

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GENIVALDO DO NASCIMENTO PEREIRA

A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA
DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS
E A QUESTÃO DA FALÁCIA NATURALISTA

Teresina
2018

GENIVALDO DO NASCIMENTO PEREIRA

A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA
DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS
E A QUESTÃO DA FALÁCIA NATURALISTA

Texto apresentado como requisito para
conclusão do mestrado à Coordenação do
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Piauí – UFPI.

Linha de pesquisa: Filosofia prática

Orientador: Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana

Teresina
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

P436f Pereira, Genivaldo do Nascimento.

A fundamentação ontológica do princípio
responsabilidade de Hans Jonas e a questão da falácia
naturalista / Genivaldo do Nascimento Pereira. – 2018.
74 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Federal do Piauí, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana.

1. Princípio Responsabilidade. 2. Ética. 3. Liberdade. 4.
Ser. I. Jonas, Hans. II. Título.

CDD 179.1

GENIVALDO DO NASCIMENTO PEREIRA

A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA
DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS
E A QUESTÃO DA FALÁCIA NATURALISTA

Texto apresentado como requisito para
conclusão do mestrado à Coordenação do
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Piauí – UFPI.

Linha de pesquisa: Filosofia prática

Orientador: Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana

Aprovado em 26 / 03 / 2018

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Wellistony Carvalho Viana – UFPI (Presidente)

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho – UFPI (Membro interno)

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa – UECE (Membro externo)

RESUMO

Este trabalho constitui uma investigação da contraposição de Jonas ao legado moderno em matéria de fundamentação da ética. Para Jonas, na modernidade se deu o estabelecimento de dois dogmas, a saber: o de que não há nenhuma verdade metafísica e a impossibilidade de se estabelecer um caminho válido do ser ao dever. De acordo com sua visão, esse segundo dogma ainda não havia sido enfrentado seriamente. Em oposição a ambos, de modo mais específico ao segundo, é proposto um caminho de superação do dualismo mediante uma ontologia geral do ser real, lançando mão da metafísica e postulando um caminho plausível do ser ao dever. Ao tomar esse caminho, além de se opor ao legado moderno, Jonas assumiu o risco de incorrer na falácia naturalista, risco iminente para todos que se aventurarem a fazer o mesmo trajeto. Com esta investigação, busca-se evidenciar a plausibilidade da proposta Jonásiana.

Palavras-chave: Hans Jonas. Princípio Responsabilidade. Ética. Liberdade. Ser.

ABSTRACT

This monography is an investigation of Jonas' opposition to the modern legacy of foundations of ethics. According to Jonas, in modernity, two dogmas were established, namely, that there is no metaphysical truth and the impossibility of establishing a valid path from *being* to *ought being*. According to his view, this second dogma had not yet been seriously faced. In opposition to both, more specifically to the second, a path of overcoming dualism is proposed through a general ontology of the real being, using metaphysics and postulating a plausible path from *being* to *ought being*. In taking this path, in addition to opposing the modern legacy, Jonas took the risk of incurring the "naturalistic fallacy", an imminent risk for all who venture to take the same route. With this investigation, we try to show the plausibility of the Jonas' proposal.

Keywords: Hans Jonas. Principle Responsibility. Ethic. Freedom. Being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 O PROBLEMA DA FALÁCIA NATURALISTA	10
1.1 Origem da problemática da falácia naturalista	11
1.2 O bom como propriedade simples e indefinível.....	13
1.3 Crítica mooreana ao naturalismo ético	17
1.3.1 <i>Objeção do bom como algo natural</i>	19
1.3.2 <i>Objeção do bom como o mais evoluído</i>	21
1.3.3 <i>Objeção do bom como o mais prazeroso</i>	24
1.4 A crítica à falácia naturalista mooreana	26
2 BIOLOGIA FILOSÓFICA DE JONAS: A SUBJETIVIDADE PRESENTE NO ÂMBITO DA NATUREZA	33
2.1 Objeção da Jonas à ontologia dualista.....	34
2.1.1 <i>Surgimento do dualismo moderno</i>	35
2.1.2 <i>Esboço do dualismo de substâncias cartesiano</i>	38
2.1.3 <i>Limites do dualismo cartesiano</i>	41
2.2 A natureza dotada de finalidade: razão de sua dignidade	46
2.2.1 <i>Autonomia e identidade do orgânico</i>	48
2.2.2 <i>Liberdade e necessidade</i>	52
3 A DISPARIDADE DO CONCEITO DE NATUREZA ENTRE MOORE E JONAS	55
3.1 Mapeamentos da concepção fechada da natureza	56
3.2 A concepção aberta da natureza.....	62
3.3 Consequências da divergência do conceito de natureza entre Moore e Jonas.....	68
CONCLUSÃO.....	72
REFERÊNCIAS.....	74

INTRODUÇÃO

A proposta de Hans Jonas de reelaboração da ética tem como pano de fundo a superação de dois dogmas, a saber: o de que não há nenhuma verdade metafísica e a impossibilidade de se estabelecer um caminho do ser ao dever. O primeiro foi estabelecido por Kant (1724-1804), ao postular a impossibilidade de se ter acesso à realidade em si; o segundo tem Hume (1711-1776) e G. E. Moore (1873-1958) como seus principais proponentes. Segundo Jonas, esse segundo dogma ainda não havia sido enfrentado seriamente. Nesse sentido, o autor se coloca na contramão do que é aceito dentro do contexto moderno em matéria de fundamentação da ética, pois a metafísica é posta de lado e a ideia de que há um dever no ser, vista como uma falácia naturalista pelo ideário filosófico moderno, é retomada por Jonas em sua reflexão da ética, no intuito de estabelecer uma passagem plausível do ser ao dever.

Jonas cita Kant como modelo mais proeminente da forma tradicional de se pensar a ética. Assim, ele toma a fundamentação kantiana da ética como marco referencial a partir do qual trabalha sua crítica ao modelo tradicional de se pensar a ética. Kant, na modernidade, com sua ética formal expressa de forma clarividente em sua obra “Fundamentação da metafísica dos costumes” (1785), revolucionou a discussão em torno da questão da fundamentação da ética. Diferentemente dos seus antecessores, que fundamentaram a ética em uma realidade objetiva, qual seja, a natureza ou a divindade, ele não buscou um fundamento fora da esfera do humano para a ética; em sua concepção, esta tem seu fundamento no próprio sujeito, isto é, na subjetividade – razão.

Ao fundamentar a ética na razão, Kant limita a mesma ao âmbito do universo da racionalidade. Em sua concepção, o ser humano constitui a única realidade a qual possui um fim em si mesmo. Assim, o homem é posto no centro da reflexão da ética, pois somente ele possui a faculdade da razão, ao passo que é posta de lado uma visão holística da natureza.

Na concepção de Jonas, a proposta kantiana de fundamentação da ética encontra-se profundamente marcada pelo dualismo cartesiano, algo que a inviabiliza de alcançar o fim para o qual Kant se propôs, qual seja: oferecer um fundamento universal e seguro para a ética. Kant, buscando fugir da falácia naturalista preconizada por Hume e, posteriormente, detalhada por George Edward Moore em sua obra filosófica *Principia Ethica* (1903), limitou o dado da subjetividade ao âmbito

da racionalidade, algo a que Jonas se opõe, por entender que ela não constitui um privilégio do homem, mas que se encontra pulverizada em todas as formas de vida. No entanto, mesmo Kant buscando fugir do erro da falácia naturalista, segundo Moore, ele não obteve êxito em sua investida.

Nesse sentido, com o intuito de propor uma superação do que aí se encontrava em termos de fundamentação da ética, Jonas recorre à vida, postulando uma nova leitura acerca de seu entendimento. Em outros termos, ele propõe uma superação do dualismo, ao passo que fundamenta a ética ontologicamente. Em razão dessa proposta, Jonas pode ser acusado de ter cometido um erro clássico no qual muitos incorreram ao tentar dar uma fundamentação metafísica para a ética, isto é, ele pode ter incorrido na falácia naturalista. Essa foi a principal crítica postulada por Hume e Moore aos seus antecessores, pois ela consiste em identificar uma passagem não justificada ou plausível de proposições descritivas para proposições valorativas.

Diante do exposto, duas questões podem ser postas: teria Jonas cometido a falácia naturalista ao propor uma fundamentação ontológica para a ética? E se não cometeu tal falácia, como se segura esta posição? Essas duas questões colocam em debate uma temática de grande relevância no entorno da fundamentação ontológica do princípio de responsabilidade de Jonas, e proporcionar uma resposta a ambas constitui o empreendimento da presente discussão filosófica. A resposta aqui pretendida será trabalhada basicamente em três momentos, vejamos: No primeiro, será feito um mapeamento da questão acerca da falácia naturalista; no segundo, será apresentada a fundamentação ontológica do princípio de responsabilidade de Jonas; no terceiro momento, far-se-á a abordagem do conceito de natureza subjacente tanto na crítica de Moore ao naturalismo ético, quanto o da fundamentação ontológica do princípio de responsabilidade de Jonas, no intuito de elaborar uma síntese capaz de fundamentar uma posição afirmativa diante da problemática trabalhada ao longo da discussão.

1 O PROBLEMA DA FALÁCIA NATURALISTA

Hans Jonas, em seu livro *O princípio responsabilidade*, especificamente, ao defender um dever para com o futuro, admitiu que o fundamento de seu princípio responsabilidade se encontra no âmbito da metafísica, ou seja, “o princípio primeiro de uma ética para o futuro não se encontra nela própria, como doutrina do fazer, mas na metafísica como doutrina do ser” (JONAS, 2011, p. 95). Ao fazer essa afirmação, ele admite que a sua consequência tenha como implicação colocar-se contra o que aí estava posto como possibilidades de fundamentação de uma teoria ética. Apesar de ter demonstrado que sua teoria se opunha a dois dogmas estabelecidos pelo ideário filosófico moderno, Jonas não faz nenhum detalhamento dos mesmos, limitando-se apenas a afirmar que esse tipo de raciocínio, segundo o qual se negam a possibilidade da verdade metafísica e a possibilidade de um caminho do ser ao dever, constitui uma tautologia¹. Evidentemente, Jonas não se preocupou em fazer um confronto direto de ideias com tais concepções dogmáticas, o caminho escolhido foi a elaboração de uma teoria ética, mediante uma nova ontologia do ser real, resultado de uma leitura filosófica da biologia, capaz de superar os limites impostos pela modernidade acerca da compreensão do ser.

No entanto, não se pode tratar da proposta jonasiana, sem antes perpassar, ao menos de modo geral, sobre a problemática a que sua proposta de fundamentação da ética coloca-se diametralmente oposta. O legado ao qual Jonas faz menção no acima exposto pode ser identificado de modo mais específico, como já mencionado anteriormente, no postulado filosófico de Kant, Hume e G. E. Moore. No entendimento de Jonas, o segundo dogma, isto é, a impossibilidade de uma passagem do ser ao dever, ainda não havia sido enfrentado seriamente. Vejamos em seus próprios termos:

Essa última tese nunca foi posta seriamente à prova e se aplica apenas a um conceito de ser para o qual, por causa da neutralização antecipada de que foi objeto (por ter sido considerado como ‘isento de valor’), a impossibilidade de se deduzir deveres é uma consequência tautológica (JONAS, 2011, p. 95).

¹ O que está posto é que ambas as afirmações descrevem a mesma situação, ou seja, tanto uma quanto a outra significa a negação da passagem do ser ao dever. Entretanto, para Jonas, esta negação é contraditória, pois a verdade da mesma pressupõe aquilo que está sendo negado por ela, ou seja, o dogma que não há nem um caminho do ser ao dever constitui um enunciado metafísico, mas seus defensores afirmam não haver verdade metafísica (JONAS, 2011).

Pelo exposto, Jonas entende que sua proposta de elaboração de uma nova ontologia tem pela frente o desafio da superação do fosso estabelecido entre o ser e o dever promovido tanto por Hume quanto por Moore. Nesse sentido, destacar alguns pontos da teoria ética de ambos, pondo em evidência algumas críticas realizadas às mesmas, no intuito de minar as bases dessa concepção dogmática, constitui um dever para a discussão filosófica em curso, algo que proporcionará um suporte teórico capaz de garantir uma maior consistência à crítica jonasiana mencionada acima. Portanto, a discussão que se seguirá nos tópicos abaixo diz respeito a um mapeamento da problemática em torno da negação da possibilidade da identificação de um dever no ser, atualmente conhecida como falácia naturalista. Antes de adentrar na proposta do capítulo em questão, vale ressaltar que os legados dos dois filósofos supracitados não serão tomados em sua totalidade, limitar-nos-emos, portanto, ao que for pertinente ao debate aqui desenvolvido.

1.1 Origem da problemática da falácia naturalista

A grande maioria dos autores que se propuseram a trabalhar a temática em questão, por exemplo, Sganzerla, em um artigo intitulado “Biologização do ser moral”, optou por destacar dois filósofos que se tornaram figuras emblemáticas para o debate supracitado, são eles: David Hume (1711-1776) e G. E. Moore (1873-1958). Ambos têm como ponto em comum a crítica ao naturalismo ético mediante a defesa da impossibilidade de se passar do discurso descritivo ao valorativo. Ao primeiro é atribuído o título de precursor da discussão da metaética; já o segundo foi apresentado como alguém que recolocou o debate metaético de uma forma inovadora, mediante a inauguração de nova nomenclatura. Aqui seguiremos esse roteiro, priorizando a figura de Moore. A razão para tal escolha será dada posteriormente.

Como já foi mencionado acima, a primeira formulação da crítica de uma passagem não justificada de proposições descritivas para proposições normativas ou valorativas foi posta por Hume, quando demonstrou-se descontente com a fundamentação da ética postulada por seus antecessores ao buscar na natureza um ponto de partida para elaborar uma teoria ética. A afirmação clássica de Hume é a seguinte:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes (HUME, 2009, p. 509).

Com essa afirmação, Hume coloca em cheque toda a tradição da fundamentação da ética, desde Aristóteles até seus dias, ou seja, um naturalismo ético que sempre buscou fundamentação para ética na natureza e instaurou um novo marco na discussão da fundamentação da ética: a metaética. Essa problemática diz respeito à discussão filosófica em torno da relação entre fato e valor². O que Hume alerta é que os filósofos haviam, até então, trabalhado uma proposta de fundamentação da ética fazendo uma passagem simples do ser ao dever, por considerar tal passagem algo natural, sem grandes complicações, algo ao qual Hume se opõe³. O legado humeano foi retomado por Moore, de modo especial em uma de suas mais célebres obras filosóficas, *Principia Ethica*, na qual é lembrada a crítica humeana sob o nome de “falácia naturalista”. Com relação a esta questão, Brito afirma:

Historicamente, foi G. E. Moore quem, com o livro *Principia Ethica*, de 1903, cunhou a expressão falácia naturalista. Seu argumento era uma defesa da tese de que o bem não pode ser definido por qualquer propriedade em geral e, especificamente, por qualquer propriedade natural, já que a pergunta se a referida propriedade é boa sempre permanecerá em aberto (BRITO, 2014, p. 349).

Com a tese postulada em *Principia Ethica*, Moore pretendeu ter colocado em cheque o naturalismo ético. Essa obra filosófica, segundo relatos de alguns críticos, foi recebida com muito entusiasmo no meio acadêmico e provocou uma revolução na discussão em torno da ética em solo britânico, pois a proposta mooreana era no mínimo, audaciosa frente ao que já se tinha como resultado de longas discussões filosóficas em prol da elaboração de uma teoria ética plausível. Mas, após a

² Nesse particular, para maior conhecimento de causa, indica-se a leitura do Capítulo quinto do livro de Appiah: “Introdução à filosofia contemporânea” (2006).

³ Como aqui não nos cabe discutir a fundo esse ponto do filósofo em questão, indica-se a leitura do livro III, parte I, da obra filosófica de Hume denominada *Tratado da natureza humana*.

calorosa recepção, a referida proposta foi alvo de inúmeras críticas que atentaram contra sua validade e consistência.

A crítica à Moore se dá basicamente em duas instâncias, quais sejam: o estabelecimento da natureza da proposta mooreana e a análise do argumento utilizado por ele para sustentação de sua teoria ética. Ambas as perspectivas adotam os dois primeiros capítulos da obra em questão como ponto de partida, por entender que neles se encontra o cerne da proposta mooreana.

A discussão em torno dessa questão rendeu a publicação de inúmeros ensaios filosóficos, nos quais foram expressos os mais variados posicionamentos diante da problemática. Baumrind (1968), por exemplo, em um texto denominado *Is there a naturalistic fallacy?* decompôs todo o argumento mooreano no intuito de verificar a sua relevância e a veracidade da existência de uma falácia naturalista; Gauthier (1967), em um ensaio intitulado *Moore's naturalistic fallacy*, também colocou a problemática sobre a natureza e a validade da falácia naturalista. Em ambos os textos encontra-se uma crítica ferrenha à tese defendida por Moore, sobretudo, nos dois primeiros capítulos do *Principia*. Por enquanto não trataremos destas críticas, pois antes de adentrar no conteúdo das mesmas, faz-se necessária uma abordagem dos dois primeiros capítulos do *Principia*, no intuito de expor o que está contido neles; em seguida retornar-se-á às críticas aqui mencionadas, somando a elas outros pensadores que também se posicionaram com relação à pertinência da falácia naturalista.

1.2 O bom como propriedade simples e indefinível

No primeiro capítulo do *Principia*, Moore dedica-se à tentativa de demonstrar que o bom constitui algo simples e indefinível. Mesmo admitindo que o termo bom possa ser usado com certo grau de validade em várias respostas à questão “o que é o bom?”, ao se colocar essa questão ele demonstra que sua preocupação central não é com uso trivial do termo bom, mas com uma acepção estrita do bom, isto é, aquela que pertence exclusivamente ao campo da ética. Nesse particular, em sua concepção, dizer o que é o bom está para além de uma simples declaração verbal de que determinadas coisas são boas, ou seja, constitui algo que transcende a trivialidade do uso cotidiano da ideia de bom.

Mas nossa questão 'O que é o bem?' pode ter ainda um outro significado. Podemos, em terceiro lugar, querer perguntar, não que coisa ou coisas são boas, mas como bom deve ser definido. Esta é uma investigação que pertence somente à Ética, não à Casuística; e é uma investigação da qual nos ocuparemos inicialmente (MOORE, 1998, p. 103).

Pelo exposto, aponta-se para uma dada especificidade da ideia denotada quando se trata da definição do bom. Assim, o que Moore tem como objetivo é dar conta da natureza do bom, isto é, ele busca uma definição de caráter essencial. Perseguindo esse fim, admite a existência do bom enquanto essência, mas por outro lado nega a possibilidade de se dar uma definição para o mesmo enquanto tal, em outros termos, o bom em si, em termos mooreanos, é indefinível e isso é tudo que se pode dizer de forma segura a respeito do bom. Nesse sentido, Moore afirma que:

Mas, se compreendermos a questão nesse sentido, minha resposta a ela pode parecer uma decepção. Se me perguntam 'O que é o bom?' minha resposta é que bom é bom e este é fim da questão. Ou se me perguntam 'como se deve definir bom?' minha resposta é que ele não pode ser definido, e isso é tudo o que tenho a dizer a respeito (MOORE, 1998, p. 104).

A razão pela qual Moore postula ser o bom algo indefinível baseia-se na ideia de que ele diz respeito a uma noção simples, ou seja, o bom é um objeto de simples apreensão. Nesses termos, o acesso ao bom se dá mediante a intuição; ele nos é apresentado como algo intuitivo, para o qual não se pode atribuir nem um predicado. Por trás dessa concepção, jaz uma noção de definição fortemente influenciada pela teoria tradicional da definição real. Para Moore, a melhor forma de definir algo é através da enumeração de suas partes. Nesse contexto, se fôssemos elaborar uma definição de cavalo – exemplo utilizado por ele em seu livro – a definição correta seria aquela que melhor enumerasse as partes que compõem o cavalo. Portanto, definir no contexto mooreano, consiste na enumeração de partes de um todo, logicamente só se pode fazer isso com um objeto composto e jamais com um simples.

'Bom', então, se com isso queremos dizer aquela qualidade que afirmamos pertencer a uma coisa, quando dizemos que uma coisa é boa, passível de qualquer definição, no sentido mais importante da palavra. O mais importante sentido de 'definição' é aquela no qual uma definição afirma quais são as partes que invariavelmente compõem um certo todo; e nesse sentido 'bom' não tem definição porque é simples e não tem partes (MOORE, 1998, p. 107).

