologia filosófica que faz oposição aos pressupostos da etologia behaviorista predominantes em meados do século XX.

não se preocupa em detalhar os mecanismos neurológicos por trás do fenômeno. Dentro desse contexto, a sciência é concebida como o pilar que permite a verdadeira experiência do mundo objetivo, pois somada à mobilidade, amplia o horizonte de possibilidades de experimentação do mundo. O mundo animal é enriquecido por esses dois processos, uma vez que, graças a uma relação entre os dados objetivos obtidos pelas vias sensoriais adicionados à capacidade de mobilidade, a liberdade fundamental expressada por organismos primitivos pode responder de um modo mais elevado às necessidades fundamentais do animal (JONAS, 2001).

Nesse contexto, a diferença mais acentuada entre a vida animal e a vida vegetal está na dependência do espaço que diminui à proporção que o ser vivo se torna dotado de movimento. De acordo com Jonas (2001), há dois horizontes ampliados na existência animal, cujo aparecimento está incipiente na vida vegetal: trata-se da dimensão espacial e temporal. O horizonte do espaço representa o objeto que não está aqui, mas lá; já o desejo se apresenta na dimensão temporal com o não ainda, mas no futuro próximo. A particularidade da existência animal residiria no espaço entre o objeto de desejo e a satisfação mediata. Segue-se disso que nas plantas não há espaço para o desejo, enquanto nos animais ele é a condição necessária para a busca das matérias imprescindíveis para a subsistência (JONAS, 2001).

O princípio de mediação cunha uma diferença fundamental entre as plantas e os animais graças ao espaço que abre entre o sujeito e o objeto. Ao analisar o panorama de particularidade aberto pelo princípio de mediação, Oliveira (2018) chama atenção para o fato de que a distância seria uma espécie de vácuo temporal que reside no interim entre o impulso e a satisfação. Dentro dessa perspectiva, Jonas (2001) defende a tese de que a planta mostra uma vantagem em relação aos animais ao não desenvolver a mobilidade, uma vez que tem em contiguidade o órgão receptor e o material necessário à manutenção do organismo. É uma característica de vantagem porque o ser vivo em tais condições estaria menos exposto aos riscos que o mundo carrega em si – embora, é claro, também sejam patentes as vantagens providas da presença da sciência. Ora, ao se mover em direção à presa, a existência sciência se expõe a um sem número de riscos presentes no ambiente que a rodeia. Além disso, a frustração na realização do desejo é um fantasma sempre à espreita. Haja vista que a matéria requisitada para metabolização nem sempre está disponível no ambiente em que o animal se encontra, torna-se necessário explorar um mundo onde cada passo dado está voltado para a direção do desconhecido. Esse inconveniente não ocorre com a planta, pois está integrada

ao mundo, e todo material necessário para seu processo de fotossíntese circunda sua estrutura corporal (JONAS, 2001).

O aspecto mediato da existência animal é relevante porque é o elemento responsável por produzir o indivíduo isolado do mundo que se defronta com a exterioridade (JONAS, 2001). A existência que se move é assombrada pelo medo, fome e intranquilidade que a vida sem sistema nervoso central nunca conhecerá: “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” (OLIVEIRA, 2018, p. 2395). Assim, a particularidade da dimensão animal traz à tona o horizonte do sofrer: “a existência animal tem um preço a pagar por sua ousadia: o sofrimento” (LOPES, 2016, p. 326). De acordo com Jonas (2001; 1973), com uma maior exposição e maior grau de consciência [*pitch awareness/verschärften Bewußtheit*] que acompanha a existência animal, um temor da destruição se mostra sempre presente, do mesmo modo que as potenciais satisfações se tornam objetos do desejo. Com efeito, a vida que dispõe de uma consciência como meio de gestão da própria vida configura uma situação singular: agora as possibilidades de experimentar o mundo são mais arriscadas, perigosas e amedrontadoras, ao mesmo passo que o desejo e a satisfação por estar nessa mesma vida aumentam progressivamente.

Nesse ponto, esquivar-se do sofrimento entra no campo de interesse do organismo, pois o que ele busca é evitar todas as formas possíveis de desconforto, seja de fome, frio ou mesmo dor, e aumentar positivamente os níveis da sua faixa homeostática. À vista disso, argumenta Jonas (2001) que a existência animal tem como norte não apenas a atividade metabolizante, que lhe é inerente aos processos mais vitais, mas objetiva se conservar como um indivíduo que é capaz de sentir. Em suma, a vida extra-humana luta continuamente para manter seu estado através de um movimento que lhe é próprio, o mais pleno exercício de sua liberdade necessitada. Essa é justamente a finalidade mais elementar orgânica, sem a qual não poderia conservar sua existência contra as injúrias de um mundo hostil.

Surgindo nos primórdios da atividade metabólica e chegado à aparição da consciência nas formas de vida dotadas de um sistema nervoso central, a liberdade do organismo (senciente ou não) em escolher continuar vivendo é seu guia no ameaçador percurso da existência. Dentro do contexto da reflexão jonasiana, o aumento do risco ao qual a vida animal está submetida amplia a dimensão do *self/Selbst*, porque um mundo mais pronunciado confronta uma dimensão interna mais acentuada, do mesmo modo que a progressiva ampliação de um sistema nervoso central em determinado

organismo enfatiza um *self* indispensável à manutenção da sua faixa homeostática (JONAS, 2001).

3. Da reflexão sobre o ser aos valores morais

Uma vez analisada as bases ontológicas da liberdade, e com ela da consciência e da finalidade da existência animal, questiona-se o significado moral impregnado em tais reflexões. O problema diz respeito diretamente às implicações éticas do estudo da consciência animal tal qual delineada nas seções anteriores. Nesse seguimento, inquire-se, dado o elemento antropogênico que permeia o cotidiano de diversos animais não-humanos, se a intencionalidade orgânica engendra algum tipo de responsabilidade advinda diretamente do interesse do organismo consciente em conservar sua própria vida. Considerando a passagem da ontologia à ética, Giacoia (2008) argumenta que se deve sempre indagar, uma vez que é reconhecida a finalidade da natureza, e se encontra necessariamente um valor naquela finalidade. Se existir algum tipo de valoração, então a afirmativa desperta uma obrigação da existência humana para com a não-humana; caso não exista, então qualquer consideração moral do mundo extra-humano está fora de questão.

A abordagem da problemática é de suma importância, pois diz respeito a uma eventual recorrência do discurso argumentativo que ficou conhecido como falácia naturalista – acusação recorrente feita a Jonas –, cuja premissa consiste em retirar conclusões morais de sentenças factuais, nesse caso, retirar prescrições éticas de fatos biológicos (SCHMIDT, 2007). De fato, Comín (2005, p. 49) defende a tese de que a abordagem jonasiana, por inferir do ser premissas de ordem prescritiva, tem seu fundamento respaldado na falácia naturalista. A teoria de Jonas conteria uma falácia lógica na medida em que retiraria do seguinte fato biológico: *a vida busca conservar sua existência* um valor moral, isto é, *ao humano cabe salvaguardar essa existência*. Portanto, a extração de um dever ser de um fato contido no ser. No entanto, como demonstrado por Sganzerla (2012, p. 163), Jonas não retira conclusões morais da ontologia, antes porém, constata que os valores éticos estão, de antemão, contidos no ser, fato que não engendra o uso da falácia naturalista na medida em que o ser moral é biologizado, e não, ao contrário disso, que a natureza é moralizada. Aliás, ainda que se recuse o argumento jonasiano por recorrer à metafísica, deve-se considerar que, mesmo a posição clássica de recusa de um dever ser do ser, já manifesta uma teoria metafísica cuja única vantagem residiria no fato de uma tal doutrina não necessitar sair à luz (JONAS, 2006).

Nesse sentido, a reflexão do valor moral da existência animal em Jonas se afasta dos modelos éticos senciocêntricos de cunho utilitarista, pois um ser considerado moral se manifesta um interesse ontológico em uma espécie de “biologização do ser moral” (SGANZERLA, 2012, p. 163); não se dispõe de um aparato fisiológico necessário para a produção da senciência, embora o último seja de extrema importância para a ampliação da experiência do mundo e, portanto, da finalidade. Os sistemas éticos senciocêntricos inserem a existência animal dentro da esfera ética partindo da capacidade de determinado animal em sentir dor ou prazer. Tais perspectivas compartilham uma mesma característica: possuem como pressuposto que um agente é moralmente relevante se, e somente se, ele tenha disposições biológicas para experimentar sensações desagradáveis em algum nível (SINGER, 2002; REGAN, 2006; 2003; FRANZIONE, 2000; 1995; FELIPE, 2009; 2007; STEIN, 2020). Outro problema ao modelo senciocêntrico, encontra-se na impossibilidade de lidar com animais cujo aparato de produção da mente se encontra fundamentalmente distinto do cérebro humano, pois não conseguem atribuir aos invertebrados, anfíbios ou répteis um valor moral (FISCHER et al., 2016), a menos que lancem mão do conceito de *benefício da dúvida* – conceito assaz arbitrário para uma teoria ética bem fundamentada – deixando de fora da teoria ética uma gama de animais que são cotidianamente utilizados nos centros de pesquisa.