Como se pode notar, dizer que o bom é indefinível é o mesmo que afirmar que ele não pode ser decomposto. Na visão de Moore, o bom não constitui a única noção simples a qual podemos ter acesso. Para corroborar sua ideia ele toma como exemplo o amarelo, postulando que ele não pode ser devidamente definido, posto que também constitui uma noção simples. Nesse sentido, a experiência do amarelo não poderia ser transmitida por alguém que já fora afetado por ela a outrem ainda não afetado, de modo que este acesse o teor do que está sendo expresso, pois a noção de amarelo não é passível de decomposição bem como “bom” não o é. Portanto, só quem pode chegar à ideia de amarelo é aquele que realiza a experiência visual do amarelo.

Vamos, então, considerar esta posição. Minha posição é que bom é uma noção simples, como o ‘amarelo’ é uma noção simples; que, da mesma forma que você não pode, seja lá como for, explicar a alguém que ainda não saiba p que é p amarelo, da mesma forma você não pode explicar ainda o que o bom é. Definições da espécie que eu estava pedindo, definições que descrevam a real natureza do objeto ou a noção denotada por uma palavra, e que meramente não nos diga apenas para o que a palavra é usada (*used to mean*), só são possíveis quando o objeto ou noção em questão é algo complexo (MOORE, 1998, p. 104).

Moore considera a possibilidade de objeção do que está posto no supracitado. Alguém poderia pretender refutar a concepção de que o amarelo de fato não constitui uma noção simples, pois ele tem um correspondente físico pelo qual se poderia facilmente construir uma definição do amarelo. Essa definição seria proporcionada no campo da Física ao declarar que a percepção das cores é, na realidade, resultado de uma determinada incidência de vibração-luminosa. Sendo assim, a ideia de que o amarelo constitui uma noção simples seria absolutamente impraticável. Mas, para Moore, esse tipo de pensamento, de modo algum, poderia ser aceito tal qual, pois o amarelo a que ele se refere difere diametralmente daquela simples vibração-luminosa. Nesse sentido, afirma Moore:

Podemos tentar defini-lo, descrevendo seu equivalente físico; podemos afirmar que espécie de vibrações-luminosas devem estimular o olho normal, a fim de podermos percebê-las. Mas um momento de reflexão é suficiente para demonstrar que aquelas vibrações-luminosas não são, elas mesmas, o que queremos dizer por amarelo. Elas não são o que percebemos. Na verdade, nós jamais seríamos capazes de descobrir sua existência, a menos que fôssemos, primeiramente, afetados pela patente diferença de qualidade entre as cores diferentes. O máximo que podemos nos permitir dizer dessas vibrações é que elas são o que corresponde, no espaço, ao amarelo que nós percebemos (MOORE, 1998, p. 107).

No acima exposto, o correspondente físico do amarelo, isto é, determinada vibração de luz, nem de longe pode ser tomado como uma definição da natureza do amarelo. Segundo Moore, tomar o amarelo como tal constitui algo absolutamente possível de acontecer, mas posicionar-se dessa maneira seria cometer um tremendo equívoco. Por analogia a essa problemática, esse constitui o erro de muitos filósofos em matéria de reflexão da ética, ou seja, buscaram definir o bom mediante a procura de seu correspondente natural, pensando que assim dar-se-ia a ele a melhor definição. Mas, como veremos posteriormente, o bom no entendimento de Moore não é uma propriedade natural. A esse tipo de procedimento é devotado o nome de “falácia naturalista”.

Pode ser verdadeiro que todas as coisas que são boas sejam também outras coisas, tanto quanto é verdade que todas as coisas que são amarelas produzem uma certa espécie de vibração na luz. E é um fato que a Ética visa à descoberta de quais são aquelas outras propriedades pertencentes a todas as coisas que são boas. Mas demasiados filósofos que quando eles nomearam aquelas outras propriedades eles atavam definindo o bom; que aquelas outras propriedades, de fato, não eram simplesmente outro, mas absoluta e inteiramente o mesmo que bondade. Esta visão é posta por mim, para chamar ‘falácia naturalista’ [...] (MOORE, 1998, p. 108).

Como já mencionado acima, o bom no entendimento mooreano não constitui uma propriedade natural. Daí a razão pela qual ele não poder ser substituído, em termo de definição real, por uma propriedade natural, como se uma coisa denotasse exatamente a outra. Segundo Moore, os que propusessem esse tipo de substituição teriam pela frente dois problemas. Primeiramente, uma substituição dessa natureza abriria precedentes para se fazer outras substituições absurdas, para quais não se teria como refutar nem uma das duas posições, ou seja, “um homem diz que o triângulo é um círculo [...] outro replica que na verdade o triângulo é uma linha” (MOORE, 1998, p. 107). O outro problema consiste em admitir não tratar-se de uma substituição, mas apenas de uma expressão verbal, algo ainda mais deletério, em seu entendimento, para uma definição do bom. Assim, a melhor saída consiste em admitir que o bom, de fato, constitui algo simples e indefinível.

Segundo Moore, se optarmos pela negação do bom como uma propriedade simples e indefinível, restam apenas duas alternativas para se adotar com relação a ele, são elas: a primeira, que se trata de um complexo (composto), portanto, passivo de definição como qualquer outra noção complexa; e a segunda que no fundo o bom não tem nenhum sentido. Mas, para Moore, tais alternativas são contraproducentes

em termos de uma elaboração ética universalmente válida, pois no primeiro caso se teria uma questão sempre em aberto em torno da definição do bom (MOORE, 1998, p. 112) e, no segundo, se teria a inviabilidade de qualquer elaboração de uma teoria ética (MOORE, 1998, p. 113). Em última análise, ele defende que, de fato, bom constitui algo simples e indefinível. Assim, nos encontramos frente ao que boa parte dos críticos considera ser a primeira nuance do que Moore denomina como falácia naturalista.

1.3 Crítica mooreana ao naturalismo ético

Aqui, encontra-se a segunda nuance do que Moore postula ser a falácia naturalista. Na crítica ao naturalismo ético, o autor parte do pressuposto de que em função de um erro cometido, ao se tentar definir o que é bom, identificando-o com uma propriedade natural ou uma propriedade metafísica, algo que, segundo ele, constitui dois lados de uma mesma moeda, alguns pensadores acabaram se equivocando ao propor uma fundamentação da ética. Esse equívoco é denominado falácia naturalista. Moore considera essa falácia como um reducionismo do objeto da ética, e se opõe a este tipo de pensamento por entender que o bom seja indefinível, pois o bom, em sua concepção, constitui uma propriedade simples e não natural. Em seu ideário o bom, objeto da ética, não pode sofrer qualquer tipo de redução a qualquer outra coisa que não seja a ele mesmo.

Antes de adentrar na análise da crítica propriamente dita feita por Moore ao naturalismo ético, o entendimento de dois conceitos se faz necessário, pois ele próprio chega a reconhecer uma real dificuldade de entendimento daquilo que postula em torno dessas duas realidades de grande importância para a compreensão de sua crítica: o naturalismo e a natureza. A acepção na qual Moore toma o termo naturalismo consiste em uma metodologia a partir da qual se dá a identificação de uma substituição da ética por algumas das ciências naturais, em matéria de fundamentação da primeira.

Apropriei-me, dessa maneira, do termo Naturalismo para usá-lo como um método particular de apreciar a Ética – um método que, estritamente compreendido, é inconsistente com a possibilidade de qualquer Ética, em geral. Esse consiste em substituir por 'bom' alguma propriedade de um objeto natural ou uma coleção de objetos naturais; substituindo, dessa maneira, a Ética por alguma das ciências naturais (MOORE, 1998, p. 135).

Segundo o filósofo, essa substituição é feita em geral pela Psicologia e pela Sociologia, mas isso não significa afirmar que o naturalismo configura-se somente nessas circunstâncias. “A verdade é que qualquer ciência pode ser igualmente bem substituída” (MOORE, 1998, p. 135). Assim, ele assume a ideia de que qualquer tipo de alteração na qual a Ética for substituída por qualquer tipo de ciência consistiria em uma espécie de naturalismo ético. Portanto, no contexto mooreano, o termo naturalismo é tomado em uma perspectiva geral e não goza de um significado unívoco, isto é, descreve uma dada iniciativa em sua generalidade.

O nome, então, é perfeitamente geral, não importa o que seja, alguma coisa que represente o significado de bom, a teoria ainda é Naturalista. Seja bom definido como amarelo, azul ou verde, como alto ou suave, redondo ou quadrado, doce ou amargo, tão gerador de vida ou prazer, tão querido ou desejado ou sentido; quer seja de um destes ou de outro objeto qualquer, no mundo, bom pode ser tido como significando, a teoria, que a sustenta como seu significado, será uma teoria naturalista (MOORE, 1998, p. 136).

Toda essa gama de afirmações presentes na citação acima tem como pano de fundo uma concepção de natureza. Assim, chegamos ao segundo conceito a ser esclarecido dentro da perspectiva do filósofo em questão, qual seja: o conceito de natureza. Com relação a sua ideia de natureza, Moore afirma: “por ‘natureza’, pois, quero dizer, e tenho dito, o objeto das ciências naturais e também da Psicologia” (MOORE, 1998, p. 136). Continuando a sua definição, ele postula ainda que podemos tomar como natural tudo “que existiu, existe ou existirá no tempo”. Nesse sentido, em sua acepção, tudo aquilo que já se encontrou ou encontra-se ou poderá vir a encontrar-se no tempo, pode ser colocado dentro do conjunto dos objetos naturais.

Se considerarmos que qualquer outro objeto é de tal natureza e que é tido como existindo, agora, existiu ou poderá vir a existir, então podemos saber que qualquer objeto é um objeto natural e que nada, de que isso não seja verdadeiro, é um objeto natural. Assim, por exemplo, podemos dizer que nossas mentes existiam ontem, existem hoje, e provavelmente existirão em um minuto ou dois (MOORE, 1998, p. 136).

A noção de natureza expressa na citação acima nos será bastante importante no terceiro capítulo do trabalho em curso. Por ora, vale ressaltar apenas um elemento essencial posto no conceito de natureza mooreano: o tempo, posto que ele parece, em última análise, dentro dessa perspectiva, estabelecer a linha divisória entre o que pode ser considerado natural ou não natural. Posteriormente, retornaremos a esse ponto, pois a melhor compreensão dele se dará após a análise

de outros pontos. Para o momento, tem-se como meta o que tem sido feito até aqui, isto é, a clarificação dos conceitos de naturalismo e natureza na acepção mooreana, assunto que, inclusive, já pode ser considerado devidamente trabalhado.

Feitos os esclarecimentos acima, deve-se retomar o ponto da crítica propriamente dita que Moore faz às teorias éticas, acusando-as de um erro denominado por ele de falácia naturalista. Vimos acima que este erro possui duas facetas e Moore postula que a faceta que aqui se está analisando possui basicamente três versões, são elas: o bom como algo natural; como o mais evoluído; e como o mais prazeroso. Nos parágrafos seguintes estas versões serão analisadas, destacando as nuances de cada uma.

1.3.1 Objeção do bom como algo natural

A primeira versão do naturalismo apontada por Moore em sua crítica a esse tipo de teoria ética remonta ao modelo ético proposto pelos estoicos, segundo o qual recomenda-se a vida em consonância com a natureza como um modelo ético ideal a ser cultivado por todos. Ele afirma, ainda, que raciocínio semelhante também foi retomado na modernidade, de modo específico, por Rousseau e que a acepção do bom como conformidade com o natural vez por outra se mostra simpática aos olhos de muitos.

Primeiramente, uma das máximas mais famosas da ética é a que recomenda uma 'vida em acordo com a natureza'. Esse era o princípio da Ética Estoica; mas desde que exige ser chamada metafísica, não procurei lidar com ela aqui. Todavia a mesma frase reaparece em Rousseau e não é infreqüentemente mantido que devemos viver naturalmente (MOORE, 1998, p. 137).

Na concepção mooreana, o conteúdo expresso na ideia de que bom redundava em vida alinhada com o natural remete à compreensão de que a natureza, por si só, decide, assim como fixa o que existirá, o que será bom. Em outros termos, o natural é bom pelo simples fato de ser natural. Para o filósofo, esse tipo de acepção do bom é absolutamente incompatível com a ética e evidentemente passiva de refutação, pois a obviedade de que nem tudo que é natural seja bom salta aos olhos de qualquer pessoa, ou seja, constitui algo absolutamente presente ao intelecto.

Moore toma o exemplo da saúde para demonstrar que a afirmação de que algo seja bom por ser natural constitui uma questão sempre em aberto (MOORE,

1998). Ele aponta a saúde como algo passivo de ser admitido como bom e que ela consiste em algo natural, pois pode ser localizada no tempo, nesses termos torna-se objeto da ciência. Na perspectiva da ciência, a naturalidade da saúde pode ser vista como estado normal de um organismo ou ainda pode ser concebida como aquilo que é preservado pela evolução. Nesse contexto, ao se afirmar que a saúde é boa por ser dotada de naturalidade que a torna algo normal a ser buscado por todos os organismos, em última análise o que se está afirmando é que o natural, por ser normal, é bom.

Segundo o entendimento de Moore, esse tipo de construção constitui claramente uma falácia, pois a doença também é algo natural e, no entanto, não se costuma ver julgamentos favoráveis à bondade da doença, ao contrário, geralmente ela é vista como algo nocivo, a ser evitado a todo custo. O mesmo se aplica à noção de bom ligado à ideia de normalidade:

Eu acho que é óbvio, em primeiro lugar, que nem tudo que é bom é normal; que, ao contrário, o anormal é frequentemente melhor que o normal: excelência peculiar, bem como depravação peculiar, não deve ser, obviamente, mal, mas sim anormal (MOORE, 1998, p. 138).

O ponto central das afirmações acima não constitui o esforço de negação da bondade da saúde em detrimento da maldade da doença, na verdade, o seu objetivo é mostrar que o julgamento dessas realidades não pode ser tomado como algo dotado de uma absoluta obviedade, mas que constitui uma questão em aberto.

Na concepção de Moore, assumir uma posição contrária a isso desembocaria em um argumento falacioso, pois “nas próprias palavras saúde e doença incluímos, comumente, a noção de que uma é boa e a outra é ruim” (MOORE, 1998, p. 138), ou seja, já aponta para uma valoração preliminar e comum, sem qualquer tipo de justificação. Assim, a afirmação de que a saúde é boa possui em seu bojo um conflito que a torna sempre uma questão aberta, ou seja, passiva de novas objeções que podem levar a novas conclusões.

Em última análise, Moore postula que o conceito de bom, discorrido acima, trata-se de um equívoco. Em sua crítica, ele postula que o julgamento de que a saúde seja boa diz respeito a um julgamento comum, segundo o qual o bom poderia ser facilmente substituído por saúde e vice-versa, sem grandes prejuízos. Em seu entendimento, esse tipo de substituição no processo de definição do bom é absolutamente reprovável, pois o “bom por definição não significa coisa alguma que

seja natural” (MOORE, 1998, p. 139), se qualquer coisa natural é boa, sua bondade constitui sempre algo inconclusivo. Assim, Moore pretende ter desbancado uma primeira versão do naturalismo ético, mas ainda restam duas versões para serem contempladas, consoante posto no tópico anterior.

1.3.2 *Objeção do bom como o mais evoluído*

De acordo com Moore, uma segunda variação do naturalismo ético constitui a aplicação do termo evolução à discussão em torno da ética. A seu ver, esse tipo de associação ganhou maior notoriedade com a publicação da *Teoria da Evolução*, na qual Darwin lança bases para um novo rumo na interpretação da questão concernente à origem e à evolução das espécies. Após a inauguração desse novo marco histórico na biologia promovido pelas ideias darwinianas, alguns pensadores lançaram mão desse legado para estabelecer um discurso acerca da fundamentação da ética. As teorias éticas oriundas de tal contexto são denominadas teorias éticas evolucionistas.

Entre as tentativas para sistematizar um apelo à natureza, que está mais prevalente agora, deve ser encontrada na aplicação a questões éticas do termo ‘Evolução’ – nas doutrinas éticas chamadas ‘evolucionistas’. Essas doutrinas são as que mantêm o curso da ‘evolução’, enquanto mostram a direção em que nos desenvolvemos, por esta razão mostramos a direção em que deveríamos nos desenvolver (MOORE, 1998, p. 140).

Moore postula que Herbert Spencer, apesar de seu pensamento não poder ser tomado como o mais genuíno exemplo de doutrina evolucionista, constitui um dos mais famosos dentre os quais geralmente é devotado o nome de pensador evolucionista da ética. Moore não apresenta claramente, ao menos no *Principia Ethica*, as razões pelas quais Spencer não venha a ser um cristalino representante das teorias evolucionistas, mas dispõe em um pequeno comentário que este não é o foco de sua discussão. Contudo, Adriano Neves de Brito, em seu artigo intitulado “Naturalismo moral”, tece algumas considerações acerca de Spencer, o que proporciona um melhor entendimento da questão. Vejamos nos próprios termos de Brito:

O sociólogo Herbert Spencer, 1820-1903, defendia, antes da publicação da *A origem das espécies* por Darwin, a ideia de que havia uma lei geral no universo que orientava todas as estruturas levando-as da simplicidade à complexidade [...]. A partir da leitura de Darwin, Spencer cunhou a

expressão '*Sobrevivência do mais apto*' que integrou à sua teoria para aplicá-la à sociedade, à qual descreveu como 'Organismo social' (BRITO, 2014, p. 356).

Como é notório, o pensamento de Spencer pode não ter sido primariamente inspirado pelo ideário de Darwin, mas o fato é que, indubitavelmente, o segundo exerceu forte influência sobre o primeiro. Nesse sentido, a escolha mooreana encontra-se justificada. Todavia, esse não constitui o cerne da discussão a que se propõe o tópico em questão. O importante, aqui, é evidenciar a crítica mooreana às teorias éticas evolucionistas, mediante a crítica ao ideário de Spencer.

Segundo Moore, o argumento central da teoria ética evolucionista de Spencer consiste na simples dedução de que tudo que sobrevive ao processo de evolução constitui algo melhor e mais elevado em termos éticos e, conseqüentemente, bom. Esse tipo de raciocínio demonstra que Spencer se deixou levar pelo erro da falácia naturalista, pois tal conclusão mostra-se absolutamente frágil e destituída de uma condição de conclusão necessária, ou seja, um fato não decorre do outro como foi proposto por Spencer.

Procuraremos, em vão, por qualquer tentativa de mostrar que a 'sanção ética' é proporcional à 'evolução' ou que o 'mais elevado' tipo de ser exibe a conduta mais evoluída; mesmo assim, Spencer conclui ser este caso. É, apenas, justo assumir que ele não está suficientemente cômico do que essas propriedades precisam de prova – que uma coisa muito diferente é 'mais evoluído' e outra 'mais elevado' ou 'melhor' (MOORE, 1998, p. 144).

A dedução de Spencer denota uma leitura equivocada da proposta trabalhada na teoria darwiniana. Segundo Moore, essa teoria se limita estritamente ao âmbito biológico "quanto à maneira pela qual certas formas de vida animal se estabeleceram, enquanto outras morreram e desapareceram" (MOORE, 198, p. 141). Nesse sentido, a preocupação de Darwin limitou-se a descrever um processo natural pelo qual se pode compreender a sobrevivência de algumas espécies em detrimento de outras, diante das vicissitudes da natureza. Moore assim sintetiza sua compreensão da teoria darwiniana:

Sua teoria era que isso deveu-se, pelo menos parcialmente, como se segue. Quando certas variedades ocorreram, pode ser que alguns dos pontos, nos quais elas variaram de sua espécie ancestral ou de outras espécies então existentes, tornaram-nas melhor dotadas para persistirem no meio do qual se encontravam, menos sujeitos a serem eliminadas. Poderiam, por exemplo, ser melhor condicionadas para encontrar alimento no meio em que viviam; melhor equipadas para escapar e/ou resistir a outras espécies que se alimentavam delas; melhor formadas para atrair ou dominar o sexo oposto (MOORE, 1998, p. 142).

Nesse sentido, a teoria darwiniana se mostra como sendo iminentemente descritiva, isto é, ela não demonstra qualquer indício de valoração do processo natural de seleção das espécies, diz respeito única e exclusivamente a uma explicação plausível do dinamismo interno do universo biológico. Segundo Moore, Spencer não se atentou para esse detalhe ao propor sua aplicação do ideário darwiniano à questão da fundamentação das normas de ação humana, postulando que há uma espécie de escalonamento no processo de evolução que permite definir o mais evoluído como o mais elevado que, a seu turno, constituiria o bom. Nesse sentido, o problema central na teoria de Spencer, apontado por Moore, constitui em um deslocamento indevido da proposta darwiniana do âmbito do biológico para o social.