Embora a presença de um sistema nervoso central seja importante para Jonas, pois se refere à disposição biológica orgânica para ampliar o nível de liberdade germinal, a reflexão ética no seu pensamento não está limitada a presença de consciência. A valoração do sujeito simplesmente pela senciência implica em uma desconsideração ética da natureza em sua totalidade, ignorando que a biosfera, como um todo, está sob o julgo do poder de ação humana, e com isso estariam fora da proteção ética todos aqueles animais cuja ciência atesta uma incerteza no tocante a sua subjetividade. Stein (2020) demonstrou como o utilitarismo, corrente predominante na ética animal ocidental, acaba por não fugir de um antropocentrismo, ou especismo, quando respalda sua teoria tão somente em abordagens cognitivistas em que somente o nível de consciência é relevante para uma consideração moral². A ética jonasiana, por outro lado, opera sob a égide de um biocentrismo, cujo status moral gira em torno da vida como um todo, não ao redor de um aparato neurobiológico, a saber, um centro produtor de sensações. Esse é o motivo

² Deve-se notar, contudo, que Stein (2020) se enreda em outras possíveis saídas para o problema levantado. Ao presente texto, interessa mais seu crítico diagnóstico que seu engenhoso subterfúgio para contornar o antropocentrismo.

pelo qual Lopes (2016) argumenta que o *novum* que Jonas tem a oferecer à questão da ética animal é uma total reformulação de fundamentação, dando alternativas que vão para além do utilitarismo hegemônico. Em suma, o sistema filosófico de Jonas, quando aplicado à existência animal, não recorre ao sciocentrismo tradicional, no qual a existência do animal é valorada tão somente pelos estados de dor ou prazer. Ao abordar a problemática do uso dos animais na experimentação científica, Jonas (2012b) argumenta que muito mais problemático é a privação do animal daquilo que o filósofo chamou de *vida autêntica*, isto é, do modo no qual o animal possa exercer suas finalidades, portanto, funções biológicas mais básicas, sem a interferência humana. Do contrário se poderia argumentar que, ainda que se mantenha o animal em condições não estressantes, poder-se-ia mantê-lo encarcerado, por exemplo, uma vez que ele não estivesse sofrendo privações que lhe causasse desconfortos.

Com efeito, se a existência é valorada por sua própria realização, e pela presença da capacidade de sentir, de tal fato não decorre que aos seres unicelulares, animais humanos e não-humanos, se deva reconhecer uma valoração homogênea. Com o alargamento da liberdade germinal, novas maneiras de experimentar os objetos do mundo vão surgindo, e com ela, aparecem experiências com intensidades distintas. Assim, o mero impulso a capturar moléculas do ambiente circundante dá lugar ao perceber a presa à distância e a sentimentos agradáveis que emergem no exato momento em que o organismo normaliza sua faixa homeostática. Este é o fenômeno por trás da atribuição de Jonas de uma finalidade no mundo natural: “ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim, exatamente a própria vida” (JONAS, 2006, p. 139).

A vida engendra uma teleologia interna porque lhe é necessária, visto que a dimensão do não-ser se apresenta no horizonte orgânico. Com o frequente aparecimento da possibilidade da não existência, estabelece-se a indissolúvel relação entre a vida e morte, uma vez que “a vida é mortal, não apesar de ser vida, mas precisamente porque é vida segundo sua mais primitiva constituição” (JONAS, 2004, p. 15), tornando o viver e o morrer indesejáveis um do outro, tal como a liberdade e a necessidade. Embora a vida exhiba um comportamento de evitação diante da morte, afirmando uma oposição radical ao não ser, a mesma vida oscila nesse interím temporal entre sua existência e não existência (VIANA, 2015, p. 571). À existência biológica com dimensões internas é necessário um movimento ininterrupto de afirmação, pois “ser, em vez de um estado, passou a ser uma possibilidade imposta, que continuamente precisa ser conquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que

inevitavelmente terminará por devorá-lo” (JONAS, 2004, p. 15). Segue-se da reafirmação contínua da vida que o aumento das liberdades é sucedido por uma progressiva elevação da liberdade germinal, ao mesmo passo que os riscos também aumentam, dramatizando as dimensões de perigo da vida sensitiva. De acordo com Lopes (2010, p. 63), a abordagem da vida segundo um neo-finalismo traz à luz uma nova concepção de ser em que a teleologia está intrinsicamente conectada à evolução da vida, de tal modo que ao dizer que a vida busca sempre sua conservação, Jonas não faz outra coisa senão confirmar o argumento lógico de que viver é melhor que não viver.