Com sua proposta, Spencer partiu do pressuposto de que a teoria da evolução remete à ideia de uma lei natural a partir da qual se pode elaborar uma teoria ética capaz de legitimar um modelo de ação universal, que consistiria em uma espécie de darwinismo social. Brito também evidencia a absoluta falência dessa proposta de Spencer:

Embora a maior influência sobre Spencer tenha sido o positivismo de Comte, e seu pensamento seja antes lamarckista do que darwinista, sua ideia de usar a seleção natural para justificar políticas sociais eugênicas teve um efeito desastroso para a ligação entre sociologia e biologia. [...] Em virtude disso, as ideias de Spencer, que pelo fim da Segunda Guerra Mundial passaram a ser pejorativamente denotadas pela expressão 'darwinismo social' legaram ao naturalismo de origem biologicista uma péssima reputação entre as ciências humanas (BRITO, 2014, p. 356).

Assim, fica evidente a total inviabilidade do caminho para uma fundamentação da ética mediante a utilização das proposições darwinianas, como queria Spencer, pois como já foi mencionado acima, não há nenhuma evidência plausível de que a teoria científica em questão contenha qualquer pretensão de sugerir um norte para o agir ético. Segundo Moore, a sobrevivência do mais apto, ponto central da teoria darwiniana, não redundaria necessariamente em que este preencha uma boa finalidade, a evolução não segue nenhum tipo de finalidade em sentido valorativo. Portanto, em termos mooreanos, o que no fundo a proposta de Spencer representa é uma tentativa de substituição da Ética pela Sociologia, algo que caracteriza um argumento falacioso e que resulta em outra variação da falácia naturalista.

1.3.3 Objeção do bom como o mais prazeroso

Este constitui o terceiro aspecto da crítica mooreana às denominadas teorias éticas naturalistas. O filósofo consagrou um capítulo inteiro (capítulo III), de sua obra filosófica *Principia Ethica*, para desenvolver sua análise do ponto em questão. Trata-se do hedonismo, apresentado como uma versão mais complexa e sofisticada de teoria ética na qual se encontra presente o dado da falácia naturalista. Para Moore, o hedonismo possui duas vertentes básicas: a utilitarista, representada por Stuart Mill, e a egoísta, encabeçada por Hobbes. Ressalta-se que, ao menos nessa fase da pesquisa, será trabalhada apenas a vertente utilitarista, pois contemplá-la satisfaz o propósito delineado para a discussão em curso. A escolha justifica-se, também, pelo fato de Moore ter dedicado a maior parte do capítulo supracitado à análise da vertente utilitarista, demonstrando maior preocupação com a mesma. Feitos os esclarecimentos pertinentes, estamos aptos a adentrar na crítica mooreana ao hedonismo.

Na concepção de Moore, o princípio básico do hedonismo consiste em afirmar que “nada além do prazer é bom” (MOORE, 1998, p. 153). Segundo ele, se com esse princípio pretende-se ter uma definição daquilo que seria o bom em si, algo que parece ser o caso em questão, a afirmação de que o hedonismo padece do erro da falácia naturalista diz respeito a uma asserção plausível, ao menos em primeira instância. Esse constitui o pressuposto para abertura de sua crítica ao princípio em questão. Em suas próprias palavras:

Minha razão principal para tratar deste princípio aqui é, como eu disse, que o hedonismo parece, principalmente, uma forma da Ética Naturalista: em outras palavras, que o prazer tenha sido tão geralmente considerado como sendo o único bem deve-se quase inteiramente ao fato de ele ter parecido estar envolvido de alguma forma com a definição de bom – a ser indicado pelo próprio significado da palavra (MOORE, 1998, p. 153).

Como podemos notar, estamos diante do ponto de partida do qual Moore lança mão para sua análise do hedonismo. Dito de outra forma, isto constitui sua hipótese de trabalho, em se tratando de sua crítica ao princípio hedonista, que vai de encontro ao que já foi posto nos tópicos anteriores, nos quais ficou evidente que Moore se opõe a qualquer redução do bom, postulando que ele tem a indefinibilidade como nota característica central. Mas, por hora, não nos debruçaremos sobre esta questão, o que nos cabe agora é por em relevo a crítica

mooreana ao hedonismo. Moore postula que o hedonismo constitui o primeiro ponto de chegada quando nos propomos a refletir sobre a ética, pois o fato de que as coisas nos proporcionam satisfação ao serem desfrutadas por nós parece-nos evidente (MOORE, 1998). Ao fazer tal afirmação, ele aponta para a presença de certo grau de plausibilidade em torno do que é proposto pelo hedonismo. A dificuldade desponta quando é sugerida uma passagem da simples satisfação do desejo à afirmação de que somente a sensação de saciabilidade, isto é, o prazer, seja o único bem para o qual tudo converge, pois tal passagem não demonstra algo resultante de uma consequência lógica. Diante disso, o hedonismo é posto frente a uma questão para qual dificilmente obteria uma resposta isenta de argumentação falaciosa.

Em sua crítica ao hedonismo, uma das primeiras preocupações de Moore foi apresentar uma visão clara daquilo que ele entende quanto ao significado deste conceito. Nesse sentido, o filósofo afirma que “por hedonismo, pois, quero dizer a doutrina de que o prazer sozinho é bom como um fim – bom no sentido que tentei apontar como indefinível” (MOORE, 1998, p. 155). Assim, retoma o argumento da questão aberta, mencionado em tópicos anteriores, no intuito de demonstrar que o hedonismo pode ser incluído com ampla razão no rol das éticas naturalistas. Segundo Moore, o utilitarismo de Mill constitui um bom referencial a partir do qual se pode revelar o caráter naturalista do hedonismo. Assim, ele propõe uma análise da teoria ética proposta por Mill, mediante a qual se obteria a prova cabal para o enquadramento do hedonismo no problema da falácia naturalista.

A fim de conseguir este objetivo proponho, primeiro, tomar-se a doutrina de Mill, conforme exposta no seu livro *Utilitarismo*: descobriremos em Mill uma concepção de hedonismo e argumentos a seu favor, que representam, com muita justeza, os de uma larga classe de pensadores hedonistas (MOORE, 1998, p. 157).

Antes de prosseguir com a discussão, vale ressaltar que a visão do utilitarismo, apresentada a seguir, limitar-se-á à leitura mooreana acerca dele. Ao examinar o utilitarismo de Mill, Moore se restringe a demonstrar que o mesmo compartilha a afirmação básica do princípio hedonista, ou seja, que o prazer constitui a única coisa que se tem como meta, a única coisa na qual se pode identificar um fim em si mesmo. Nesse sentido, para Moore, refutar o utilitarismo

redunda na demolição da base de sustentação de toda tradição hedonista em torno da ética.

No entendimento de Moore, Mill utiliza-se basicamente de dois argumentos para justificar seu hedonismo, os quais podem ser sintetizados do seguinte modo: o do desejável como critério para o estabelecimento do bom (MOORE, 1998) e o dos meios, como caminho que conduz ao bom (MOORE, 1998). Com o primeiro, busca-se afirmar que tudo que é desejável constitui algo bom, denotando uma tendência natural do desejo ao que poderíamos denominar virtuoso ou prazeroso. Já o segundo, consiste em afirmar que há coisas boas e que, na realidade, constituem apenas meios para se obter um prazer final, que, em última análise, deve ser considerado o bom em si. Para Moore, ambos constituem algo falacioso, ou seja, deficitários de uma coerência lógica.

Com relação ao déficit do primeiro argumento usado por Mill para justificar seu hedonismo, Moore afirma que o grande problema consiste em uma simples troca conceitual “ele tentou estabelecer a identidade do bom com a de desejável, como se fosse análogo a palavras como visível” (MOORE, 1998, p. 166). Já com relação ao segundo ponto da argumentação de Mill, que postula ser a felicidade o lugar comum para o qual tendem todos os nossos desejos individuais, felicidade entendida como ausência de dor e presença de prazer, Moore afirma que tal pensamento se mostra um tanto quando embaraçoso, pois revela uma espécie de equiparação entre meio e fim como se não houvesse uma necessária distinção entre ambos (MOORE, 1998). Com essas afirmações, Moore pretende ter colocado em xeque não só a vertente hedonista, presente no utilitarismo de Mill, mas toda tradição hedonista de compreensão da ética, pois, como vimos acima, esse era o principal objetivo de sua análise do legado de Mill.

1.4 Crítica à falácia naturalista mooreana

Como já mencionado acima, o que Moore postulou, sobretudo nos dois primeiros capítulos do *Principia*, sobre a tese de que o bom é simples e, portanto, uma propriedade não natural e indefinível, se tornou alvo de fortes críticas, algumas de cunho mais geral e outras de caráter mais sistemático. O grande postulado dessas críticas consiste em afirmar que a proposta mooreana é trivial e portadora de limitações que a tornam absolutamente incapaz de atingir o fim para o qual foi

proposta, ou seja, declarar definitivamente a ilegitimidade de qualquer teoria ética de inspiração naturalista⁴. Assim, pode-se afirmar que Moore não pôs fim ao naturalismo ético, no máximo, sua contribuição pode ter sido chamar atenção para certos exageros cometidos por alguns pensadores da vertente do naturalismo ético.

Os dois textos supracitados, nos quais se encontra uma crítica à falácia naturalista de Moore, serão aqui retomados no intuito de expor o conteúdo de tais críticas. Evidentemente, eles não constituem os únicos que versam sobre esse debate⁵, no entanto, se adequam devidamente ao propósito de demonstrar os limites da proposta mooreana, algo para o qual tende o capítulo em questão. Embora retomando os dois textos, o que terá maior destaque será o de Baumrin – *Is there a naturalistic fallacy?* – em função da sistematicidade da organização de seu argumento. Quanto ao texto de Gauthier – *Moore's naturalistic fallacy* –, será usado com menos intensidade, haja vista que o teor da crítica à falácia naturalista se repete em ambos.

No entendimento de Baumrin, a teoria ética de Moore mostra-se absolutamente frágil por ter uma série de falhas em sua apresentação, a saber: uso inadequado da teoria tradicional de definição real; a incidência na falácia lógica *Non sequitur*; e, por fim, confunde a tarefa de definir com a de nomear. Ao evidenciar essas limitações no argumento mooreano, Baumrin postula que a expressão “falácia naturalista” é inadequada, ou seja, não se aplica ao que Moore defende como uma falácia.⁶ Nesse sentido, é proposta a substituição da referida expressão pela ideia de erro, pois ela melhor se adequaria à problemática abordada no *Principia*, sobretudo em seu primeiro capítulo.

Baumrin utiliza-se do método da decomposição para realizar sua análise crítica do argumento de Moore sobre a indefinibilidade do bom. Mediante a aplicação desse método, é proposta a seguinte decomposição do referido argumento:

Premissa: A) Bom denota:
 - um simples
 - um complexo

⁴ O próprio Moore reconheceu os limites de seu postulado em um texto publicado postumamente denominado “Prefácio à segunda edição”, no qual ele admite os erros e confusões presentes no *Principia* acerca do bom. Esse texto pode ser encontrado nas últimas edições do *Principia Ethica*.

⁵ Outras críticas à teoria ética de Moore podem ser encontradas em Frankena: *The naturalistic fallacy* (1939); Macintyre: *Depois da virtude* (2001).

⁶ Dall’Agnol mostra-se favorável a essa tese, pois defende esse pensamento de forma clara no item 4.1 do capítulo 4 de seu livro intitulado “Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore” (2014).

- ou nada
 Premissa: B) Bom é definível ou indefinível
 Premissa: C) Se bom for definível, ele denota um composto, pois somente os compostos são passíveis de definição.
 Premissa: D) se bom for indefinível:
 - simples
 - ou nada
 Premissa: E1: (C) ele não denota um complexo (composto)
 Conclusão: E2.: (D) ele é indefinível (B e C)
 Premissa: F1: (D2) ele denota algo
 Conclusão: F2: (D1) ele denota um simples
 Acepção I: bom denota uma noção simples
 Acepção II: bom denota uma noção simples, portanto é indefinível
 (BAUMRIN, 1968, p. 79, tradução nossa).

A decomposição acima descrita tem como resultado a identificação das acepções basilares do argumento mooreano, que, a seu turno, geram quatro possibilidades de escolhas entre ambas as acepções. Essas possibilidades revelam a situação embaraçosa na qual Moore caiu ao propor sua teoria ética. As possibilidades são as seguintes: admitindo-se I e verificando sua veracidade garantir-se-á existência da falácia naturalista; assumindo II comete-se a falácia lógica *Non sequitur*, pois o fato do bom ser simples não significa necessariamente que ele seja indefinível; no caso de se aceitar I ou II, também a ideia de uma falácia naturalista cai, pois não se tem como provar a veracidade de I nem de II; e no caso de rejeição tanto de I quanto de II, rejeita-se que o bem seja simples quanto indefinível, coração da tese mooreana.

Na concepção de Baumrin, a primeira coisa que se encontra subjacente na situação acima descrita diz respeito ao uso equivocado da teoria tradicional de definição real. Esse equívoco aparece de forma mais notável quando Moore utiliza o exemplo do cavalo como noção complexa, para justificar sua ideia de que definir consiste, única e exclusivamente, em enumerar partes de um todo. Vejamos nos termos de Baumrin:

A teoria tradicional sustentava que 'as coisas' (amplamente interpretadas para incluir ações e às vezes processos físicos) eram capazes de uma definição real em termos de suas propriedades essenciais; isto é, sem o qual a coisa não seria essa coisa x, mas alguma outra coisa. A teoria exigia que as coisas em questão fossem (em princípio) definíveis em termos de propriedades simples. Propriedades complexas (talvez seja o que Moore quis dizer com 'noções') tratadas como quase substâncias, elas mesmas deveriam ser (em princípio) definíveis em termos de propriedades simples. No entanto, a teoria não exigia que as coisas definíveis fossem complexas (BAUMRIN, 1968, p. 80, tradução nossa).

Desse equívoco resulta a incoerência na falácia lógica *Non sequitur*. Em um segundo momento de sua tentativa de justificar a ideia de indefinibilidade do bom, Moore faz uso de um paralelo entre o bom e o amarelo, defendendo que assim como o primeiro, também o segundo constitui exemplo genuíno de noção simples para as quais não se pode oferecer uma definição em termos de enumeração de suas partes. Deste raciocínio decorre a conclusão de que ambos não são definíveis simplesmente por se tratar de duas noções simples. Mas, como vimos na citação acima, esse tipo de raciocínio é contingente e não necessário. Não se atentando a esse detalhe de relevante importância para sua teoria ética, Moore acabou incorrendo na falácia lógica acima mencionada.

Temos aqui todo o procedimento de Moore para definir coisas complexas em suas partes mais simples. Mesmo que concedamos que as coisas possam ser reduzidas às suas 'partes mais simples', no entanto, não somos obrigados a concluir (a) que o amarelo e o bom não são complexos, (b) nem que aquele amarelo e bom 'são noções desse tipo simples'. Pois não somos obrigados a concluir que são partes de qualquer coisa. Eles, é claro, podem ser simples, e eles podem ser os conjuntos de construção das definições, e eles podem ser eles mesmos indefiníveis, mas nada disso é, no mínimo, evidenciado por algo que Moore tenha dito. Sua conclusão é pura *non sequitur*, e a ausência de apoio para isso, quando reconhecido, derruba todo o edifício crítico erguido sobre ele. (BAUMRIN, 1968, p. 82, tradução nossa).

O paralelo entre o bom e o amarelo não só levou Moore a cometer uma falácia lógica, mas também evidenciou que o filósofo tinha uma visão turva da distinção entre o ato de definir e nomear, ou seja, confunde a tarefa de definir com a de nomear. Ele acusa, sobretudo os naturalistas, de cometerem o exagero da sinonímia e da simples correspondência, ao tentar definir o bom mediante o uso de uma expressão ou o substituindo-o por uma propriedade natural ou metafísica. Ao fazer esta acusação, ele dá a entender que qualquer tipo de relação estabelecida entre o bom e outra propriedade consiste em uma relação de igualdade. Mas isso não é tão simples quanto parece, como demonstrou Frege (1848-1925) ao tratar do sentido e da referência⁷. Para ilustrar essa questão, pode ser tomado o exemplo do sal utilizado por Gauthier em sua crítica a Moore:

É verdade que a substância indicada pelo 'sal' (no seu uso comum) e a substância indicada pelo 'cloreto de sódio' são iguais, mas 'sal' e 'cloreto de sódio' não são sinônimos. Descobrimos que o sal é cloreto de sódio por análise química. Para fins químicos, pode ser útil definir o sal como cloreto

⁷ Para maior esclarecimento indica-se a leitura do texto de Frege, "Lógica e Filosofia da Linguagem" (1978), especificamente o item II: Sobre o sentido e a referência.

de sódio, mas essa é uma definição real, não verbal, que não nega que seja um fato contingente que este material no salitre seja um composto químico cujas moléculas contenham um Átomo de sódio e um de cloro (GAUTHIER, 1967, p. 317, tradução nossa).

Diante dessa questão Gauthier, Baumrin e Dall’Agnol postulam que aquilo que Moore denomina falácia naturalista melhor seria conceituado com o termo erro. O primeiro e o segundo tendem à denominação de erro naturalista; já o terceiro usa a nomenclatura de “erro categorial” e “erro inferencial”. A razão para essa sugestão de mudança conceitual parte do entendimento de que Moore postulou como falácia naturalista não só a substituição do bom por uma propriedade natural, mas também a sua substituição por uma propriedade metafísica. Sendo assim, a definição falácia naturalista poderia ser aplicada devidamente no primeiro caso, porém o mesmo não aconteceria com relação ao segundo.

Vale ressaltar que as minúcias da proposta acima mencionada extrapolam as fronteiras do que aqui tem sido desenvolvido como programa de trabalho, portanto, o que nos interessa nessa abordagem são as consequências dessa contraproposta e não o seu detalhamento. Nesse sentido, pode-se afirmar, de acordo com Gauthier, que a crítica mooreana não inviabiliza de todo a possibilidade de se desenvolver uma teoria ética de cunho naturalista. Vejamos nas próprias palavras do autor:

A afirmação de que o que Moore se refere como a falácia naturalista é uma falácia, de modo algum impede o naturalista de desenvolver sua teoria ética. O naturalista afirma que a propriedade referida pelo ‘bom’ tem um equivalente observável – um equivalente físico ou psicológico. Usando esse equivalente, ele pode desenvolver uma teoria naturalista e científica do bem e do mal. Seu procedimento pode ser parecido com o do físico, que mostra que as vibrações da luz são o equivalente físico da cor e, em seguida, procede dessa equivalência para desenvolver uma teoria da cor; ou o procedimento dele pode assemelhar-se ao do fisiologista, que afirma que certas estimulações das fibras nervosas são o equivalente físico da dor, e prossegue então no desenvolvimento de uma teoria fisiológica da dor (GAUTHIER, 1967, p. 318, tradução nossa).

Como podemos notar, o que está posto, em última análise, pela crítica mooreana feita à proposta naturalista, não resulta na absoluta invalidação da mesma. No fundo, o que é colocado em evidência é uma proposta de fundamentação da ética sem o mínimo de justificação de suas colunas basilares. Dito de outro modo, em geral, os que recorriam a alguma propriedade natural no intuito de desenvolver uma teoria da ética o faziam sem revelar interesse em demonstrar a plausibilidade de seu ponto de partida, ou seja, simplesmente tomavam uma dada propriedade natural como bom, de forma reducionista, por

exemplo, felicidade, prazer ou lei natural. Sendo assim, o que pesa sobre os naturalistas não é a simples procura por um correspondente natural para o bom, mas a confusão que é feita entre essa busca e a definição do bom.

A principal objeção de Moore aos naturalistas, portanto, não é que eles buscam um equivalente para o bem, mas que eles confundem essa tarefa com a busca de uma definição de bem. Ou, eles confundem buscar um equivalente natural com a procura de um equivalente verbal. Se Moore está certo sobre isso, parece-me muito duvidoso, mas ele está certo, pelo menos, nesta medida. Muitos naturalistas, e certamente alguns dos que ele critica, não conseguem perceber que tal reivindicação como esse prazer equivalente ao bem exige uma justificação. O físico não diz apenas que as vibrações da luz são os equivalentes físicos das cores; ele mostra isso. O fisiologista não diz apenas que a estimulação de certas fibras nervosas é o equivalente físico da dor; ele procura mostrar isso. Da mesma forma, o teórico moral naturalista não pode simplesmente dizer que o prazer é o equivalente psicológico do bem; ele deve mostrar isso (GAUTHIER, 1967, p. 319, tradução nossa).