4. De como a consciência animal amplia o valor manifesto na existência

Posteriormente à análise dos fundamentos ontológicos – isto é, que dizem respeito ao ser – da valoração moral, passa-se a conceber a particularidade da existência animal, e em que medida a dimensão da vida senciente carrega um valor ético, bem como a responsabilidade humana diante dessa finalidade quando elementos antropogênicos são inseridos. Desse modo, após percorrer as fundamentações ontológicas do interesse animal, os fundamentos basilares da questão da consideração moral dos animais encontram-se estabelecidas. Tendo em vista que tal etapa preparou o campo ético para a reflexão sobre a relação humano/animal propriamente dita, buscase responder a pergunta: em que nível o interesse manifesto pelo animal não-humano reivindica um comprometimento ético do ser humano?

A resposta a uma tal questão emerge ao se recorrer ao ponto específico em que, na teoria ética de Jonas, ocorre a transição entre a ontologia e a ética, isto é, na transição do *ser* para o *dever ser*. Se, como afirma Jonas, a mera capacidade de ter um propósito é infinitamente superior a não ter propósito nenhum, então o ser é preferível ao não-ser (ou a morte do animal, no presente caso), pois o nada não pode ser valorado, ou ainda “na capacidade de se ter um fim, poderíamos ver um bem-em-si-mesmo [*Gut-an-sich*], o qual é intuitivamente superior à ausência de finalidade [*Zwecklosigkeit*] do Ser” (JONAS, 2003 p. 154, tradução dos pesquisadores). Desse modo, mesmo uma afirmação do não-ser seria, em última instância, uma valoração negativa, portanto, a valoração da não valoração. Se não se aceita esse paradoxo, de acordo com Jonas (2003), chega-se ao postulado do axioma ontológico, o qual afirma que a finalidade possui uma autoafirmação dentro do ser. Todo um fim que o organismo se proponha é considerado um ‘valor’ para ele, pois em

determinado momento é algo que lhe vale a pena buscar (FONSECA, 2015).
Afirma Giacoia:

É somente depois que reconhecemos a finalidade inerente a um objeto que podemos emitir um juízo de valor sobre a sua prestabilidade para a consecução daquele propósito. Tal modalidade de juízos de valor não se baseia em distinções subjetivas a respeito de uma coisa considerada nela mesma, mas é derivada (do próprio ser) do objeto concernido. Ela expressa o “bem” (valor) do objeto em correspondência com a medida de sua prestabilidade para o fim que lhe é inerente, isto é, expressa seu “ser bom”, portanto, um valor relativo a algo (GIACOIA, 2008, p. 54).

No âmbito da vida, pode-se dizer que o organismo busca o que lhe é *bom*, transacionando, portanto, de uma finalidade para um valor. Concebendo interesses na natureza, Jonas parte de um paradigma biocêntrico completamente interligado à questão ética, propondo um novo estatuto biológico para chegar à ideia de que a vida orgânica expressa uma espécie de dignidade como exigência de uma reivindicação ética (SGANZERLA, 2012).

Saindo das considerações mais gerais dos organismos e adentrando na questão animal, o que Jonas está afirmando é que ter a possibilidade de sentir prazer e dor é superior a não ter essas sensações, ou ainda, a ocorrência de processos vitais internamente a um corpo, é superior a não existência de vida (JONAS, 2012b). Nesse sentido, seria preciso reconhecer um bem [*goodness*] na existência animal, da qual provém seu valor. Esse bem, contudo, não é homogêneo em todas as formas de vida, pois Jonas concebe uma gradação ascendente de bens, indo da existência mais primitiva até a humana. Nesse sentido, a vida extra-humana é compreendida como um fim em si mesma (JONAS, 2006), ao passo que esses fins estão dispostos em uma cadeia hierárquica de valor. Nesse ponto a reflexão ética animal começa a mostrar seus primeiros contornos: haja vista que a existência orgânica é interessada em si mesma, quanto mais complexa seu estado atual, tanto mais poder de reivindicação de responsabilidade tem essa mesma vida.

Ao se afirmar que o ser possui um valor em si, não se deve igualar todas as formas orgânicas – de seres unicelulares à humanos – no mesmo status moral, visto que certas instâncias da vida possuem maiores bens e maiores valores. Se há uma hierarquia ontológica, segue-se que há também uma hierarquia ética, de modo que o valor reivindicado por determinadas formas de vida dispõe de maior ênfase que outras (LOPES, 2016). De acordo com Jonas (2012b), não havendo uma hierarquia valorativa, o fato de

empobrecer o mundo com a extinção de uma determinada bactéria, produtora de uma patologia que ameaçaria a humanidade, implicaria em uma proibição moral. Nesse raciocínio, quanto mais complexa e senciente a vida extra-humana, tanto maior será sua capacidade de desfrutar desses bens, sendo, portanto, suas finalidades mais dotadas de valor, de tal modo que a ascensão da valoração se desenrola desde a vida unicelular até a chegada à vida humana.