Diante do exposto, surge um ponto crucial para o que se tem trabalhado até aqui: no campo do mundo físico se pode fazer uso do método empírico para se chegar à comprovação ou à negação de uma dada teoria, mas isso, indubitavelmente, constitui algo pouco provável de acontecer dentro do campo da ética, ou seja, esse método teria eficácia zero nesse particular e Moore estava ciente disso. Naturalmente, o método empírico constitui a ferramenta metodológica utilizada pelos campos da ciência expressos na citação a cima. Mas seria a ciência a última palavra a ser dada sobre a veracidade do conhecimento? Para Jonas, certamente não: “enquanto não tiver sido demonstrado que a ciência esgota integralmente o conceito de saber não terá sido dada a última palavra sobre a possibilidade da metafísica” (JONAS, 2011, p. 96). Assim, ele postula que a metafísica constitui o caminho para justificação de uma teoria ética. No capítulo seguinte será dado maior detalhamento acerca dessa afirmação.

Pelo que se tem salientado até agora, é correto afirmar que a barreira colocada entre o ser e o dever é superável, mas não se pode tomar a proposta moorena como algo absolutamente descabido. Na verdade, somada à proposta humeana, pode-se postular que ambas estabeleceram alguns limites a serem observados ao se buscar elaborar uma teoria ética de inspiração naturalista, qual seja: evitar uma passagem do ser ao dever sem uma devida justificação e evitar a instanciação da categoria ética “bom” em algo natural, erros no quais incorreram, segundo Moore, como foi demonstrado anteriormente, as teorias éticas: Estoica,

darwinismo social de Spencer e o utilitarismo de Mill. Desse modo, o que resta saber agora é se a proposta jonasiana atende devidamente a essas duas demandas absolutamente indispensáveis. Isto constitui matéria de discussão para os próximos capítulos.

2 BIOLOGIA FILOSÓFICA DE JONAS: A SUBJETIVIDADE PRESENTE NO ÂMBITO DA NATUREZA

Como foi posto anteriormente, pensar em uma fundamentação para a ética, incluindo a natureza no debate de tal questão, constitui algo absolutamente reprovável pelo ideário filosófico moderno. É de domínio público o fado da bipartição da realidade em *Res Cogitans* e *Res Extensa* promovida por Descartes nos albores do pensamento moderno. Seu legado influenciou sobremaneira o debate filosófico que o sucedeu, sobretudo, no concernente a sua ontologia dualista. O resultado desse debate foi o estabelecimento de dois grandes reinos: o natural, regido pela pura determinação causa-efeito e o reino dos fins, espaço regido pela liberdade sob a luz da vontade, portanto, cada um com leis próprias que possuem validade apenas dentro dos limites de cada reino. Desse modo, tentar estabelecer leis ao mesmo tempo válidas para os dois reinos, constitui um grande equívoco, em termos mooreanos, uma falácia naturalista.

Dentro dessa perspectiva, Moore, tomando como ponto de partida o questionamento feito por Hume com relação à passagem injustificada do discurso descritivo ao valorativo, realizada por seus antecessores, no tocante à fundamentação da ética, elaborou uma crítica que, segundo ele (Moore), seria um verdadeiro xeque-mate a toda e qualquer tentativa de uma fundamentação de cunho naturalista para a ética. Moore classificou como falácia naturalista qualquer tipo de substituição da ética por uma determinada ciência, pois tal substituição redundaria em um reducionismo do objeto da mesma. No entanto, foi posto em evidência que a crítica mooreana ao naturalismo ético tinha razão de ser apenas até certo ponto, mas não em sua totalidade. Dito de outra forma, em última análise, o que pode ser posto como contributo da crítica mooreana à refutação do naturalismo ético é que aquele que se dispôr a propor uma fundamentação de cunho naturalista para a ética pode incorrer em dois erros crassos: o inferencial e o categorial. A seu turno, ambos constituem uma redução do objeto da ética.

Tendo em vista o que aqui se tem como proposta de discussão filosófica, tomando como ponto de partida, o que já se discutiu até então, é correto afirmar que a crítica mooreana pode ser, *mutatis mutandis*, estendida à proposta de fundamentação ontológica do princípio responsabilidade de Jonas. Evidentemente,

essa classificação não coloca o pensador alemão como defensor imediato do naturalismo ético em termos da metaética – porque sua teoria ética não se trata de uma metaética – a mesma só faz sentido à medida que Jonas realizou uma leitura filosófica da Biologia, especificamente do fenômeno da vida, no intuito de fundamentar sua teoria ética. Mediante a referida leitura, Jonas elaborou sua biologia filosófica que tem como proposta fundamental a superação do dualismo cartesiano e edificação de um monismo integral através de uma ontologia do ser real. Todo esse projeto tinha como ponto de chegada a demonstração de que a subjetividade, que segundo o pensamento moderno, é algo restrito ao homem, forma mais elevada do orgânico, também está nas estruturas orgânicas mais elementares.

A biologia filosófica de Jonas pode ser devidamente dividida em dois níveis de discussão: o primeiro coloca em pauta a vida em suas bases elementares, o que o filósofo denomina filosofia do organismo; o segundo diz respeito à vida em seu grau de complexidade mais elevado, denominado filosofia do espírito. Esses dois níveis têm como pano de fundo o problema da vida e do corpo na doutrina do ser que, segundo Jonas, até então não se tinha encontrado uma ontologia capaz de oferecer um quadro teórico que os englobasse devidamente dentro das explicações oferecidas. Aqui nos ocuparemos de modo mais acentuado, do problema da vida, ou melhor, da solução apresentada por Jonas para o mesmo, em primeira instância, pois é dessa solução que parte o primeiro nível da fundamentação ontológica do princípio responsabilidade, ponto que constitui a espinha dorsal da presente discussão filosófica. Nos tópicos seguintes será trabalhado o que aqui se tem como proposta de discussão mediante a explanação do pensamento de Jonas acerca da temática em questão, expresso em alguns de seus textos, sobretudo em *O Princípio Vida*, texto que terá centralidade no que se seguirá; também serão consultados outros textos do referido filósofo, nos quais essa temática foi retomada, por exemplo, *Matéria, espírito e criação*, *Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*; serão somados ao legado jonasiano alguns textos de comentadores.

2.1 Objeção de Jonas à ontologia dualista cartesiana

A crítica ao dualismo cartesiano constitui o ponto a partir do qual Jonas justifica a legitimidade de sua biologia filosófica, pois na compreensão do mesmo a

superação de uma concepção dualista da realidade mostra-se extremamente importante para uma melhor fundamentação da ética. Essa superação estabelece as condições ideais para argumentação de que a ética não pertence apenas à esfera cognitiva do ser humano, mas também a sua estrutura biológica, ou seja, ao âmbito da natureza, algo absolutamente impossível de ser pensado a partir do ideário moderno.

2.1.1 Surgimento do dualismo moderno

No entendimento de Jonas o dualismo cartesiano é fruto da contraposição entre duas formas de se pensar a realidade: panvitalismo e o pan-mecanicismo. Ambos lidam com dois problemas fundamentais acerca da existência, a saber, o problema da vida e o da morte. No concernente à leitura panvitalista da realidade, acontece uma priorização da vida em relação à morte, ou seja, há um esforço de fazer uma leitura da realidade tendo a vida como ponto norteador, mediante o qual, se chega à ideia de que tudo é permeado pela vida, ao passo que se busca a todo custo a negação da morte. Referindo-se à perspectiva panvitalista, afirma Jonas:

Nessa visão do mundo, o mistério com que o ser humano se defronta é a morte, que contradiz tudo quanto ele compreende, tudo que possui uma explicação natural, a universalidade da vida. [...] O natural recuo frente à morte cria ânimo a partir da afronta 'lógica' que a condição mortal faz à convicção panvitalista. Assim toda a reflexão do ser humano primitivo luta contra o enigma da morte, tentando dar-lhe uma resposta no mito, no culto e na religião (JONAS, 2004, p. 18).

Na perspectiva em questão a pergunta central da discussão era: como se explica a presença da morte em um universo absolutamente dominado pela vida? O espanto diante da morte se justifica mediante a concepção da realidade que se tinha inicialmente, qual seja: só a vida é capaz de ser compreendida, pois ela é a essência da natureza. Nesse sentido, a morte constitui o primeiro enigma para o qual se buscou uma explicação. Contudo, em última análise, a explicação da mesma, acontece mediante a afirmação da soberania da vida, pois compreender o ser, sem a vida, se torna algo sem a menor possibilidade de acontecer. Vejamos nos próprios termos de Jonas:

Que tenha sido a morte e não a vida a primeira a exigir uma explicação, isso é reflexo, de uma situação teórica que perdurou por longo tempo na história da espécie. Antes de espantar-se com o milagre da vida, o ser humano

espantou-se com a morte e procurou descobrir-lhe o significado. Se o natural é a vida, se ela é a regra, o que se pode compreender, então a morte, como sua aparente negação, é o não-natural, o incompreensível, o que não devia ser verdadeiro (JONAS, 2004, p. 18).

Segundo Jonas, a forma de pensar e ver a realidade acima descrita perdurou até o início da modernidade, momento no qual esse quadro teórico sofre uma alteração radical. Nesse novo cenário o espanto com a morte dá lugar ao espanto com a vida, ou seja, a vida passa a não ser mais compreendida como ordem natural dos fatos, mas sim a morte. É a partir desta que se julga possível a elaboração de uma teoria sobre a realidade. Ela (realidade) passou a ser determinada como algo puramente material, destituída de qualquer outra propriedade que fuja aos parâmetros da matéria inerte. Destarte, chega-se ao ideário pan-mecanicista moderno. Acerca desse particular afirma Jonas:

O pensamento moderno, que teve início com o renascimento, encontra-se na posição exatamente oposta: o natural, aquilo que se pode compreender, é a morte, o que constitui o problema é a vida. Partindo das ciências naturais, passou a predominar para o conhecimento da realidade como um todo uma ontologia cujo substrato é a matéria desprovida de todo e qualquer traço de vida, a matéria pura. O que no estágio do animismo nem sequer chegara a ser descoberto, transbordou entretanto para o todo da realidade, não deixando mais espaço para qualquer outra coisa (JONAS, 2004, p. 19).

Como podemos notar, ao determinar que a realidade seja puramente material, reduzindo tudo a mera propriedade da matéria extensa, inteiramente passivo de mensuração e quantificação, não sobraram muitas alternativas para a elaboração de uma resposta à principal questão a ser respondida pelo novo quadro teórico, a saber, como se explica a vida em um mundo eminentemente dominado pelo não vivo? Destarte, a única saída é oferecer uma resposta em termos materialistas, ou seja, reduzir o fenômeno da vida a algo puramente material. E, de fato, foi o caminho pelo qual se optou para a justificação da incômoda presença do enigma da vida. Jonas descreve essa realidade do seguinte modo:

Em consequência, o que agora exige uma explicação no universo orgânico é a existência da vida, e esta explicação tem que ser dada em termos da matéria inerte. Como caso limite que restou na imagem física de um mundo homogêneo, a vida tem que prestar contas de si própria, em obediência ao que esta imagem prescreve (JONAS, 2004, p. 20).

Dentro dessa perspectiva o pan-mecanicismo, em última análise, tem como pretensão uma hipótese abrangente da realidade, assim como pretendeu ter o

panvitalismo, ou seja, ambos buscaram explicar a totalidade da realidade mediante a redução de todo o existente a um de seus polos, a saber, a vida ou a morte. Assim, se o segundo buscou a todo custo negar a morte, o primeiro direcionou todo seu esforço à tarefa de negar a vida como ordem natural dos fatos, no intuito de promover uma correção na compreensão da realidade postulada pela concepção vitalista. Afirma Jonas:

Como já havia ocorrido anteriormente com o panvitalismo, agora a hipótese abrangente é o pan-mecanicismo; o caso da vida, em sua raridade, realizado nas condições únicas e excepcionais do nosso planeta, é o fato isolado e improvável que parece subtrair-se à lei básica, sendo por isso negada em sua autonomia, isto é, tendo que ser interrogado na lei geral. Considerar a vida como problema significa admitir sua alienação no mundo mecânico que este mundo é; explicá-la – nesse estágio da ontologia universal da morte – significa negá-la, fazer dela uma variante das possibilidades do sem-vida. A teoria mecanicista do organismo é uma negação deste tipo, assim como o culto dos mortos e a fé na continuação da vida foi uma negação da morte (JONAS, 2004, p. 20).

O embate entre essas duas vertentes acerca do que venha a ser a realidade constitui a origem do dualismo moderno. E é a partir do mesmo que se explica a passagem do espírito humano da compreensão panvitalista da natureza à materialista, preponderante na modernidade. No entendimento de Jonas, o dualismo exerceu um papel histórico no processo de elaboração de uma ontologia acerca da realidade, qual seja, o de destituir a esfera física de qualquer vestígio ou possibilidade da presença do espiritual. Vejamos nos termos de Jonas:

A ascensão e a prolongada dominação do dualismo faz parte, em mais de um espaço, do número dos acontecimentos decisivos da história intelectual da humanidade. Sua importância para nosso contexto consiste em que ao logo do tempo de toda sua carreira, aliás, bastante variada, ele trabalhou para retirar da esfera física os conteúdos espirituais, e, por fim, depois de sua época haver passado deixou atrás de si um mundo privado de todos esses atributos (JONAS, 2004, p. 22).

Para Jonas, foi com Descartes que o dualismo atingiu seu ápice, ou seja, o mesmo teria levado o dualismo a uma condição na qual sua refutação se tornara uma empreitada de difícil realização. O dualismo cartesiano superou a tentação dos dois monismos que o antecederam – panvitalismo e pan-mecanicismo – de reduzir o Ser a uma de suas esferas, a saber, a vida ou morte. Contrapondo-se às duas formas de monismos, em questão, ele postulou o dualismo de substâncias, segundo o qual, o ser é composto por duas realidades absolutamente distintas, cada uma

com seu *status* ontológico próprio, a saber, *res cogitans* e *res extensa*. Assim, se estabelece uma nova forma de se conceber a realidade.

2.1.2 Esboços do dualismo de substâncias cartesiano

Através da estratégia da “dúvida metódica”, Descartes realizou sua proposta de reformulação do saber que culminou numa total separação entre matéria e espírito. A dúvida foi o caminho escolhido por Descartes para chegar a uma verdade sólida, cujo alcance constituía a conquista de um ponto seguro (*fundamentum inconcussum*) a partir do qual, se poderia, segundo o ideário cartesiano, edificar todo o edifício do conhecimento humano. Trilhando esse caminho, ele chegou ao *cogito ergo sum*, ou seja, ao levar sua dúvida metódica até às últimas consequências, o filósofo em questão concluiu que não podia duvidar de algo absolutamente claro e distinto, o fato de que ele estava pensando, portando, existindo. Afirma Descartes:

Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me enganar; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, II, 6, p. 43).

Em um passo seguinte de sua reflexão filosófica, Descartes busca entender em que consiste a existência inferida no passo anterior acima descrito. Nessa fase a pergunta “o que sou?” constitui o norte para a meditação cartesiana. Daí ele tira conclusões metafísicas sobre a pessoa mediante as quais pretendeu demonstrar que matéria e espírito dizem respeito a duas substâncias absolutamente distintas. O filósofo em discussão postula que a pessoa é formada pela *res cogitans* e a *res extensa* e a segunda constitui a essência da existência. Com relação à primeira, Descartes afirma o seguinte:

Eu sou, eu existo, isso é certo, mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois pudesse talvez ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. Não admito nada que seja necessariamente verdadeiro: não sou, precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa (DESCARTES, II, 7, p. 46).

Como podemos notar o fato de que a pessoa constitui uma coisa pensante é uma realidade clara e distinta, ou seja, uma verdade indubitável. Como já posto acima, nem mesmo um gênio maligno, com a capacidade de nos submeter a toda e qualquer tipo de ilusão, anularia a veracidade dessa conclusão. Mas o pensador francês não se contenta em apenas afirmar ser a pessoa algo pensante, ele vai além ao descrever em que consiste este ser pensante: “O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, II, 9, p. 48). Essa descrição nos coloca diante daquilo que constitui as propriedades do espírito.

Quanto à *res extensa*, Descartes oferece um conjunto de propriedades que lhes são exclusivas, que a seu turno nos remete à ideia de que o extenso é pura materialidade, isto é, destituído de qualquer interioridade. No que diz respeito a esse particular o pensador em análise afirma o seguinte:

No que tange ao corpo, não duvidava de modo algum de sua natureza; pois pensava conhecê-la muito distintamente e, se tivesse querido explicá-la segundo as noções que dela possuía, tê-la-ia descrito desta forma: pelo corpo entendo tudo que pode ser delimitado por alguma figura; que pode ser compreendido em algum lugar, e preencher um espaço de tal modo que todo outro corpo seja dele excluído; que pode ser sentido, ou pelo tato, ou pela vista, ou pela audição, ou pelo paladar, ou pelo olfato; que pode ser movido de várias formas, não por si mesmo, mas por alguma coisa alheia pela qual seja tocado e de que receba a impressão (DESCARTES, II, 6, p. 45).

A citação acima acena para a concepção mecanicista cartesiana de natureza, questão a ser retomada no capítulo seguinte. Por agora vale ressaltar que, em última análise, para o pensador francês, o campo do extenso não constitui um lugar seguro, capaz de clareza e distinção, pois tudo que experimentamos nesse âmbito pode ser apenas um sonho, fruto da enganação de um gênio maligno, como já foi posto anteriormente, ou seja, ele admite que tudo que diz respeito ao âmbito do extenso pode ser simplesmente uma mera ilusão:

[...] E mesmo esses termos fingir e imaginar advertem-me de meu erro; pois eu fingiria, de fato, se imaginasse ser alguma coisa, porquanto imaginar não é outra coisa senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. Ora, sei já certamente que sou, e que simultaneamente pode ocorrer que todas essas imagens e, e de modo geral, todas as coisas que se relacionam com a natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras [...] (DESCARTES, II, 7, p. 47).

De acordo com o que se discutiu até então a razão pela qual Descartes afirma que a *res cogitans* e *res extensa* constituem dois tipos de substâncias absolutamente diferente uma da outra, cada uma com um status ontológico próprio, apoia-se no entendimento de que ambas não compartilham das mesmas propriedades. A justificação do modelo cartesiano de pensar a constituição da realidade se dá mediante a aplicação do princípio da indistinção, elaborado por Leibniz, segundo o qual, uma coisa só pode ser considerada idêntica a outra, se e somente se, as propriedades de uma estiver de igual modo presente na outra, ou seja, a afirmação de que A é idêntico a B só tem validade na medida em que se confirme que B tem todas as propriedades de A, do contrário A não pode ser considerado tal qual como B, pois seria um absurdo fazer essa afirmação. Nesses termos, se o físico é espacialmente localizado no tempo e no espaço e o espírito não; se há intencionalidade no espírito, mas não há no físico; se posso ter clareza e distinção com relação ao espírito, mas não com relação ao físico; se o físico é duvidoso, mas o espírito é absolutamente certo, então ambos podem ser considerados absolutamente diferentes um do outro, ou seja, os mesmos não dizem respeito à mesma coisa. Nisto consiste o legado cartesiano.

Diante do acima exposto, o dualismo de substâncias cartesiano possui grande vantagem frente aos dois monismos que o antecederam – panvitalismo e pan-mecanicismo –, em ambos não havia a preocupação com a distinção entre espírito e matéria, conseqüentemente não se colocaram o problema da interação, algo com o qual Descartes se preocupou de modo original e esclarecedor em muitos aspectos. Assim, pode-se afirmar seguramente que o filósofo racionalista superou devidamente os referidos monismos, mediante sua síntese radical entre aquilo que é matéria e o que é espírito, o próprio Jonas reconhece tal mérito:

A descoberta das esferas próprias de espírito e matéria, que rompeu o panvitalismo do ser humano primitivo, criou para sempre uma situação teórica nova. Da separação laboriosamente conquistada de que a matéria pode existir sem o espírito, o dualismo concluiu para o inverso não observado, de que também o espírito poderia existir sem matéria. Independentemente da segurança ou falha da segurança da tese ontológica, a atenção voltou-se para a diferença básica entre os dois, e sua separação dualista à mais decidida elaboração de sua dupla e mútua peculiaridade, que daí por diante não pode mais ser confundida (JONAS, 2004, p. 25).

Todavia, mesmo reconhecendo a importância do dualismo cartesiano na superação do que se tinha até então como doutrina do ser, Jonas o fez com

restrições. Para ele, a forma cartesiana de conceber a realidade trouxe sérias consequências para a filosofia⁸, dentre as principais podem ser citadas: divisão da ciência em dois polos isolados, em um extremo encontra-se a *ciência da natureza* que tem como preocupação única e exclusivamente a *res extensa* e no outro encontra-se a *ciência do espírito* que se ocupa somente com a *res cogitans*; gerou dois novos tipos de monismos, a saber, o materialista e o idealista. A seguir, serão postos em evidência os dois pontos nos quais Jonas toca para demonstrar a fragilidade do dualismo cartesiano e sua necessária superação.