Deve-se notar que Jonas não oferece uma distinção precisa sobre quais animais disporem de qual nível de liberdade, embora diferencie a liberdade animal da meramente metabólica. Lopes (2016, p. 330) destaca que Jonas oferece uma distinção deliberadamente frouxa no sentido de não delimitar quais espécies teriam determinada consideração moral. Ora, se sob o signo de *animal* compreende-se desde a curiosa *Elysia chlorotica*, um pequeno invertebrado marinho habitante da costa leste norte-americana, ao vaidoso *Homo sapiens*, então não se deve esperar uma hierarquia tripartite, no sentido de englobar uma distinção bem limitada, porém simples, de reino vegetal, animal (não-humano) e humano à maneira de Aristóteles (2006), por exemplo. Apesar da distinção geral entre filosofia orgânica, filosofia animal e filosofia humana presente no conjunto da obra jonasiana, pode-se dizer que as distinções são de natureza muito mais tênues que separações precisas.

5. Uma ética animal em Hans Jonas.

As reflexões ontológicas anteriores demonstram grande relevância para a consideração animal, pois dizem respeito à culpa que a humanidade carrega em relação ao seu poder de destruição de vidas que são, por si e em si mesmas, interessadas. Ao pensar sua ética voltada para os animais não-humanos, Jonas (2012b) parte de uma concepção maniqueísta, na qual todo organismo é inevitavelmente culpado de uma infinidade de aniquilamentos de outras entidades biológicas para a manutenção de sua mais básica subsistência. Desse modo, o filósofo concebe que o conflito é uma característica inseparável da própria constituição dos seres vivos, de tal modo que o mútuo decreto de dor e morte é inescapável ao atributo mais elementar de cada ser vivo. Contudo, se o âmbito geral da vida é marcado pela culpa da destruição necessária para a gestão do próprio corpo, através das ações humanas, a culpa se encontra para além de uma necessidade aceitável em termos fisiológicos:

O que fazemos com nossos animais domésticos - a maneira como privamos nossas galinhas de qualquer vida própria por não as ter mais no curral [...], mas

tendo as fábricas de ovos nas quais uma galinha nunca experimenta uma vida autêntica no mundo aberto. Nossas fábricas de carne. Ou a negação da relação sexual, cujos frutos constantemente exigimos, com inseminação artificial. [...]. Visitei recentemente esse estabelecimento para cavalos e aprendi que as fêmeas nunca encontram um macho e os machos nunca encontram uma fêmea[...]. Nosso pecado ali ou nossa culpa ali é imensamente maior numericamente, e também na insensibilidade, e vivemos com isso” (JONAS, 2012b, p. 25, tradução dos pesquisadores).

A humanidade, conseqüentemente, porta uma dimensão de culpabilidade por interromper as finalidades das vidas animais no decorrer do seu cotidiano. No entanto, por haver culpa, deve-se concluir que ela deva existir, ou ainda, que ela seja prolongada infundavelmente? De acordo com Jonas (2012b), dois posicionamentos distintos podem ser tomados em um primeiro momento: um extremo ascetismo e obstinada recusa de toda forma de sofrimento (mesmo as causadas por simples movimentos do corpo); e uma aceitação conformada de que o mundo é composto por conflitos e que, portanto, não há motivo para alardes.

O caso de Mani e seus discípulos oferece uma clara ilustração do primeiro caso. Por evitarem constantemente o pecado, a violação e a destruição da vida, os Eleitos maniqueístas buscavam constantemente a redução do aniquilamento de toda variedade de seres vivos, pois acreditavam que uma caminhada, por exemplo, estava carregada de ofensa devido à destruição das inúmeras criaturas presentes no solo. Nesse aspecto, a contribuição de Mani para a questão seria a constatação de que humanidade está indissociavelmente conectada a uma culpabilidade, pois toda forma de vida gera conflitos, que por sua vez levam, geralmente, à morte (JONAS, 2012b). O segundo ponto de vista representa a posição heraclitiana, na qual a guerra (*polemos*) é o pai de todas as coisas que, por seu turno, devora, machuca e destrói a própria vida. Esse pensamento, de acordo com Jonas (2012b, p. 24), contribui para a reflexão na medida em que fornece visão não sentimental da questão da ética animal dado que insere no âmbito da vida a dinâmica inevitável do ser e não-ser.