2.1.3 Limites do dualismo cartesiano

O principal argumento de Jonas contra o dualismo consiste na afirmação de que a vida, fenômeno inegavelmente natural, mostra-se como uma exceção da regra que invalida a visão mecanicista, escopo da bipartição da realidade, segundo a qual a natureza é semelhante a uma máquina, ou seja, dotada de uma ordem regida por constantes e destituída de qualquer finalidade interior. Jonas delineia o referido argumento, de modo mais detalhado, no quinto capítulo do livro *O princípio vida*, mediante a análise da afirmação do astrônomo e filósofo da natureza Sir James Jeans, segundo a qual o cosmo tem como princípio originante um deus matemático.

O ponto de partida adotado por Jonas para realizar a análise do conteúdo expresso na afirmação de Jeans consiste em postular que se a ideia contida no mesmo for válida em relação ao grande universo, necessariamente terá que ser no que for concernente ao pequeno universo, ou seja, o princípio cósmico do deus matemático deve dar conta desde os corpos celestes aos entes naturais mais elementares, por exemplo, a ameba, ou melhor dizendo, o organismo, um ser inegavelmente dentro do universo. Do contrário, o referido princípio se torna inválido para se elaborar uma explicação do próprio universo. Nesse sentido afirma Jonas:

A afirmação de Jeans levanta a pergunta se o matemático que é grande arquiteto do universo, grande ou pequeno, também é o arquiteto da ameba. Terá que ser as duas coisas, do contrário não será nenhuma. Pois a ameba é parte do universo, e tem que estar incluída no princípio criativo do universo [...] noutras palavras, se um princípio considerado cósmico não consegue dar conta da vida, cuja presença no universo não se pode negar,

⁸ Na mesma linha de raciocínio, postulada por Jonas, acerca dos prejuízos à filosofia causados pelo dualismo cartesiano, encontra-se o pensamento de Searle, o mesmo chega a afirmar em seu livro *Espírito: uma introdução* (SEARLE, 2006, p. 30) que Descartes constitui uma grande catástrofe singular da história da filosofia dos últimos quatrocentos anos.

então esse também não é um princípio satisfatório para o universo (JONAS, 2004, p. 88).

Para melhor desenvolver sua crítica à ideia do deus matemático como princípio cósmico, Jonas divide sua análise em dois momentos. No primeiro ele se pergunta sobre o que, de fato, está dito na declaração de Jeans. Já no segundo, se propõe a verificar a veracidade do que fora expresso na referida declaração, confrontado o princípio em discussão com o dado do organismo, no intuito de saber se o segundo pode ser devidamente explicado a partir do primeiro. Com relação ao sentido da declaração de Jeans, Jonas afirma o seguinte:

A afirmação de Jeans é fruto tardio de uma longa e venerável tradição, que coincide praticamente com a história da especulação ocidental. Uma linha direta conduz do demiurgo de Timeu ao Deus de Leibniz, que cria o 'compossível' matemático. 'Podemos assim reconhecer maravilhosos como na própria origem das coisas está em ação uma matemática divina, ou uma mecânica metafísica, onde ocorre a determinação da quantidade máxima' (JONAS, 2004, p. 89).

De acordo com o acima exposto Jonas evidencia que o que está por trás da ideia do deus matemático, proposto por Jeans⁹, constitui aquilo que deu origem à concepção moderna de natureza, segundo a qual a mesma encontra-se escrita em uma linguagem matemática, como, por exemplo, postulara Galileu Galilei. Nessa pensativa a noção de quantidade (ou grandeza) se torna essencial no processo de descrição da realidade e também é posta como o que verdadeiramente pode ser conhecido. Esse assunto será retomado com maior detalhamento no terceiro capítulo, por ora nos limitaremos ao exposto. Passaremos agora a discussão do segundo momento da crítica de Jonas à ideia do deus matemático.

No segundo aspecto de sua crítica, Jonas levanta uma questão fundamental para dar consistência sua objeção à validade da ideia de um deus matemático como princípio cósmico, qual seja, o que "o deus dos físicos veria" ao se voltar para o organismo? Em resposta a essa questão Jonas postula que enquanto corpo físico o organismo se mostraria absolutamente compreensível ao deus matemático, pois

⁹ Na concepção de Jonas a noção de um deus matemático postulado por Jeans como princípio cósmico diverge diametralmente da ideia presente em Platão evidenciada na citação acima. Para este, Deus criou o mundo como um ser vivo, animado e racional, dotado de um movimento espontâneo causado pela alma. No segundo, o movimento é visto como um dote inicial dado à natureza, ou seja, a alma não mais constitui razão do movimento, uma noção de natureza inteligível destituída de entendimento e que se move sem ter vida, tudo se resume na ideia de quantidade (JONAS, 2004, p. 92-93).

nesse aspecto ele junta-se aos demais corpos presentes no universo. No entanto, a seu ver, o organismo possui particularidades que o torna irremediavelmente inatingível por um observador puramente matemático, pois nele a forma ganha caráter essencial em detrimento da matéria. Vejamos nos termos de Jonas:

Mas tanto dentro como fora dele poderiam ser percebidos processos especiais que fazem sua unidade fenomenal aparecer mais questionável ainda do que a dos corpos comuns, e que com o correr do tempo eliminam quase por completo sua identidade material [...] ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste como um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria (JONAS, 2004, p. 98).

O que está posto é que o organismo se trata de uma forma de corpo natural que foge aos limites conceituais estabelecidos pela física moderna¹⁰. Para Jonas, esta lida com estruturas fechadas prontas e dotadas de uma identidade numérica cristalizada é algo que jamais pode ser aplicado, sob pena de se cometer absurdos à estrutura orgânica, ou melhor, à forma viva da matéria. Vejamos em seus próprios termos:

A física moderna ocupa-se amplamente com tais estruturas de totalidade de processos e emprega e emprega técnicas matemáticas especiais para sua descrição. Aqui, portanto, a forma volta ao cenário físico com um significado cognitivo próprio. E esta forma transcendente, uma estrutura processual, é de uma ordem diferente de uma estrutura cristalina, onde a forma adere inseparavelmente ao material constante (JONAS, 2004, p. 99).

Daí a conclusão de Jonas que a ideia de um deus matemático é inepta no que concerne à explicação da realidade e isto aponta para a necessária reformulação do conceito de natureza, assunto para o terceiro capítulo. Diante do exposto também se mostra ilegítima a equiparação do organismo a uma máquina, apesar de ambos possuírem em comum a característica de troca de matéria com o ambiente, a segunda permanece sempre a mesma, algo que não acontece do mesmo modo com a primeira, ou seja, nesta a troca de identidade material é constante. Assim, a vida se torna uma pedra de tropeço para o dualismo, na qual ele experimenta seu esfacelamento. Jonas retoma sua objeção ao dualismo cartesiano, insistindo na

¹⁰ Soma-se a esta concepção de Jonas a de outros pensadores, por exemplo, Erwin Schrödinger, em seu livro *O que é a vida?* O aspecto físico da célula viva, especificamente no capítulo sétimo, no qual ele se pergunta se a vida se baseia ou não nas leis da física, afirma o seguinte: “o que quero deixar claro neste último capítulo é, em resumo o, que a partir de tudo que aprendemos sobre a estrutura da matéria viva, devemos estar preparados para descobrir que ela funciona de uma forma que não pode ser reduzida às leis comuns da física (SCHRÖDINGER, 1997, p. 83); Telmo Piovani, logo nas primeiras linhas introdutórias de seu livro denominado *Introdução à filosofia da biologia*, reportando-se à vida, afirma: “nem matéria bruta, nem impulso vital transcendente, ela se subtrai a definições unívocas e exige longos percursos de aprendizado” (PIOVANI, 2010, p. 13).

fragilidade do mesmo, diante do fenômeno da vida, em seu livro denominado *Matéria, espírito e criação*. Na referida obra filosófica, ele traz como novidade a afirmação de que a visão dualista da realidade é lógica e fenomenologicamente impraticável.

Mas o dualismo de substância não resiste ao julgamento teórico; ele tropeça sobre um fenômeno cardinal da vida orgânica que testifica a mais íntima solidariedade entre os dois lados. Assim, a hipostasiadora separação que Descartes, por exemplo, entre ser pensante e extenso, é tanto lógica como fenomenologicamente insustentável. Logicamente, porque o postulado ad hoc de uma substância pensante independente, que nunca pode ser demonstrada justamente em sua independência, é um argumento *ex machina* e (para falar com Spinoza) um asilo da ignorância; fenomenologicamente, por que não apenas o aprisionamento factual e casual da alma no corpo, mas mais ainda o conteúdo da própria vida anímica – percepção, sentimento, desejo, prazer e dor, e a intromissão da sensibilidade até nas regiões mais puras do pensamento – se opõe a uma tal desvinculação, e torna, inclusive, inconcebível uma consciência purificada de tudo e, com isso, qualquer existência incorpórea da alma (JONAS, 2010, p. 20-21).

No concernente aos dois níveis citados acima, nos quais, Jonas postula a falência da visão dualista da realidade pode ser dito o seguinte: no primeiro nível o que é posto em cheque é a validade do argumento cartesiano, pois, na visão jonasiana, o mesmo não oferece uma explicação necessária e suficiente do ser real, antes se trata de um argumento forjado para sustentar a todo custo uma teoria acerca da realidade, no caso o dualismo, pois as duas substâncias postuladas no referido argumento jamais foram demonstradas em sua individualidade¹¹; já com relação ao segundo nível, Descartes mostra-se como se estivesse de olhos vendados frente ao fenômeno da vida como tal, pois sua forma de ver a realidade exclui o conteúdo anímico deste fenômeno, tornando-o incompreensível para si mesmo, ou seja, nossa experiência cotidiana nos dá conta de uma dualidade da realidade, mas isso não implica necessariamente em uma separação substancial da mesma.

Para Jonas, o dualismo cartesiano ainda deu origem a duas abordagens da realidade, distintas em suas propostas, mas tendo como ponto comum a inoperância frente ao problema da vida. Elas tinham como principal objetivo elaborar uma síntese do dualismo apontando para uma visão monista da realidade, mas falharam

¹¹ À primeira perspectiva da crítica jonasiana pode ser somada a crítica de Brüntrup (2008), segundo a qual Descartes teria realizado uma passagem indevida do âmbito epistemológico para o ontológico. Viana, em seu livro denominado *Hans Jonas e a filosofia da mente* (2016), realizou uma boa síntese do conteúdo da referida objeção ao argumento cartesiano (p. 30-33). A leitura desse texto se faz necessário para maior aprofundamento ao que está posto no primeiro nível da crítica jonasiana.

ao caírem na tentação de reduzir uma esfera a outra, a espírito na matéria ou vice-versa, erro esse cometido anteriormente pela visão panvitalista e pan-mecanicista que antecederam o dualismo cartesiano. Essas abordagens dizem respeito ao materialismo e o idealismo. No que diz respeito a esse particular, Jonas afirma o seguinte:

Seu meio de unificação, isto é, de redução ao denominador escolhido, é a distinção entre realidade primária e secundária: entre substância e função ('epifenômenos'), no caso do materialismo; entre consciência e aparência, caso do idealismo. Como posição ontológica, isto é, como monismo sério, cada um destes pontos de vista exige para si totalidade e exclui o outro. Mas tanto em um como em outro caso o ponto de partida é particular no que se refere a realidade integral, eles encaram a contradição interna de cada monismo particular – uma contradição que se torna manifesta no fracasso da tentativa de reduzir um elemento ao outro. No caso do materialismo este fracasso se dá com a consciência, no do idealismo com a coisa em si (JONAS, 2004, p. 26).

Diante da limitação do dualismo e de suas duas tentativas de síntese, Jonas postula ser necessária uma revisão ontológica do que se tinha alcançado até então com relação ao entendimento da realidade em sua totalidade. Em última análise, Jonas propôs outro caminho para se chegar a uma melhor compreensão da referida relação, qual seja, o "monismo integral", segundo o qual matéria e espírito constituem duas dimensões da mesma realidade. Assim, coloca-se em oposição às duas concepções mencionadas acima. Sobre esse particular Jonas afirma:

O que parece necessário, então, para a solução monista, é uma revisão ontológica, uma renovação do conceito de 'matéria' para além da mensurabilidade exterior da física e que introduza novamente aqueles conteúdos que foram extraídos delas – portanto, uma meta-física do substrato material do mundo (JONAS, 2010, p. 22).

De acordo com o acima exposto, Jonas deixa claro que seu projeto é de cunho metafísico e tem como pretensão a reinserção do espírito no âmbito da natureza. É preciso ressaltar que a concepção metafísica de Jonas dista, consideravelmente, da concepção clássica, já que ele parte de uma análise fenomenológica do ser real e não de uma essência do ser como, por exemplo, o fizera Aristóteles e Tomás de Aquino ao retomar o pensamento aristotélico. Nesse sentido, como afirmam alguns de seus comentadores, ele realizou uma revolução ontológica, passando de uma ontologia da morte a uma ontologia da vida. Assim, o projeto de Jonas não consistia apenas em provar a existência do espírito no mundo, mas, sobretudo, propor que, depois do surgimento do fenômeno da vida, não faz

sentido falar de matéria e espírito, sem entendê-los como partes constitutivas de um mesmo ser¹². Vale ressaltar que, apesar de unidas indissolúvelmente, na existência no mundo real, uma, em hipótese alguma, pode ser reduzida a outra. A seguir nos ocuparemos do argumento jonasiano acerca da identificação de uma finalidade na natureza.

2.2 A natureza dotada de finalidade: razão de sua dignidade

Antes de abordar diretamente o argumento de Jonas no concernente à ideia da presença de rastros de finalidade na natureza, será retomada uma questão mencionada nas colocações iniciais deste capítulo, qual seja: o postulado de que somente é possível falar de finalidade no mundo do espírito. A retomada desse ponto se faz necessário para se explorar questões que não se encontram presentes na primeira abordagem e que possibilitará uma melhor compreensão da oposição do pensamento moderno com relação à ideia de haver finalidade no mundo do extenso.

Para Jonas, a negação da teleologia (das causas finais) é parte constitutiva da lista de dogmas estabelecidos pela ciência moderna que foi tomado como uma verdade *a priori* sem a qual não seria possível se estabelecer uma nova forma de saber. Esse tipo de posicionamento revela o esforço moderno de combater o pensamento aristotélico a todo custo. Afirma Jonas:

O verdadeiro problema afetava as causas finais como *modus operandi* na natureza e na própria natureza. Historicamente sua rejeição foi parte da grande luta contra o aristotelismo que acompanhou o nascimento da ciência moderna, e dentro desse contexto ela estava estreitamente ligada ao ataque às 'formas substâncias'. No que diz respeito às causas finais, é evidente que sua rejeição era um princípio

¹² Referindo-se a essa problemática Viana afirma o seguinte: “Hans Jonas elaborou sua filosofia da biologia para demonstrar que, a partir do fenômeno da vida, não se pode compreender matéria e espírito nem como duas substâncias opostas, muito menos como dois atributos redutíveis um a outro. Matéria e espírito formam duas dimensões originais do mesmo ser real” (VIANA, 2016, p. 108). Para ilustrarmos essa questão, pode se fazer o seguinte experimento mental: imaginemos um relojoeiro, profundo conhecedor da estrutura de um relógio; alguém chega até ele com um relógio totalmente desmontado, sem exercer sua função que é dar hora, certamente o relojoeiro tomará o amontoado de engrenagem e devolverá a harmonia para aquele objeto e o mesmo voltará a realizar seu trabalho de marcar a hora, no âmbito do biológico, certamente não funcionaria da mesma forma. Agora imaginemos um homem que caminhava pelas ruas da cidade, foi atropelado e teve seu corpo dividido em várias partes, vindo a óbito no local, sem dúvida alguma, a simples justaposição das partes do acidentando, não o faria viver novamente. Isso revela, senão a verdade, ao menos a plausibilidade do monismo integral jonasiano.

metodológico que orientava a investigação, e não uma conclusão dos resultados da pesquisa (JONAS, 2004, p. 44).

Como podemos notar, Jonas postula certo grau de arbitrariedade no processo de exclusão da teleologia do âmbito da natureza. Na verdade, a seu ver, essa não foi uma obra diretamente realizada pelos porta-vozes da ciência moderna, antes, a culpa da mesma recai sobre o substrato da ontologia dualista presente em seu fundamento. Esse substrato mostrou-se impraticável perante a realidade orgânica. Daí decorre a gritante fragilidade dessa forma de pensar, ou seja, admitir que as causas finais estejam presentes somente no homem, mas não na vida, ou seja, na realidade orgânica, da qual o mesmo também faz parte, constitui algo improvável. Vejamos nos termos de Jonas: “Mas em face da experiência orgânica o dualismo mostrou-se insustentável” (JONAS, 2004, p. 48).

Dando continuidade ao raciocínio de absoluta falência do dualismo, Jonas postula que, com a teoria da evolução, proposta por Darwin, todas as barreiras de separação entre o homem e a natureza foram diluídas. A teoria em questão recoloca o homem em seu devido lugar, ou seja, não é mais visto como um ser a parte, mas um ser também natural, compartilhando da mesma sorte da natureza. Isso significa a queda da última cidadela do dualismo, qual seja: a centralidade do humano no universo. Vejamos o que diz Jonas:

Dessa maneira o evolucionismo minou a construção de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica seria capaz de fazê-lo. Na grande indignação pelo ultraje que a doutrina da descendência animal teria feito à dignidade metafísica do ser humano, deixou-se de ver que, segundo o mesmo princípio, devolvia-se ao reino universal da vida um pouco de sua dignidade. Se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e em diferentes graus portadores daquela interioridade de que, com o mais avançado de seu gênero, o ser humano tem consciência (JONAS, 2004, p. 68).

Diante dos esclarecimentos acima prestados, entende-se que foram estabelecidas boas condições para ser trabalhado o ponto de partida e o desdobramento da biologia filosófica jonasiana. Nos tópicos seguintes nos debruçaremos sobre essa problemática.

2.2.1 Autonomia e identidade do orgânico¹³

O orgânico constitui, como já posto anteriormente, o ponto de partida para o projeto ontológico postulado por Jonas. Em sua concepção, na passagem do inorgânico para o orgânico se encontram as condições ideais para se falar da relação entre matéria e espírito, pois “o aparecimento da subjetividade na esfera da vida, nos organismos, é um fato empírico” (JONAS, 2010, p. 19). Apesar de postular que a percepção do espírito se dá somente a partir do fenômeno da vida, Jonas admite já na matéria haver uma disposição para o surgimento do espírito, ou seja, na matéria primordial já se encontrava a prefiguração do espírito. Assim se afirma:

O mínimo que devemos conceder à matéria que se desenvolveu a partir da explosão primordial, tendo em vista o que, por fim, surgiu depois, é uma disposição original com a possibilidade eventual de interioridade – não uma disposição com interioridade, e nem mesmo uma disposição para a interioridade no sentido de estar já preparada para ela [...] Nossa conclusão mínima quanto ao fato da emergência de uma dimensão interior na matéria, quando e onde tenha ocorrido, e de sua existência real e presente em nós, é apenas resultado quase trivial de que essa dimensão era ‘possível’ segundo as características da matéria tal como originalmente (JONAS, 2010, p. 23).

O acima exposto revela uma face aristotélica do pensamento jonasiano. Ele recorre à ideia de ato e potência para se distanciar de uma concepção panpsiquista da realidade, pois, para ele, apostar na presença do espírito tal qual o mesmo se encontra no fenômeno da vida, para toda entidade atual¹⁴, constitui uma aposta muito alta pela qual não está disposto a pagar, pois não há garantia da veracidade de tal postulado. Nesse sentido, optar pela ideia de uma prefiguração do espírito no material e sua manifestação a partir da passagem do inorgânico para o orgânico, possibilita terreno mais sólido para se tecer um discurso plausível acerca da união psicofísica entre matéria e espírito. Em sua visão, essa coexistência entre o

¹³ Dois pensadores chilenos, Maturana e Varela, desenvolveram um trabalho transdisciplinar centrado no propósito de entender a organização dos sistemas vivos com relação ao seu caráter unitário e cunharam o termo autopoieses para justificarem a presença da autonomia no orgânico. Esse conceito diz respeito ao processo de autoprodução existente dentro da própria célula, assunto trabalhado por Varela em seu livro *El fenómeno de la vida* (2000), especificamente, no tópico terceiro do primeiro capítulo, intitulado “El nivel celular: ingresa la autopoieses” (p. 27-35). Em última análise, os dois pensadores chilenos buscaram mostrar através da própria biologia o que Jonas propôs pelo âmbito filosófico. Varela, por exemplo, logo na introdução do livro mencionado acima afirma que encontrou em Jonas os pressupostos filosóficos para seu trabalho no âmbito da biologia, inclusive o mesmo abre seu texto com uma frase de Jonas: “somente a vida reconhece a vida”.

¹⁴ Esse tipo de pensamento é defendido por Whitehead em sua obra filosófica denominada *Process and reality*. O filósofo em questão postula que até mesmo na partícula elementar já há a presença do espírito. Jonas evita esta forma de pensar a relação entre matéria e espírito (JONAS, 2004).

“extenso” e “cogito” se dá dentro de um processo evolutivo¹⁵ no qual acontece uma passagem gradual de uma forma existencial mais elementar a uma mais complexa. Nesse sentido, Jonas afirma:

A simultânea multiplicidade da vida, sobretudo da vida animal, se nos apresenta como uma sequência crescente de degraus, do mais ‘primitivo’ ao mais ‘evoluído’, em cuja escala vão se manifestando a complicação da forma e a diferenciação da função, a apuração dos sentidos e a intensificação dos instintos, controle dos membros e a capacidade de atuação, a reflexão da consciência e a busca da verdade (JONAS, 2004, p. 12).

De acordo com Jonas o processo evolutivo acima descrito conta com certa tendência, mas isso não significa afirmar que o mesmo já se encontra determinado a alcançar certo nível existencial previamente traçado, na verdade o que está posto é um campo de possibilidades que podem vir a ser ou não, tudo depende das circunstâncias do momento. Daí o postulado de Jonas que a ideia da ação de um “eros cosmogônico” no processo de complexificação da matéria, melhor se aplica à questão em detrimento da ideia de um “logos cosmogônico”. Afirma Jonas:

[...] É mais razoável admitir uma preferência no cerne da matéria, isto é, interpretar o testemunho da vida subjetiva, que é toda ela vontade, como não sendo, em última instância, estranha aquela que a fez nascer, a saber: a matéria. Portanto, não há nela plano algum, mas certamente uma tendência, algo como um anseio, que se aproveita da oportunidade de uma causalidade do mundo e logo a leva adiante. A esse respeito um ‘Eros cosmogônico’ se aproxima mais da verdade do que um ‘logos cosmogônico’ [...] (JONAS, 2010, p. 24).

O que está posto até então consiste na concepção jonasiana, segundo a qual o organismo, ao desprender-se da matéria inerte, constitui um exemplo por excelência de realidade que soube aproveitar o momento oportuno oferecido pela causalidade do mundo, a partir da qual se pode falar de uma finalidade na natureza. Vejamos em seus próprios termos:

A vida é um fim para si mesma, isto é, um fim que se quer e se persegue ativamente; e a capacidade de ter fins enquanto tal, que pelo ‘sim’ dirigido a si mesmo é infinitamente superior àquele que não tem finalidade, pode muito bem ser considerado, por sua vez, como um fim, como um objetivo ao qual aspira secretamente toda a empresa cômica, que, caso contrário, seria

¹⁵ Nesta mesma linha de raciocínio, em sua obra filosófica *Matéria, espírito e criação*, Jonas afirma o seguinte: “a descoberta factual da evolução nos ensinou que os seres humanos chegaram a ter consciência de si mesmos através de uma longa pré-história de avanço desde a alma animal até o espírito; e os dados presentes referentes ao próprio espírito pensante nos ensinam que ele não é de modo algum separável do sensível e do anímico, tal como percepção, o sentimento, o desejo, o prazer, a dor – coisas essas inteiramente ligadas ao corpo” (JONAS, 2010, p. 48).

sobremaneira vazia. Quer dizer: desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente, ainda que *éons*, somados a uma sorte especial, tenham sido necessários para a atualização desse potencial. Como se pode notar, o testemunho vital nos oferece um caminho até o 'teleológico' (JONAS, 2010, p. 25).

Para Jonas, esta aspiração secreta da vida, expressa na citação acima, mostra-se evidente no processo metabólico do organismo. Ao tratar do sentido do metabolismo, no capítulo quinto do livro *O princípio vida*, mencionado anteriormente, especificamente na nota de pé de página número 12, ele afirma o seguinte:

É necessário não perdermos de vista a inteira generalidade do metabolismo dentro do sistema vivo. A troca de matéria com o ambiente não é uma atividade periférica de um núcleo persistente: é a maneira total da continuidade (autocontinuidade) do próprio sujeito da vida (JONAS, 2004, p. 98).

Diante do acima exposto fica evidente o entendimento jonasiano que desde a forma mais elementar da vida, qual seja o metabolismo, encontra-se rastros de uma tendência, isto é, uma finalidade. Responsável pela troca de matéria do sistema com o meio – do orgânico com o inorgânico – o metabolismo realiza a função de garantir a existência do sistema mediante a seleção daquilo que o meio no qual o sistema encontra-se inserido lhe oferece enquanto possibilidade, ou seja, seu objetivo último é não permitir que o sistema seja submergido pelo meio. Nesse sentido, o orgânico pode ser entendido como um sistema que trabalha com a finalidade da autoconservação. Com relação a esse particular Viana afirma o seguinte:

Ao afirmar que o organismo é um sistema significa que as partes e a totalidade não podem estar separadas. A harmonia entre os dois é tão importante que sem ela o sistema é destruído. O princípio de unidade das partes num ser vivo é maior que em outros sistemas, porque as partes não possuem autonomia no organismo como tem em outros sistemas (VIANA, 2016, p. 108).

A relação harmoniosa entre as partes constitutivas do sistema confere ao mesmo uma identidade própria. Ao se colocar o problema da identidade relacionado ao orgânico, em *Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*, especificamente no nono capítulo, Jonas postula uma predominância da interioridade como critério basilar para o estabelecimento da individualidade de cada ente. Assim, direcionando seu raciocínio ele conclui o seguinte:

Só são indivíduos aqueles entes cujo ser é seu próprio fazer (e assim, em certo sentido, sua tarefa): entes, em outras palavras, que estão entregues a

seu ser por seu ser, para que seu ser esteja comprometido com eles, e eles estejam comprometidos com a conservação deste ser através de seus atos sempre renovados. Estes, portanto, que em seu ser estão expostos à alternativa do não-ser enquanto potencialidade iminente, e conseguem ser em resposta a essa constante iminência; entes, portanto, que são temporais em sua mais íntima natureza, que tem de ser apenas pelo eterno vir a ser, com cada momento apresentado um novo desfecho em sua história [...] (JONAS, 2017, p. 297).

A noção de individualidade de Jonas contrasta com a noção tradicional, cujo postulado é de que o fator externo é o determinante no estabelecimento da individuação, ou seja, o material. Jonas faz uma inversão postulando não ser a matéria o princípio último de individuação, mas a forma. Vejamos o que diz Jonas:

Pois pelo menos uma das coisas que é preservado na mudança dos elementos componentes, ou um aspecto da mesmidade preservada na mudança, é certamente a forma do todo orgânico, e isso não apenas no sentido da forma visual, mas do todo estrutural e da ordem dinâmica de uma multiplicidade (JONAS, 2017, p. 305-306).

De acordo com Jonas, essa mudança de perspectiva se justifica mediante a observação do dinamismo do organismo vivo, pois a partir deste é posto em curso um movimento contínuo de independência da forma em relação à matéria, ou seja, a cada etapa desse processo evolutivo fica mais evidente o distanciamento da primeira em relação à segunda. Com relação a esse particular Jonas afirma o seguinte:

Vimos que a forma – isto é, forma autônoma, em si real – é um caráter essencial da vida. Com isso pela primeira vez a diferença entre matéria e forma, que em relação ao não-vivo é uma mera abstração, se destaca do reino no ser como uma diferença real. E isto com uma completa inversão ontológica. A forma passa ser a essência, e a matéria o acidente. Expressando isto ontologicamente: na configuração orgânica o elemento material cessa de ser a substância, passando a ser substrato (JONAS, 2010, p. 102).

A questão da autonomia nos remete ao problema da liberdade. Quanto a esta questão Jonas busca dar um conceito de liberdade relacionando-a com a ideia de necessidade, pois a seu ver esse tipo de paralelo é consequência lógica daquilo que nos apresenta a relação entre matéria e forma. A seguir será dado maior esclarecimento da noção de Jonas no concernente à liberdade.

2.2.2 Liberdade e necessidade

Na concepção de Jonas a história da vida está intrinsecamente unida a história da liberdade, ou seja, a liberdade constitui o fio de ouro através do qual se pode realizar uma adequada interpretação do orgânico, pois mediante a observação da mesma chega-se a uma melhor compreensão do constante vir-a-ser, processo no qual a vida encontra-se absolutamente imergida. Assim, sem recorrer a ela, a explicação do orgânico ficaria inviável. Vejamos nos termos de Jonas:

Por conseguinte a 'liberdade', neste sentido descritivo, é um traço ontológico fundamental da vida em si; e também como se comprova, o princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do avanço para graus mais elevados, onde a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples: em termos do conceito de liberdade o todo da evolução pode ser interpretado de uma maneira convincente [...] (JONAS, 2010, p. 106).

O acima exposto indica que a manifestação do espírito na matéria remete a um processo evolutivo, ou seja, a vida evolui – através de um processo dialético entre o ser e o não ser – de um grau inferior para um mais elevado de liberdade da forma em relação à matéria. O homem constitui a ponta do “iceberg”, isto é, o grau mais elevado de liberdade do ser alcançado até então. Nele, o espírito ganha um nível de liberdade superior ao pré-existente na fase inicial da vida.

Jonas ressalta a importância do caráter dialético da liberdade. Esse caráter faz recordar que mesmo nos níveis mais elevados de liberdade nos quais a forma ganha uma maior independência com relação à matéria, não se pode falar de uma existência isolada de ambas. Com relação a esse caráter dialético ele afirma o seguinte:

Nossa primeira observação está voltada para a natureza intimamente dialética, como gostamos de dizer, da liberdade orgânica, para o fato de ela encontrar-se no equilíbrio de uma necessidade correlativa que lhe adere inseparavelmente como a própria sombra, e que por isso em cada degrau de sua ascensão para graus mais elevados de independência retorna como uma sombra mais acentuada (JONAS, 2010, p. 107).

Como se pode notar a liberdade do orgânico em relação ao não orgânico no entendimento de Jonas, nunca é total, mas sempre parcial. O ponto a ser considerado nesta relação dialética entre liberdade e necessidade se dá desde os níveis mais elementares da vida, algo que implica na afirmação de que a liberdade

não é uma dádiva divina que fora concedida somente ao humano, antes ela também está presente no extra-humano. Entretanto, vale ressaltar que, na concepção jonasiana, essa presença se dá em níveis distintos, ou seja, o que no humano está de modo consciente (liberdade), encontra-se no extra-humano de forma inconsciente.

De acordo com o exposto até aqui, as implicações éticas da filosofia biológica jonasiana se fazem notórias. Elas estão diretamente ligadas às conclusões da referida filosofia. Em se tratando de conclusões, a principal dentre todas é a de que a interioridade não é algo exclusivo do humano, antes, de acordo com todo o processo de construção do conhecimento humano acerca da evolução da realidade, ela já se encontra presente até mesmo nas formas mais elementares do orgânico, isto é, aquilo que anteriormente se aplicava somente ao homem, qual seja: a dignidade individual, também pode ser, evidentemente em proporções distintas, aplicada devidamente ao extra-humano.

Com essa mudança de perspectiva acontece uma ampliação considerável dos horizontes da ética. O humano perde sua centralidade no debate das questões éticas, ou seja, é superado um antropocentrismo segundo o qual o homem era concebido como um ser a parte do natural. Este muro cai com a nova ontológica proposta pela filosofia biológica segundo a qual o humano não pode ser pensado como algo à parte da natureza, mas como parte constitutiva da mesma. Disso decorre que se o homem é uma realidade dotada de valor, o mesmo pode ser dito com relação ao organismo desde sua estrutura mais elementar, pois ambos possuem um fim em si mesmo.

Vale destacar ainda um dado que é fundamental para o que aqui se tem como proposta de discussão, qual seja: o que, em última análise, foi posto em cheque pela filosofia biológica diz respeito ao conceito fechado de ser, ou melhor, dizendo, de natureza, quando na verdade esse conceito melhor seria entendido, segundo Jonas, dentro de uma perspectiva aberta. Retornaremos a essa questão no próximo capítulo, momento no qual se dará maior detalhamento da mesma. Por ora é suficiente ressaltar apenas que dentro da segunda perspectiva conceitual, mencionada anteriormente, base sobre a qual Jonas elaborou sua filosofia da biologia, revela a precariedade da vida e sua finalidade imanente, algo impossível de ser vislumbrado dentro da perspectiva fechada de natureza. Nesse sentido, Jonas ressalta a precariedade (provisoriidade) da existência que a seu turno revela-se

como um dever, pois do contrário não faria sentido se falar de um dever com relação ao ser, tendo em vista que ele já é, ou seja, tenha a existência garantida. Daí a razão pela qual, além da citada no parágrafo anterior, se pode falar de uma passagem do ser ao dever. Assim, Jonas fundamenta ontologicamente o seu princípio responsabilidade.

Até aqui foram expostas a crítica mooreana ao naturalismo ético e a proposta jonasiana de fundamentação de seu princípio responsabilidade, separadamente. Nos passos seguintes ambas preceptivas serão trabalhadas de modo paralelo, esclarecendo-se os pressupostos de cada uma, no intuito de demonstrar de que modo é possível afirmar que Jonas não se enquadra na lista dos que cometeram o erro expresso pela crítica feita por Moore ao naturalismo ético.

3 A DISPARIDADE DO CONCEITO DE NATUREZA ENTRE MOORE E JONAS

Nos capítulos anteriores foi posto em evidência os dois lados do debate proposto nesta discussão filosófica: de um lado a crítica de Moore ao naturalismo ético, de outro a proposta jonasiana de fundamentação da ética, que, a seu turno, configura-se como uma teoria ética “naturalista”. Algo que ficou patente no percurso até aqui realizado é que Moore trabalhou sua crítica ao naturalismo ético operando com uma noção de natureza distinta da qual Jonas utilizou como pressuposto de sua teoria ética. O primeiro demonstrou estar extremamente influenciado por uma ideia de natureza, que aqui, a título de metodologia de trabalho, denomino concepção fechada da “natureza”. Já o segundo revelou está sob a influência de uma visão de natureza, que pela mesma razão do uso da nomenclatura anteriormente, denomino concepção aberta da “natureza”.

Vale ressaltar, para clareza dos fatos, que a concepção fechada da natureza deve ser entendida como aquela segundo a qual a mesma é posta como algo estritamente submetido a leis físicas e destituído de espontaneidade (conteúdo anímico). Já com relação à compreensão do que seja a concepção aberta da natureza, diz respeito a ideia segundo a qual a natureza possui um caráter estrutural e um caráter dinâmico. Nesse tipo de concepção da natureza, levam-se em consideração tanto o aspecto quantitativo quanto o qualitativo como elementos constitutivos da mesma realidade. Essa nomenclatura tem como base o próprio pensamento de Jonas¹⁶.

Como se pode notar, conhecer a divergência do conceito de natureza entre Moore e Jonas constitui algo fundamental para o debate que aqui se tem proposto. Mediante o esclarecimento dessa divergência, se estabelece as condições necessárias para se emitir uma resposta à questão que tem norteado esta discussão filosófica, qual seja: se Jonas cometeu ou não a falácia naturalista. Portanto, nos

¹⁶ Primeiramente, no quarto tópico, do capítulo quinto, do *O princípio vida*, Jonas afirma o seguinte: “É verdade que a filosofia da natureza da renascença – este ‘mais pagão de todos’ os interlúdios do pensamento ocidental – procurou unir a visão do universo com um animismo panteísta, no autêntico estilo clássico. Mas o século XVII, com seu clima espiritual mais sóbrio e muito ‘mais cristão’, retornou ao rigor do transcendentalismo judeu-cristão, assumindo dele a ideia de uma natureza não espontânea, mas sim estritamente submetida à lei” (p. 94-95); em segundo lugar, toda biologia filosófica de Jonas tem como pressuposto uma noção de “natureza aberta”, ou seja, defende que há efeitos físicos causados por causas não físicas, não somente no nível mental, mas também no nível biológico, uma vez que defende um princípio vital irreduzível à matéria.

próximos tópicos será evidenciado em que consiste as duas concepções de natureza acima mencionadas, evidentemente já foi feita uma rápida distinção entre ambas, mas falta dar maiores detalhes a respeito de cada uma. Para tanto, se recorrerá a alguns comentários presentes em textos nos quais a temática em questão encontra-se razoavelmente contemplada¹⁷; quando necessário recorrer ao ideário filosófico tanto de Jonas quanto Moore, será feito mediante a consulta de seus próprios textos. Feitos tais esclarecimentos passemos, pois, a abordagem a ser, de fato, desenvolvida neste capítulo.

3.1 Mapeamento da concepção fechada da natureza

No tocante à concepção fechada de natureza afirma-se que esta diz respeito àquela construída basicamente entre os séculos XVI e XVII, momento no qual o saber humano acerca da realidade sofreu mudanças profundas. Até então o que predominava como verdade era o pensamento aristotélico, mas esse legado foi duramente criticado por alguns pensadores precursores do ideário moderno, por exemplo, Francis Bacon, Galileu Galilei, Isaac Newton e René Descartes. Os mesmos empreenderam um grande esforço em prol do estabelecimento de uma matematização da natureza e conseqüentemente a superação da visão aristotélica acerca da realidade.

O esforço acima mencionado ficou conhecido posteriormente como projeto moderno de dominação da natureza. Bacon é contumazmente apresentado pela grande maioria dos autores que escreveram sobre ciência experimental moderna, inclusive por Jonas, como aquele que teria posto em movimento esse empreendimento. Artigas, por exemplo, com relação a essa constatação, faz a seguinte afirmação:

Francis Bacon (1561-1626) pode ser considerado como o 'profeta' de uma nova ciência que se afastava dos métodos antigos e se dirigia para o domínio da natureza. Não fez grandes contribuições à nova ciência e sua metodologia é muito insuficiente; mas influenciou na consolidação de uma ciência baseada na experimentação (ARTIGAS, 2005, p. 34).

¹⁷ A opção por essa forma de trabalhar se justifica pelo foco da própria discussão filosófica aqui desenvolvida, pois não se tem como pretensão oferecer um resumo completo e detalhado da filosofia da natureza na modernidade e na contemporaneidade, pois isso está para além dos limites deste trabalho, o objetivo consiste em destacar alguns aspectos de ambas que oferecerão as condições necessárias para o bom andamento da discussão filosófica em curso.

Como podemos notar a questão do método se mostra central no pensamento baconiano, pois em última análise o mesmo, dentro desse ideário, constitui uma ferramenta imprescindível no processo de ordenação e classificação da realidade natural. De acordo com Evaldo Becker, Bacon deixa claro a necessária implementação de um novo método e uma nova linguagem a partir dos quais se pudesse chegar a um conhecimento mais objetivo da natureza. Tudo isso em função da superação de uma linguagem obscura e uma forma de conhecer a realidade considerada absolutamente estéril, por Bacon, no concernente ao domínio da natureza. Vejamos nos termos de Becker:

Para tanto, Bacon estabelece a necessidade da implementação de um método que oriente nossa experiência, bem como, de uma linguagem clara e pública, livre dos preconceitos e da influência alquímica e teologia que corrompia e impedia a emergência de uma saber científico seguro e benéfico ao gênero humano [...] É unicamente este saber público, e que pode ser reconstituído e posto em prática através de um método preciso, que é capaz de fazer com que o conhecimento humano progreda de forma adequada (BECKER, 2012, p. 47-48).

A efetivação da referida mudança de postura frente à natureza se efetiva, segundo Bacon, mediante a superação de obstáculos presentes no próprio homem que o impede de ter uma visão objetiva da realidade, ou seja, segundo ele, o homem naturalmente possui uma tendência ao equívoco que o impede de chegar ao conhecimento verdadeiro. Essa tendência é descrita mediante a elaboração da Teoria dos Ídolos. A mesma sugere, no concernente ao processo do conhecimento da natureza, que o espírito humano é aturdido por quatro tipos de impedimentos, quais sejam: ídolos da tribo, da caverna, do foro e do teatro¹⁸. Cada um dos referidos ídolos representa um determinado tipo de limitação específica que vão desde limitações naturais às adquiridas pelos indivíduos ao longo do processo existencial. A própria ideia de causa final, segundo Jonas, é posta por Bacon na lista dos ídolos impregnados no homem: “Francis Bacon considera-a (causa final) um dos “ídolos tribais” (*ídolos of the tribe*), um dos preconceitos inerentes à natureza humana” (JONAS, 2004, p. 45).