A proposta jonasiana se refere a uma síntese das duas perspectivas, a qual chega à seguinte conclusão: a humanidade necessita viver com a culpa pela devastação de diversas formas de vida, mas isso não quer dizer que tem o direito de aumentá-la desnecessariamente. Contudo, se o conflito, o sofrimento e a morte é parte constituinte da vida natural (portanto, da vida animal), por que se deve evitar multiplicá-la? Ora, porque diferentemente do

que acontece no mundo animal, com o humano, um elemento novo é adicionado: a humanidade conhece e pode escolher (JONAS, 2012b). Além disso, Jonas remete ao fato de que os humanos, há muito, não estão mais na defensiva em relação aos animais, o que implica que o poder de ação sobre as vidas não-humanas não diz respeito ao conflito elementar da vida, senão de objetivos frívolos evitáveis.

Nota-se que o princípio do interesse da vida em si mesma não é absoluto, e algumas práticas em prol da sobrevivência da humanidade precisam ser consideradas. Jonas (2012b) argumenta que quando o propósito é imprescindível e quando não há métodos alternativos, para algumas descobertas científicas, por exemplo, os usos de animais são aceitáveis. Segundo o filósofo, é preciso pesar as ações através de uma espécie de cálculo de custo-benefício no qual existe um bem de um lado da balança que justifique o mal do outro. Os objetivos frívolos de uma mera curiosidade dos seres humanos, por exemplo, estariam excluídos daquela parte da pesquisa científica que justifique o uso animal (JONAS, 2012b). Desse modo, a redução de uma necessidade de finalidades seria uma espécie de dever metafísico ou ontológico que diz respeito ao impacto que o humano causa na vida-como-um-todo [on-the-whole]. É um dever ontológico, pois se trata de uma obrigação para com as espécies, antes que para com os indivíduos (JONAS, 2012b). No entanto, como questiona Lopes (2016), como distinguir os deveres para com a espécie – isto é, para com a diversidade biológica – dos deveres para com os sujeitos singulares?

Outro ponto relevante a ser destacado na consideração ética dos animais diz respeito à ideia de sujeito de direitos. De fato, Jonas (2012b, p. 26) aconselha a se livrar da linguagem dos direitos ao se discutir o assunto de uma moralidade inerente aos animais. Afinal de contas, para o filósofo, apenas são sujeitos de direitos aqueles seres que são capazes de reconhecer as obrigações morais para com um outro indivíduo, o que não quer dizer, contudo, que não haja a necessidade de proteção jurídica. Do mesmo modo que nem a natureza, e nem os animais não seriam considerados sujeitos de direito, tampouco as gerações futuras o seriam, pois subjacente à argumentação está a correspondência ao modelo de direito de tipo contratual, sendo, evidentemente, os animais impossibilitados de estabelecerem contratos (LOPES, 2016).

Desse modo, a importância de se livrar da categoria de direitos se refere aos direitos entendidos como reconhecidos apenas quando há reciprocidade. Nesse sentido, como demonstrou Sganzerla (2012, p. 119), embora a natureza não seja encarada como um sujeito de direitos – no sentido

de quem reconhece seus direitos sob o arbítrio da razão através de uma reciprocidade –, nela há um direito à dignidade que emerge da vida enquanto fim em si mesma, pois a vida se reivindica no ato de existir. De fato, esse tipo de direito à dignidade da natureza é reconhecido por Jonas (2006) em seu *O princípio responsabilidade*. Lopes (2016) destaca que não é a reciprocidade o elemento determinante para as relações éticas entre humanos e animais, mas sim a escala valorativa que advém da constatação do organismo enquanto um fim, de tal modo que a responsabilidade dos seres humanos seria o mediador entre a liberdade humana e o valor intrínseco da vida extra-humana.

Em suma, a teoria da finalidade como afirmação da vida de Jonas oferece subsídios teóricos para se pensar a questão animal no século XXI. Segundo Jonas, o reconhecimento do valor da vida extra-humana, com ênfase na vida dotada de uma mente consciente, carece de uma reinserção da própria humanidade no reino da vida. É fundamental a reintrodução do humano como um elemento constituidor da natureza para a constatação de uma finalidade valorativa, pois apenas com esse elo elementar entre vida humana e extra-humana que se pode conceber a existência orgânica, assim como a humanidade, como disposta de fins últimos. Portanto, a pertença ao mundo natural diz respeito diretamente à possibilidade de se encontrar fins na natureza, sem cair na armadilha de um antropomorfismo acrítico que atribuiria características exclusivamente humanas à vida extra-humana. Não se trata de um comportamento antropomórfico nesse sentido, pois os atributos de finalidade, liberdade, desejo etc., são concebidos como pré-existentes à humanidade.

Considerações finais

A ética jonasiana parte de características encontradas já em organizações biológicas primitivas para encontrar um valor no âmago da própria vida. Quando presente nas mentes conscientes dos animais não-humanos, o princípio ontológico de finalidade adota novas dimensões. É através da mobilidade e da percepção que o organismo sensitivo se diferencia daquela forma mais primitiva de existência, ampliando seus níveis de liberdade e finalidade através de um horizonte de imediatez que engendra a presença do desejo no animal. Cabe, portanto, o resgate do aparecimento das sensações para notar o fato de que é justamente a partir da emergência da mente consciente que a dimensão do sofrer entra em cena para a existência animal.

A possibilidade de experienciar estados de sofrimento é inseparável da pergunta a respeito da função do humano na mitigação dessas formas de sofrer quando elementos antropogênicos são inseridos. A pergunta está relacionada à passagem do mero interesse à existência para uma consideração ética advinda do reconhecimento de que tal forma de vida dispõe de uma finalidade valorada. Ora, para Jonas, o finalismo orgânico dispõe de uma teleologia dotada de um valor intrínseco, fato que desemboca no animal enquanto instância de reivindicação e de responsabilidade. O animal entra, assim, na esfera moral das ações.

Nota-se que não se trata de uma teoria de animais como sujeitos de direito, pois para que tal categoria seja preenchida, faz-se necessário um reconhecimento racional dos direitos de um terceiro indivíduo. Contudo, de tal fato não se segue que a vida animal não deva ter relevância para a esfera ética. Muito pelo contrário: visto que os animais apresentam um valor de acordo com a finalidade que manifestam – conservar sua existência ou evitar estados homeostáticos desagradáveis –, o pensamento ético, bem como as ações humanas, devem considerar justamente o interesse da animalidade em seu próprio bem. Jonas (2012b) então lança mão do termo *necessidade* para qualificar as situações em que seria imprescindível à humanidade dispor de uma intencionalidade sensitiva. Deve-se então refletir quais usos dos animais são realmente condição *sine qua non* da manutenção da existência humana sobre o planeta – alimentação, vestuário, entretenimento, ensino, pesquisa científica, uso biomédico, apenas para citar alguns exemplos. Seriam todas as categorias citadas fundamentais para a permanência do humano sobre a terra? Jonas não oferece respostas – esta é uma problemática mais para o cientista que para o filósofo: é possível levar uma vida saudável sem alimentação animal? Pode-se substituir o modelo animal dentro dos laboratórios de pesquisa e das instituições de ensino? A fundamentação ética então abre espaço para as questões bioéticas como uma forma de lidar com os dilemas emergentes das relações entre a vida humana e extra-humana. No entanto, isso não significa uma total abstinência do espinhoso problema que as perguntas suscitam, afinal, o filósofo recorda enfaticamente que ao modo de vida humano cabe o dever ontológico ou metafísico de reduzir a necessidade do uso de entidades sencientes e, com isso, livrar-se, até onde as possibilidades permitem, da culpa pela destruição da vida extra-humana.

Referências

- BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Dolphin books, 1961.
- COMÍN, I. G. “Introducción a la edición española”. In: *Hans Jonas: poder o impotência de la subjetividad*. Tradução de Illana Giner Comin. Coleção Pensamento Contemporâneo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005, p. 13-70.
- BECCHI, P. “El itinerario filosófico de Hans Jonas Etapas de un recorrido”. Trad. Susana Brítez D’Ecclesiis. ISEGORÍA. In: *Revista de Filosofía Moral y Política*, n.39, p. 101-128, 2008.
- BERG, B. *Die »Neue Tierpsychologie« und ihre wissenschaftlichen Vertreter (von 1900 bis 1945)*. Hannover: TENEA, 2008.
- BURGHARDT, G. M. “Ethics and Animal Consciousness: How Rubber the Ethical Ruler?”. In: *The Society for the Psychological Study of Social Issues*. v.65, n.3, p. 499-521, 2009.
- DAMÁSIO, A. *Ao encontro de Espinosa: As emoções sociais e a neurologia do Sentir*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003.
- _____. *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books, 2010.
- DARWIN, C. *The expression. Of Emotions in Man and Animals*. Exeter: Julian Friedmann, 1979.
- DIERAUER, U. *Tier und Mensch im Denken der Antike*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1977.
- _____. “Das Verhältnis von Mensch und Tier im Griechisch-römischen Denken”. In: MÜNCH, P.; WALZ, R. (Orgs). *Tiere und Menschen: Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998, p. 37-86.
- ECCLES, J. C. “Animal consciousness and human self-consciousness”. In: *Experientia* 38. v.38, p. 1384-1391, 1982.
- FELIPE, S. “Antropocentrismo, Senciocentrismo e biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos”. In: *Revista Páginas de Filosofia*. V.1, n.1, p. 2-30, jan-jun.2009.
- _____. *Ética e experimentação animal: Fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2014.
- FISCHER, M. L. *et al.* “A percepção da dor como parâmetro de status moral em animais não humanos”. In: *Revista Conexão Ciência*, v.11, n.32, 2016, p.31-41.