Uma vez livre dos preconceitos acima mencionados o homem estaria apto a realizar uma investigação autêntica da natureza. Para tal, o método indutivo é eleito

¹⁸ Silva e Netto, no texto *Francis Bacon e a reformulação da ciência* (2012), oferecem um maior detalhamento na descrição do significado de cada um dos tipos de ídolo postulado dentro da Teoria dos Ídolos baconiana acima mencionada. A leitura do referido texto proporciona maior clareza acerca do acima exposto.

como o caminho mais seguro para a aquisição do conhecimento verdadeiro acerca da natureza. Nesse sentido, Silva e Netto afirmam: “o método indutivo de Bacon consiste e depende da observação minuciosa dos fenômenos individuais e, partindo de experiências obtém-se conclusão em relação ao funcionamento da natureza” (SILVA; NETTO, 2012, p. 67). Essa afirmação nos remete a ideia de que a natureza, no ideário baconiano, consiste em algo dotado de um funcionamento regular regido por constantes captáveis mediante observação e experimentação. A seu turno essa concepção mostra-se como uma visão fechada da realidade, ou como aqui tem sido trabalhado, diz respeito à compreensão fechada da natureza.

Deixemos, pois, Bacon, e passemos agora a olhar para Galileu Galilei, outro pensador importante para o mapeamento da concepção de natureza em questão. Se com o primeiro o pensamento moderno começa a tomar forma e se desvincular da forma aristotélica e escolástica de conceberem a realidade, com o segundo, essa desvinculação acontece de modo concreto e definitivo. Santos e Alvim (2012), logo na introdução do texto, *Galileu e o método experimental: o início da ciência moderna*, colocaram em evidência essa particularidade do pensamento de Galileu, mediante a seguinte afirmação:

Os historiadores referem-se ao corte galilaico que, na formação da física, é o corte epistemológico, o ponto sem regresso a partir do qual a física começa. Esse ponto tem seu marco histórico nos trabalhos de Galileu sobre a queda dos corpos. A partir deles torna-se impossível retomar as noções físicas e cosmológicas de aristotelismo escolástico. Sua crítica ao sistema geocêntrico e a defesa das ideias copernicânicas abriram caminho para o desenvolvimento da moderna física e astronomia (SANTOS; ALVIM, 2012, p. 73).

Geralmente o primeiro dado a vir em mente ao se falar da figura de Galileu é sua descoberta, ao apontar, por acaso, um telescópio para o céu, de que o espaço não era como até então tinha sido apresentado pela concepção aristotélica, por exemplo, visto que foram constatadas irregularidades na superfície da lua e a existência bem mais estrelas do que as que podiam ser vistas a olho nu. Evidentemente esse fato constitui um grande contributo para a consolidação da ciência moderna, mas o mérito maior de Galileu constitui na afirmação de que a “natureza está escrita em linguagem matemática”. Assim ele demonstra sua opção pela matemática como melhor caminho para conhecer a natureza, traço característico da visão moderna da mesma. Com relação a esse particular, Jonas afirma o seguinte:

Já antes, no limiar da ciência da ciência moderna, Kepler, profundamente penetrado pela fé pitagórica em uma essência matemática das coisas, e da harmonia do mundo daí resultante, explica que Deus, 'por demais bondoso para ficar sem fazer nada, começou a jogar o jogo das assinaturas, deixando sua semelhança desenhada no mundo', disto resulta que 'a natureza inteira e o céu sublime estão simbolizados na ciência da geometria' [...] na mesma direção aponta a profissão de fé de Galileu, de que o grande livro da natureza estaria escrito em uma linguagem matemática, cujo alfabeto é constituído de triângulos, círculos e outras figuras geométricas (JONAS, 2004, p. 89).

De acordo com acima exposto pode se afirmar que a colocação da matemática como a gramática da ciência constitui um ponto relevante na revolução galileana, mas o mesmo não é único, soma-se a ele a elaboração do método hipotético-dedutivo, no qual se dá a união entre a observação empírica e a demonstração racional do observado. O método em questão consiste basicamente no sequenciamento de ações frente à natureza, objeto do conhecimento, obedecendo a seguinte ordem: "Experimentação; formulação de hipótese; repetição da experimentação por outros cientistas; repetição da pesquisa para testagem de hipóteses e, por fim, formulação das generalizações e leis" (SANTOS; ALVIM, 2012, p. 75). Daí nota-se a profunda relação do pensamento de Galileu com o ideário baconiano, ou seja, a visão que Galileu tem de natureza é de que a mesma é estritamente regida por leis físicas observáveis.

Vale ressaltar ainda os avanços¹⁹ obtidos por Galileu no processo do conhecimento da natureza mediante a aplicação de seu método hipotético-dedutivo, por exemplo, a corroboração da teoria heliocêntrica, postulada anteriormente por Copérnico; refutação da teoria aristotélica acerca da queda livre dos corpos. Esses avanços foram fundamentais para o surgimento da mecânica newtoniana, como afirmam Santos e Alvim:

As experiências de Galileu Galilei provocaram uma revolução científica no século XVII, implicou uma mudança intelectual culminando no nascimento da ciência moderna. As ideias de Galileu considerado o fundador da física clássica, desenvolvidas através da teoria físico-matemático dos fenômenos naturais, também serviram de base para a mecânica que viria a ser formulada mais tarde por Isaac Newton e que só viria ser contraposta já no século XX por Albert Einstein (SANTOS; ALVIM, 2012, p. 75).

¹⁹ Penrose (1991) destaca quatro ideias físicas de capital importância para o ideário moderno postulado por Galileu: a força atuando sobre um corpo determina a aceleração, e não a velocidade; princípio de relatividade, segundo o qual não há sentido absoluto no estado de repouso; início de um entendimento da conservação de energia .

Nesta mesma linha de raciocínio, qual seja, a de que Galileu exercera forte influência sobre o postulado newtoniano, se encontra o pensamento de Roger Penrose. Após pôr em evidência as principais ideias físicas de Galileu, em sua obra filosófica denominada *A mente nova do rei: computadores, mentes e as leis da física*, aqui mencionada, na décima nona nota de rodapé, postulara que sobre as novas bases lançadas por Galileu, Newton elaborou seu ideário físico:

Sobre as notáveis bases lançadas por Galileu, Newton construiu uma catedral de soberba grandeza. Ele formulou três leis que governam o comportamento dos objetos materiais. A primeira e a segunda eram essencialmente as dadas por Galileu: se nem uma força atua sobre um corpo, ele continua a mover-se uniformemente numa linha reta; se houver a ação de uma força, então sua massa vezes sua aceleração é igual a essa força. Uma das intuições especiais de Newton foi compreender a necessidade de uma terceira lei: a força que o corpo A exerce sobre o corpo B é precisamente igual e oposta à força que o corpo B exerce sobre o corpo A (a cada ação opõe-se uma reação igual) [...] (PENROSE, 1991, p. 184).

Como podemos notar, de acordo com o ideário de Penrose, o mérito do pensamento newtoniano não está apenas em ter aprimorado as intuições físicas deixadas por Galileu, mas aquele foi para além dos passos dados por este, rumo a compreensão do funcionamento do cosmos. O cálculo diferencial constitui um exemplo *sui generis* de contribuição de Newton para a matematização da natureza. A consolidação do sistema Newtoniano ganhou um alto grau de precisão e consistência devido exatamente à implantação deste tipo de cálculo no campo da Física, fato que proporcionou o estabelecimento de novas leis. Reportando-se a esse particular, Penrose afirma o seguinte:

Com uma lei de força específica (como a lei do inverso do quadrado da gravitação), o sistema newtoniano transforma-se num sistema preciso e definitivo de equações dinâmicas. Se as posições, velocidades e massas das várias partículas são especificadas uma vez, então suas posições e velocidades (e suas massas – estas tomadas como constantes) são matematicamente determinadas para sempre (PENROSE, 1991, p. 186).

Dando continuidade a seu raciocínio, Penrose afirmara que “essa forma de determinismo, cumprida pelo mundo mecânico de Newton teve uma forte influência sobre o pensamento filosófico” (PENROSE, 1991, p. 186)²⁰. Essa afirmação constitui

²⁰ Com relação ao termo determinismo aqui empregado se ressalta que o mesmo não deve ser tomado na acepção que lhe fora dada por alguns pensadores no século XVIII, qual seja, a de que se trata de uma visão segundo a qual a natureza é reduzida a pura materialidade, pois isso, não se aplica à visão newtoniana. Antes deve ser tomado como a concepção de que a natureza é regida por leis eternas. Nesse sentido, esta segunda acepção é a que melhor se aplica ao que aqui se tem trabalhado como concepção fechada de natureza e é através dela que se pode englobar o pensamento newtoniano dentro dessa perspectiva.

algo de grande importância para o que se tem feito nesta fase desta discussão, pois a mesma coloca Newton dentro do rol dos partidários da concepção fechada de natureza. Mas, de acordo com o que foi posto nos parágrafos iniciais do tópico em questão, Newton não constitui o último nome a ser trabalhado dentro dessa perspectiva de compreensão da natureza, esse posto é ocupado aqui por Descartes, portanto, a seguir abordar-se-á o mecanicismo cartesiano.

Antes de abordar o mecanicismo cartesiano, vale ressaltar que, com relação ao mesmo, aqui nos limitaremos a destacar alguns pontos que julgamos importantes para o mapeamento que até então tem sido realizado, metodologia esta, adotada para abordagem dos pensadores trabalhados anteriormente. Ademais, no segundo capítulo, o pensamento cartesiano já foi abordado de forma mais abrangente com relação ao que nele diz respeito à discussão desenvolvida no trabalho em curso. Nesta fase, basta-nos ressaltar, de modo mais geral, a visão cartesiana de mundo. Para Descartes, a natureza é criada por Deus, não tem dinamismo próprio e nem finalidade em si.

[...] pelo corpo entendo tudo que pode ser delimitado por alguma figura; que pode ser compreendido em algum lugar, e preencher um espaço de tal modo que todo outro corpo seja dele excluído; que pode ser sentido, ou pelo tato, ou pela vista, ou pela audição, ou pelo paladar, ou pelo olfato; que pode ser movido de várias formas, não por si mesmo, mas por alguma coisa alheia pela qual seja tocado e de que receba a impressão (DESCARTES, II, 6, p. 45).

O acima exposto na citação nos remete a concepção cartesiana da natureza. Na visão da maioria de seus comentadores, por exemplo, Japiassu (1988), a natureza dentro do esquema cartesiano é entendida como uma engrenagem mecânica passiva da exploração da razão humana, totalmente explicável a partir da extensão e do movimento dessa extensão. Dentro desse esquema a natureza, o homem, os outros animais poderiam ser explicados pelo mecanicismo. Em última análise, o mecanicismo reduz a matéria e a vida aos fenômenos de movimento e extensão como entrecosques de corpos. Portanto, Descartes pode ser devidamente incluso entre os pensadores que conceberam a natureza de uma forma fechada, pois, assim como os demais trabalhados acima, ele considerou a extensão e o movimento como causas necessárias e suficientes para oferecer explicação adequada da natureza.

Vale ressaltar ainda, algo que já fora mencionado anteriormente, atendendo ao propósito da discussão em curso, que a concepção de natureza mooreana encontra-se profundamente influenciada pelo legado moderno trabalhado até aqui sob a denominação de concepção fechada de natureza. Referindo ao que ele entende por natureza Moore a afirma o seguinte: “Por ‘natureza’, pois, quero dizer, e tenho dito, o objeto das ciências naturais e também a psicologia. Pode-se dizer estar aí incluído tudo que existiu, existe ou existirá no tempo” (MOORE, 1998, p. 136). Assim, esta afirmação, indubitavelmente, oferece condições suficientes para se incluir Moore no conjunto dos que têm uma concepção fechada da natureza.

O tipo de compreensão da natureza acima evidenciada dominou por muito tempo o ambiente de discussão em torno da mesma. Para muitos pensadores, esse modelo de compreensão da natureza encontra-se profundamente comprometido, por exemplo, o próprio Jonas, Penrose, Whitehead, Artigas. Esses pensadores postulam que, com a própria evolução do processo do conhecimento, passa-se de uma concepção determinista da natureza para uma concepção não determinista. Até aqui se trabalhou o mapeamento da forma fechada (determinista) de se conceber a natureza, no tópico seguinte será posto em evidência a concepção aberta (não determinista). Para tal, nos serviremos do primeiro capítulo do livro *Filosofia da natureza*, de Mariano Artigas (2005), pelo fato de o mesmo, dentre os acima mencionados, oferecer estruturação no trato da concepção aberta de natureza que melhor atende ao propósito da discussão em curso, ou seja, o que mais se aproxima do esquema jonasiano.

3.2 A concepção aberta da natureza

Como já mencionado anteriormente, a realidade acima descrita sofreu forte abalo com o surgimento da Teoria da evolução, Teoria da relatividade e da Física quântica²¹, pois as ideias expressas nas mesmas propuseram uma forma nova de se olhar para a natureza, não mais de modo fechado, mas revelando seu caráter dinâmico, sem desprezar seu caráter estrutural, propondo uma noção de natureza

²¹ Penrose, logo na introdução do quinto capítulo de seu livro *A mente nova do rei: computadores, mentes e as leis da física*, evidencia essa mudança de perspectiva frente à natureza ao afirmar que a física quântica, diferentemente da clássica, consiste em “uma teoria cheia de incertezas, de indeterminismo e de mistério, que descreve o comportamento das moléculas, átomos e partículas subatômicas” (p. 166).

mais coerente e consistente. Nesse novo cenário os pensadores de maior destaque são Darwin e Einstein. Mediante interpretações filosóficas, das ideias de ambos, sobretudo do primeiro, assim o faz Jonas com sua biologia filosófica, abordada no capítulo anterior, é proposto um conceito aberto de natureza. Artigas, ao tratar do impacto das teorias acima citadas, faz a seguinte afirmação:

A filosofia da natureza enfrentou um novo desafio com o surgimento do evolucionismo, especialmente após 1859, ano em que foi publicada *A origem das espécies*, de Charles Darwin. O evolucionismo marcou uma direção importante na filosofia da natureza e do homem ao sublinhar o problema do naturalismo e da finalidade (ARTIGAS, 2005, p. 40).

Esse forte abalo diz respeito a uma mudança de paradigma no processo de conhecimento da natureza. De acordo com o pensador em pauta, se anteriormente se olhava a natureza como algo absolutamente explicável mediante a descrição de seu funcionamento, após Darwin, fomos forçosamente levados a olhar também para o aspecto do dinamismo interno do natural, ou seja, se trata de uma nova cosmovisão. Vejamos em seus próprios termos:

A cosmovisão atual sublinha a importância do dinamismo da matéria, a existências de pautas espaciais e dinâmicas, a morfogênese, a evolução, a auto-organização, a sinergia (cooperação), a emergência (frente ao reducionismo), a direcionalidade, informação. Por fim, percebe-se um novo paradigma científico, que supera definitivamente o mecanicismo e proporciona uma base muito mais adequada tanto para a reformulação dos problemas clássicos da filosofia natural como para o estudo de novos problemas que advêm dos avanços das ciências (ARTIGAS, 2005, p. 46).

O acima exposto nos remete à crítica de Jonas ao princípio cósmico de um deus matemático, trabalhada no capítulo anterior. De acordo com a referida crítica, o princípio em questão falha com relação a uma explicação da natureza de modo necessário e suficiente. Nesse sentido surge a necessidade de uma revisão do conceito de natureza capaz de dar conta do fenômeno da vida, diante do qual o princípio de um deus matemático se mostrou absolutamente ineptito. Neste novo cenário, a natureza não é vista apenas a partir de seu aspecto externo, como se a mesma fosse algo absolutamente passivo, ou seja, impreterivelmente destituída de dinamismo próprio, revelado pela concepção fechada do natural, vista anteriormente. Antes, em sua atual caracterização, é levando em conta exatamente a existência de um dinamismo próprio e de pautas estruturais, que a seu turno constituem dimensões constitutivas do natural. Neste sentido, a natureza possui um dinamismo próprio, independente da ação humana, isto é, ela encontra-se em um

processo constante de evolução (desenvolvimento). O autor em discussão afirma o seguinte:

A natureza tem seu dinamismo próprio, independente da intervenção humana, que se desenvolve através de uma grande variedade de processos de acordo com pautas espaciais e temporais. Dinamismo e estruturação são duas características básicas da natureza que se encontram estreitamente relacionadas: as estruturas são o resultado do desenvolvimento do dinamismo e também são fontes de novos desenvolvimentos do dinamismo. O entrelaçamento do dinamismo e da estruturação proporciona uma chave decisiva para se conseguir uma representação fidedigna da natureza (ARTIGAS, 2005, p. 49).

Como se pode notar, olhar para a natureza como se a mesma fosse apenas dotada de materialidade, redundante em uma visão distorcida desta, pois esse tipo de visão deixaria passar despercebida outra dimensão extremamente importante para o processo de conhecimento da realidade, qual seja: o dinamismo. O reconhecimento dessa dimensão do natural, antes posta de lado pelo ideário filosófico moderno, faz justiça a sua real constituição. No entendimento do pensador em pauta, esse tipo de compreensão tem consequência notória no processo de compreensão da natureza:

Afirmar que as entidades naturais possuem um dinamismo próprio equivale a afirmar que não são sujeitos meramente passivos aos quais o movimento é acrescentado como algo externo, que possuem uma atividade própria, um dinamismo interno que não depende somente da ação exercidas sobre elas (ARTIGAS, 2005, p. 49).

O aspecto dinâmico do natural aponta para sua interioridade, ou seja, a capacidade de autorregulação, manutenção e aprimoramento. A existência dessa dimensão do real é algo patente que pode ser constatado tanto na experiência cotidiana, bem como no âmbito do conhecimento científico. O próprio Jonas, como foi posto no segundo capítulo do trabalho em curso, apela para a experiência ordinária da realidade, como um de seus argumentos, para ressaltar a inviabilidade do dualismo cartesiano. De acordo com Artigas, a percepção ordinária é corroborada pela própria evolução do saber científico:

Por outro lado, os conhecimentos científicos atuais manifestam com clareza que o dinamismo é uma característica básica das entidades naturais em todos os níveis, tanto no nível microfísico (partículas subatômicas, átomos e moléculas) como no macrofísico (entidades observáveis). Os entes microfísicos não são entidades passivas e imutáveis. Os compostos físicos químicos, dos minerais até as estrelas, passando pelos líquidos e gases, possuem um dinamismo que, em determinadas ocasiões, permanecem ocultos, pois existem estados estáveis de equilíbrio dinâmicos, que podem se alterar quando se dão as circunstâncias apropriadas. Por fim, o dinamismo é especialmente patente nos vivos (ARTIGAS, 2005, p.50).

Como se pode notar, a melhor definição de natureza, ou seja, a definição que atende a demanda gerada pelo próprio desenvolvimento do saber científico tem obrigação de abranger o fato do entrelaçamento, inegável, existente entre o dinamismo e estrutura do natural. Esse tipo de conceituação engloba, de forma suficiente, as características (ou propriedades) do natural e mostra-se isenta de falha com relação aos inconvenientes que surgem ao se tentar definir o natural em função de uma de suas propriedades. Artigas evidencia que, ao longo da história da filosofia da natureza, houve várias tentativas de definição da natureza a partir de uma de suas propriedades, conseqüentemente, se revelaram tentativas falhas. A seguir far-se-á um breve relato das mesmas destacando a falha de cada uma, mencionada pelo autor acima referido.

O primeiro caso se trata da tentativa de definir o natural a partir da corporeidade, ou seja, neste modelo de pensamento o natural se confunde com o corpóreo. Para o autor em questão, esse tipo de definição mostra-se absolutamente falha, pois ele deixa escapar entidades naturais que não possuem extensão propriamente dita, mas sua presença e atuação na natureza são incontestes:

[...] o termo corpo pode ser empregado para designar o estado sólido da matéria e, por este motivo, é quase inevitável que, ao definir o natural com o corpóreo, desconsideremos os sistemas líquidos e gasosos, tão naturais e importantes como os sólidos. E, da mesma forma, não poderíamos qualificar como corpóreos os campos de força que, no entanto, são naturais e desempenham uma função importante nas ciências e na natureza (ARTIGAS, 2005, p. 57).

No segundo caso diz respeito à ideia de que o natural corresponde ao sensível. Nesse contexto entende-se o natural como tudo aquilo passível de ser percebido pelos sentidos. No entendimento do pensador em discussão, tomar essa definição do natural como certa implicaria na exclusão, absurda, de muitas entidades microfísicas impossíveis de serem notadas pela observação direta, mas que fazem parte da natureza, dificuldade que nem mesmo com a ampliação da ideia de sensível se chegaria a uma solução satisfatória. Daí a ilegitimidade desse tipo de noção do natural:

É incompleta porque exclui muitas entidades naturais, tais como as entidades microfísicas, que não são acessíveis a observação direta. Isso pode ser resolvido ampliando a noção de sensível, de forma que inclua também tudo o que se relacione casualmente com o que podemos perceber mediante os nossos sentidos. Esta ampliação é legítima, mas exige

precisões nada triviais caso se deseje dar-lhe um sentido rigoroso; pode-se objetar, por exemplo, que a inteligência e a vontade humanas atuam sobre as entidades físicas, embora não sejam entidades físicas (ARTIGAS, 2005, p. 58).

O material constitui a terceira propriedade pela qual o natural foi conceituado. Nessa perspectiva o natural se confunde com o material, ou seja, sem materialidade não há condições de se elaborar o conceito de natureza. Todavia, o pensador em pauta chama a atenção para a não univocidade deste termo, o mesmo cita basicamente duas noções distintas que se pode ter ao se falar do material: ele pode se confundir com o sensível e o corpóreo; pode significar aquilo do qual uma determinada coisa é feita. Além destas, ele apresenta ainda duas situações em que a aplicação do termo material mostra-se embaraçoso com relação ao imaterial e o formal:

Além disso, o material diferencia-se do imaterial. No entanto, o imaterial pode ser natural: por exemplo, dá-se, no conhecimento sensível, certa imaterialidade que pertence, não obstante, ao nível natural. [...] Em seu sentido mais filosófico, o material distingue-se do formal. Porém, o formal está na natureza, e pode mesmo ser considerado como uma característica do natural mais importante ainda que o material, já que se refere à determinação do modo de ser das entidades naturais (ARTIGAS, 2005, p. 59).

Como quarto caso é apresentada a utilização das noções espaço e tempo como dimensões básicas dos entes naturais. Dentro dessa perspectiva entende-se a natureza como o conjunto de todas as coisas que ocupam um determinado lugar no espaço e no tempo. Porém, o autor em discussão, ressalta que o artificial também é dotado destas duas realidades (especialidade e temporalidade) e, como o próprio conceito já revela, as realidades descritas pelo mesmo não podem ser tomadas como entes naturais. Portanto, essas duas dimensões não encerram em si todo o significado e particularidades dos entes naturais:

Porém, trata-se somente de dimensões que, mesmo pertencentes as entidades naturais, não bastam para caracterizar o natural: com efeito, também, o artificial possui dimensões espaço-temporais. São, pois, condições necessárias, mas não suficientes para a concepção do natural (ARTIGAS, 2005, p. 60).

No quinto lugar encontra-se o qualitativo como ponto de partida para a delimitação do conceito de natureza. Esta compreensão da natureza leva em conta aspectos básicos do natural, por exemplo, a extensão, a divisibilidade e a localização. Nesse contexto a natureza é composta por tudo que possui extensão,

pode ser dividido, situado no tempo e no espaço. No entanto, para o autor em debate, mesmo o qualitativo sendo parte indispensável em uma conceituação da natureza, o mesmo mostra-se limitado ao se tratar da totalidade dos entes naturais:

Sem dúvida, qualquer definição da natureza deveria incluir uma referência ao qualitativo. No entanto, do mesmo modo que acontece com o espaço-temporal (estritamente relacionado com o quantitativo), trata-se somente de uma condição necessária já que também se dá no artificial e não basta para expressar as características próprias do natural: com efeito, não abrange a existência do dinamismo próprio do natural (ARTIGAS, 2005, p. 60).

Quanto a sexta e última forma de conceber o natural, mediante uma de suas características, diz respeito à ideia de necessário. Nesta perspectiva acontece a contraposição do natural com o racional, em que o primeiro é posto como campo da determinação e o segundo como campo da liberdade. De acordo com essa noção, a natureza mesma constitui algo absolutamente regido por leis eternas estabelecidas desde seu surgimento, ou seja, ela possui uma formatação que deve ser obedecida impreterivelmente. No entanto, Artigas evidencia que, mesmo gozando de certa legitimidade, a comparação acima mencionada mostra-se um tanto quanto complexa, pois ela remete ao determinismo, algo não simples de ser defendido ou justificado, sobretudo no contexto contemporâneo:

Contudo, ainda que seja legítimo contrapor a necessidade natural à atividade livre própria do ser racional, isto significa pouco mais que negação da liberdade. Quando se diz que, diferentemente do ser livre, as entidades naturais atuam de modo necessário, pretende-se, na realidade, ressaltar simplesmente que nelas não se dá a liberdade própria do ser racional. Além disso, se se deseja precisar o significado de necessidade natural, é necessário abordar os problemas do determinismo, que não são nada triviais (ARTIGAS, 2005, p. 61).

O que se pode notar, em toda essa análise, acima exposta, é que a noção de natureza que leva em conta o entrelaçamento entre dinamismo e a estruturação do natural, corresponde ao que aqui temos denominado de noção aberta de natureza. Jonas pode ser devidamente posto no conjunto dos pensadores que defendem esse tipo de concepção da natureza, pois como foi posto anteriormente, o mesmo defende a ideia, ao refutar o dualismo moderno, de que a realidade é constituída de duas dimensões: a material e a espiritual. Desse modo, não restam dúvidas que o conceito de natureza presente na teoria ética jonasiana diverge sobremaneira da que se encontra na crítica mooreana ao naturalismo ético. Dito isso, resta-nos

trabalhar as consequências dessa divergência para o que aqui se tem como proposta de trabalho. Nos parágrafos abaixo será abordada essa problemática.

3.3 Consequências da divergência do conceito de natureza entre Moore e Jonas

Para melhor se trabalhar a discussão a ser desenvolvida nesse tópico a mesma será dividida em dois momentos. Em um primeiro momento serão retomados alguns pontos da crítica mooreana ao naturalismo ético bem como da proposta de fundamentação ontológica do princípio responsabilidade de Jonas, trabalhados nos dois capítulos anteriores. No segundo momento, será posta em evidência a principal consequência da disparidade do conceito de natureza entre Moore e Jonas, qual seja: a de que Jonas não incorreu na falácia naturalista, ou melhor, dizendo, não promoveu nem um tipo de redução do objeto da ética ao propor uma fundamentação ontológica para sua teoria ética. Feitas essas indicações preliminares, passaremos agora a discussão a ser desenvolvida no presente tópico.

Com relação à crítica mooreana ao naturalismo ético, devem ser destacados basicamente três pontos: a concepção de natureza e naturalismo; o principal argumento de sua crítica; de que modo algumas teorias éticas são enquadradas em sua objeção ao naturalismo ético. No tocante ao primeiro ponto, trabalhado especificamente no tópico 1.3 do primeiro capítulo, foi evidenciado que Moore compreende a natureza como tudo aquilo que é passivo de ser objeto da ciência e também o que existiu ou ainda está por existir - esse tipo de noção de natureza, como já fora mencionado anteriormente, o relaciona diretamente à concepção fechada da mesma – desta compreensão o mesmo trata o bom como algo não natural, ao qual não se pode atribuir nem um tipo de propriedade natural.

O segundo ponto a ser destacado, qual seja: o argumento mediante o qual Moore tece sua crítica ao naturalismo ético, situado no tópico 1.2 do primeiro capítulo, diz respeito à indefinibilidade do bom. Neste particular ele postula que o bom constitui uma ideia de simples apreensão, portanto, indefinível, pois a ideia de definição presente em seu ideário é a que se dá pela decomposição e isso só é possível se fazer com realidades compostas, no caso, os entes naturais, objeto da ciência, algo que não se aplica à ideia de bom, pelas razões já mencionadas. Esse tipo de raciocínio ficou conhecido como argumento da questão aberta. O princípio básico do mesmo consiste em afirmar que qualquer tentativa de oferecer uma

definição do bom sempre deixara a questão aberta em torno da definição real do mesmo. Assim sendo o bom não é objeto da ciência, o acesso que se tem a ele é algo que se dá de modo imediato. Daí decorre sua afirmação de que qualquer tentativa de burlar essa lógica redundaria em uma falácia naturalista, pois se estaria atribuindo categorias ao bom que lhes são absolutamente alheias.

Tomando como ponto de partida os princípios estabelecidos nos dois pontos destacados acima, Moore submete algumas teorias éticas, naturalistas, assim denominadas por ele, a fim de demonstrar a fundamentação falaciosa das mesmas. Este constitui o terceiro ponto importante a ser aqui evidenciado. A primeira teoria submetida à crítica foi a estoica, segundo a qual a regra de ação deve ter como princípio a obediência incontestada aos ditames da natureza, ou seja, o natural, por si só, é bom. Moore contrapõe essa perspectiva ética ao demonstrar que nem tudo que é natural é de fato bom, ao citar o exemplo da doença que é algo natural, mas que não é visto como bom; a teoria defendida por Herbert Spencer, segundo a qual o mais evoluído é sempre o melhor, foi rechaçada por Moore em função do fato de que no evolucionismo, ponto de partida para Spencer, não há condições de se confirmar o que ele toma como verdadeiro, ou seja, nada garante que o mais evoluído seja sempre o melhor; o princípio hedonista que afirma ser o bom somente aquilo que nos causa prazer, Moore refuta esse tipo de proposta ética revelando a falha cometida por Mill, principal representante da mesma, ao demonstrar que ele fez apenas uma simples identificação de bom com o desejável e confunde a ideia meio e fim. Assim, encontram-se postos em evidência os principais pontos da crítica mooreana.

Vale ressaltar aqui que o legado mooreano, como fora devidamente evidenciado no primeiro capítulo desta discussão filosófica, foi duramente criticado e teve sua validade absolutamente questionada. Através da análise desta crítica se chegou à seguinte ideia: a proposta mooreana somada a humeana, em última instância, apenas estabeleceram basicamente dois limites a serem observados ao se buscar elaborar uma teoria ética de inspiração naturalista, quais sejam: não propor uma passagem do ser ao dever sem uma devida justificação da mesma e evitar o instanciamento da categoria ética “bom” em algo natural. A não observação de ambos redundaria em uma redução do objeto da ética. As teorias éticas acima citadas, que foram criticadas por Moore, negligenciaram exatamente os referidos limites. Mais adiante essa questão será retomada. Passemos agora ao resgate dos

principais pontos da fundamentação ontológica do princípio responsabilidade de Jonas.

Com relação à proposta de fundamentação ontológica do princípio responsabilidade, dois pontos merecem destaque: oposição da mesma ao ideário moderno no concernente à concepção da realidade e o recuo à natureza como ponto de partida para a fundamentação de sua teoria ética. No concernente ao primeiro, Jonas, diversamente da modernidade, postula que a realidade não se trata de algo constituído por dois polos absolutamente distintos regido por leis próprias, mas a mesma, em última análise, esses “polos” correspondem a duas dimensões que compõem a mesma realidade, isto é, há uma só realidade formada por duas dimensões. Assim, como já foi mencionado anteriormente, Jonas deixa bem claro que a concepção de natureza presente em seu ideário se trata da concepção aberta

Quanto ao segundo ponto, recuo à natureza como ponto de partida para a fundamentação de sua teoria ética, Jonas o faz especificamente ao fenômeno da vida, fenômeno este, a partir do qual, segundo a concepção de Jonas, se pode fazer uma reinterpretação da natureza, pois a vida se mostra inexplicável diante da noção moderna de natureza. Neste particular, o referido pensador colocou em xeque o princípio cósmico do deus matemático, pressuposto basilar da filosofia da natureza moderna, ao demonstrar, mediante experimentação do mesmo, enquanto ponto de partida para explicação da realidade, que ele se mostra absolutamente falho com relação a esse propósito. Daí resulta a afirmação de que o olhar de Jonas lançado sobre a natureza não se trata de um olhar ingênuo, que busca absolutização da mesma, tão pouco um olhar romântico que busca uma visão poética daquela, antes se trata de uma fenomenologia da natureza, mediante a qual amplia “o reconhecimento de “fim em si” para além da esfera do humano e inclui o cuidado com estes no conceito de bem humano” (JONAS, 2011, p. 41). Desse modo, o retorno jonasiano ao natural não pode ser equiparado aos citados por Moore em sua crítica ao naturalismo ético, evidenciada no primeiro capítulo.

Mas vale ressaltar, para fazer justiça ao legado mooreano, que de fato, Moore tinha razão em sua crítica às três tradições citadas acima. Todas elas demonstraram estar profundamente influenciadas, evidentemente cada uma a seu modo, por uma qualificação do natural como algo necessário, postura esta, criticada por Artigas, como uma visão da natureza, incapaz de englobar a totalidade das entidades naturais. Elas estão no contexto da concepção fechada de natureza e nesse âmbito,

inegavelmente, qualquer tentativa de identificação do bom redundava em uma falácia, pois de fato ele não é um ente natural quantificável ou passivo de precisão. O próprio Jonas não teria dificuldades de admitir essa realidade, pois o mesmo buscou claramente superar essa concepção de natureza.

Considerando os pontos destacados acima, pode-se afirmar que a principal consequência da disparidade do conceito de natureza entre Jonas e Moore, devidamente evidenciado no presente tópico, diz respeito à absoluta ineficácia da crítica mooreana ao naturalismo ético com relação à fundamentação ontológica do princípio de responsabilidade jonasiano. Em outras palavras, a fundamentação em questão não pode ser enquadrada em nenhum dos três casos mencionados anteriormente nos quais há, segundo Moore, uma redução do objeto da ética, quais sejam: o postulado estoico, o darwinismo social e o utilitarismo. Não se pode também, tendo em vista todo o percurso de sua biologia filosófica demonstrado ao longo do segundo capítulo, afirmar que a passagem do ser ao dever proposta por Jonas constitui algo arbitrário. Daí a razão pela qual se pode afirmar seguramente que Jonas é isento de culpa de ter incorrido na falácia naturalista.

CONCLUSÃO

Diante do exposto no decorrer desta discussão filosófica, pode se afirmar que há fortes razões pelas quais Jonas não pode ser incluído no grupo dos pensadores que cometeram o equívoco da “falácia naturalista” ao propor a fundamentação de sua teoria ética, mediante o recuo à natureza para tal. A principal delas consiste na afirmação de que o olhar de Jonas lançado sobre a natureza não se trata de um olhar ingênuo, que busca absolutizá-la, tão pouco um olhar romântico que busca uma visão poética da mesma, antes se trata de uma fenomenologia da natureza, através da qual propõe o alargamento dos horizontes da ética mediante a demonstração de que a ideia de “fim em si” pode, devidamente, ser também aplicada para além da esfera humana, ou seja, para todo o reino da vida.

Soma-se a isto o fato de que a filosofia da biologia proposta por Jonas não redundava em nenhuma das espécies de reducionismo criticado por Moore em sua crítica ao naturalismo ético. Dito de outro modo, sua filosofia da biologia distingue-se da filosofia da natureza proposta pelos estoicos, que consiste numa moralização da natureza, mediante a dedução de que ela nos oferece o princípio ético a ser observado; diferindo, também, de um darwinismo social. No fundo, sua proposta consiste em uma nova ontologia realizada a partir do ser real.

Portanto, as constatações realizadas por Hume e Moore contribuíram de forma singular para um necessário refinamento do debate em torno da fundamentação da ética, pois, após a identificação do equívoco da falácia naturalista presente em muitas teorias éticas, como assim foi preconizado por ambos, nenhum pensador não pode mais se dar ao luxo de um recuo ingênuo à natureza, no intuito de encontrar nela uma fundamentação para ética. Em outros termos, o legado humeano e mooreano aumentaram o grau de complexidade em torno da questão da elaboração de uma teoria ética de cunho naturalista, ou seja, os filósofos que se aventurarem por tal caminho não podem, em hipótese alguma, negligenciar a possibilidade de cometer uma falácia naturalista.

O postulado jonasiano de que há um dever no ser, proposto mediante a identificação da subjetividade na natureza, centro gravitacional de sua biologia filosófica, se mostrou atento à realidade acima descrita. Em outros termos, seu recuo à natureza se deu de forma consciente e justificada. Nestes termos, estender o dado da subjetividade para toda a natureza não consiste em uma concepção

antropomórfica da mesma, mas na superação da concepção dualista desta. Jonas deixou claro que o organismo vivo rompe com o dualismo e garante à natureza um caráter subjetivo, interior e finalista. Dizer isso é o mesmo que afirmar que a natureza constitui um fim em si mesmo e toda estrutura dotada desta característica é um bem (um valor) que a seu turno converte-se em um dever. Essa realidade é algo consensual na discussão da ética desde Aristóteles, passando por Kant até os dias atuais. Sendo assim, não nos resta dúvida quanto à plausibilidade do percurso realizado por Jonas do ser ao dever. Porém, resta-nos ainda examinar a força desse dever como exigência moral, uma vez que esta discussão está para além dos limites do que aqui nos propomos a discutir.

REFERÊNCIAS

- APPIAH, Kwame Anthony. **Introdução à filosofia contemporânea**. Trad. Vera Lúcia Melo Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. Trad. José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúli” (Ramon LLuLL), 2005.
- BAUMRIN, Bernard H. Is There a Naturalistic Fallacy? *American Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 2, p. 79-89, Apr. 1968. *University of Illinois Press on behalf of the North American Philosophical Publications*. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20009259?>>. Acesso em: 10 abr. 2017.
- BECKER, Evaldo. Natureza x sociedade: percursos e percalços de nossa trajetória científico-civilizacional. In: SANTOS, Antônio Carlos dos; BECKER, Evaldo (Org.). **Entre o homem e a natureza: abordagens teórico-metodológicas**. Porto Alegre: Redes, 2012. p. 47-60.
- BRITO, A. Neves de. Naturalismo ético. In: TORRES, João Carlos Bruno (Org.). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- DALL’AGNOL, Darlei. **Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore**. 2. ed. Florianópolis: EdUFSC, 2014.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FRANKENA, W. K. The Naturalistic Fallacy. *Mind, New Series*, v. 48, n. 192, p. 464-477, Oct. 1939. *Oxford University Press on behalf of the Mind Association*. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2250706>>. Acesso em: 19 maio 2017.
- FREGE, Gottlob. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix; EdUSP, 1978.
- GAUTHIER, David P. *Moore’s naturalistic fallacy*. *American Philosophical Quarterly*, v. 4, n. 4, p. 315-320, Oct. 1967. *University of Illinois Press on behalf of the North American Philosophical Publications*. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20009257>>. Acesso em: 25 maio 2017.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: EdUNESP, 2009.
- JONAS, Hans. **Ensaios filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico**. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.
- _____. **Matéria, espírito e criação**. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio, 2011.

_____. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Trad. Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires. Bauru: EdUSC, 2001.

MUTSCHLER, Hans-Dieter. **Introdução à filosofia da natureza**. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2008.

PENROSE, Roger. **A mente nova do rei**: computadores, mentes e as leis da Física. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

PIEVANI, Telmo. **Introdução à filosofia da biologia**. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2010.

SANTOS, Wesley Alves; ALVIM, Ronaldo Gomes. Galileu e o método experimental: o início da ciência moderna. In: SANTOS, Antônio Carlos dos; BECKER, Evaldo (Org.). **Entre o homem e a natureza**: abordagens teórico-metodológicas. Porto Alegre: Redes, 2012. p. 73-80.

SCHRÖDINGER, Erwin. **O que é a vida?**: o aspecto físico da célula viva. Trad. Jesus de Paula Assis e Vera Yukie Kuwajima de Paula Assis. São Paulo: EdUNESP, 1977.

SGANZELA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. In: CARVALHO, Helder Buenos Aires de; OLIVEIRA, Jelson (Org.). **Ética, técnica e responsabilidade**. Teresina: EdUFPI, 2015. p. 71-90.

SILVA, Marinoé Gonzaga; NETTO, Antenor de Oliveira Aguiar. Francis Bacon e a reformulação da ciência. In: SANTOS, Antônio Carlos dos Santos; BECKER, Evaldo (Org.) **Entre o homem e a natureza**: abordagens teórico-metodológicas. Porto Alegre: Redes, 2012. p. 63-71.

VARELA, Francisco. **El fenómeno de la vida**. Santiago: Dolmen Ediciones, 2000.

VIANA, Wellistony C. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. Hans Jonas e seus críticos. **Aufklärung – Revista de Filosofia**. João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 51-74, abr. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br>>. Acesso em: 22 jan. 2017.