- FONSECA, L. S. G. *Bioteχνologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.
- FRANCIONE, G. *Animals, property and the law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- _____. *Introduction to animal rights: your child or your dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- GIACCOIA, O. “Sobre a ética animal”. In: *Cad. AEL*. v.13, n.24-25, p. 43-64, 2008.
- GRÄFRATH, B. “Zwischen Sachen und Personen. Über die Entdeckung des Tieres in der Moralphilosophie der Gegenwart”. In: MÜNCH, P.; WALZ, R. (Orgs). *Tiere und Menschen: Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998, p. 37-86.
- GRIFFIN, D. R. *Animals Minds*. University of Chicago Press, 1994.
- GRIFFIN, D. R.; SPECK, G. *New evidence of animal consciousness*. *Anim Cogn*. n.7, p. 5-18, 2004.
- GUTFREUND, Y. “The Neuroethological Pradox of Animal Consciousness”. In: *Trends in Neurosciences*, v.30 n. 4, p. 196-199, 2013.
- HAUSSLEITER, J. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1935.
- JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006
- _____. *O princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. “On Suffering”. In: *La rassegna mensile di Israel*. v.79, n.1-2, p. 22-30, jan-ago, 2012b.
- _____. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: 1973.
- _____. *Pensar sobre Dios y otros ensaios*. Traducción de Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 2012a
- _____. *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- KLEIN, C.; BARRON, A. “Insects have the capacity for subjective experience”. In: *Animal Sentience*. n. 100, p. 1-19, 2016.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: editora universidade de Brasília, 2008.

- LINDBERG, S. “Hans Jona’s theory of Life in the face of Responsibility”. In: LEMBECK, Karl-Heinz; MERTENS, Karl; ORTH, Ernst Wolfgang (ed.) *Phänomenologische Forschungen*. [S.l.], p. 175-191, 2005.
- LOPES, W. “A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética”. In: *Princípios*. Natal, v.17, n.28, p. 47-70, 2010.
- _____. “O novo status ontológico-ético da animalidade segundo Hans Jonas”. In: OLIVEIRA, J (Org). *Filosofia Animal: humano, animal, animalidade*. 1 ed. Curitiba: PUCPRESS, 2016, p. 313-349.
- MENDL, M; PAUL, E. “Consciousness, emotion and animal welfare: insights from cognitive Science”. In: *Animal Welfare*. v.13, p. 17-25, 2004.
- MOURA, S. “Fundamentos da ética do futuro de Hans Jonas: os princípios vida e responsabilidade”. In: CARVALHO, Marcelo, et al. *Filosofia Política Contemporânea: Coleção XVI Encontro ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 576593.
- OLIVEIRA, J. “A transanimalidade do homem: uma premissa do princípio responsabilidade”. In: *Bioethikos*, p. 141-151, 2011.
- PORPHYRY. *On Abstinence from killing animals*. London: Bommsbury, 2000.
- REGAN, T. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- _____. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.
- SINGER, P. *Animal Liberation*. New York: Ecco, 2002.
- SCHMIDT, J. “Die Aktualität der Ethik von Hans Jonas Eine Kritik der Kritik des Prinzips Verantwortung”. In: *DZPhil*. n. 55, v. 4, p. 545 -569, 2007.
- SGANZERLA, A. *Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral*. 2012, 272f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos, 2012.
- STEIN, G. “Traditionen der Tierethik und ihre aktuelle Bedeutung für die Human-Animal Studies”. In: JAEGER, F. (Org.). *Menschen und Tiere*. Grundlagen und Herausforderungen der Human-Animal Studies. Berlin: J.B. Metzler, 2020, p. 139-152.
- SORABJI, R. *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- TELES, M. “No encaço da consciência animal: o problema epistemológico, a neurobiologia de Damásio e o comportamento animal”. In: *Revista Brasileira de Direito Animal*. p. 15-45, 2016.
- VIANA, W. “A filosofia da natureza de Hegel e Jonas”. In: CARVALHO, Marcelo, et al. *Filosofia Política Contemporânea: Coleção XVI Encontro ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 556-575

_____. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016.

WOLIN, R. “Hans lonas: el filósofo de la vida”. In: WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger*. Hannah Arendt, Karl Lwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Trad. María Candor. Madrid: Cátedra, 2003, p. 159-199.

WEBER, A; VARELA, F. “Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality”. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, p. 97-125, 2002.

ZIEGLER, H. E. *Der Begriff des Instinktes einst und jetzt*. Eine Studie über die Geschichte und die Grundlagen der Tierpsychologie. Jena: Gustav Fischer, 1910.

Email: anor.s@pucpr.br; brunohrxavier@gmail.com

Recebido: 11/2020

Aprovado: 04/2021