

O DÉBITO DE HANS JONAS À SPINOZA:

A TEORIA DO ORGANISMO JONASIANA ENQUANTO DEPENDENTE DA ONTOLOGIA SPINOZANA

FRANCISCO VALE LIMA *
CLÉVER LUIZ FERNANDES **

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.15591](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.15591)

INTRODUÇÃO

Hans Jonas apresenta ao longo de toda a sua construção teórica uma profunda crítica a Descartes. Tal crítica se dá, sobretudo, pelo fato de Jonas considerá-lo enquanto fundador do dualismo e do mecanicismo modernos. Para o pensador alemão estas duas teorias trazem em seu bojo a pecha de: i) pela validação do mecanicismo ter construído uma visão de mundo (leia-se, natureza) destituída de interioridade; ii) em decorrência disto a matéria inerte fora convertida no objeto ideal de leitura da natureza e a vida, em contrapartida, transformara-se no problema a ser resolvido; iii) uma vez que a natureza fora destituída de interioridade, não possuiria também valor moral; iv) isto posto, não compete ao homem levá-la em consideração em suas formulações morais.

Em sua crítica ao dualismo cartesiano, Jonas apresenta o impasse suscitado pela consideração que o pensador francês fizera ao apresentar a realidade enquanto um composto formado a partir da *res cogitans* e da *res extensa*. Ora, se se compreende por substância aquilo que Descartes apresenta nos *Princípios da Filosofia* I, 51 “[...] uma coisa que, para existir, não tem necessidade de outra coisa senão de si mesmo”, como compatibilizar a união entre corpo e mente, visto se tratarem de duas substâncias distintas que não possuem nada em comum entre si?

Para responder a este questionamento Descartes se vale, grosso modo, da seguinte

argumentação: i) sim, a união pode ser compreendida; ii) ela é compreendida através dos sentidos, mas não do intelecto (porque a união aqui questionada é uma noção primitiva e, como tal, é imediata e irreduzível; ora, uma noção imediata não pode ser explicada por outra mais simples ou mais evidente que ela); iii) como a constatação da distinção (entre as substâncias) dada pelo intelecto entra em conflito com a da união dada pelos sentidos, existe um aspecto da união que não pode ser compreendido; iv) apesar disso, a união deve ser aceita por ser uma evidência imediata.

Ainda que aceitemos a tese apresentada por Descartes de que tal união seja apreendida de forma imediata pelos sentidos, isto não resolve o problema da união e da distinção das substâncias (que, apesar de se encontrarem unidas exclusivamente no humano, permanecerão separadas para o restante do universo). Em primeiro lugar, porque o pensador afirma que compreendemos ou alcançamos a verdade acerca da união e da distinção por caminhos diferentes. Sendo assim, tais verdades não podem ser pensadas simultaneamente, dado que a verdade da união concerne à experiência e a da distinção ao intelecto, tornando difícil pensá-las conjuntamente. Tal problema ensejou uma série de críticas à Descartes por parte de seus interlocutores, bem como suscitou uma série de respostas alternativas ao problema ali apresentado (que extravasa a relação mente corpo e toca na (im)possibilidade da união/interação entre as substâncias). Dentre as vozes alternativas destaca-se, sem sombra de dúvidas, a de Spinoza.

O argumento spinozano ao problema da substância suscitado por Descartes (que resultou na formulação da doutrina dualista deste último) é, por assim dizer, abraçado por Hans Jonas, o qual percebe no monismo substancial (ou irrestrito) de Spinoza um aporte seguro

* Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ. Graduado em Filosofia pelo IESMA INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO. Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO (UFMA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7950-5858>

** Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. Mestre em História pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. Graduado em Filosofia pela PUC-MG. Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3155-9416>

para a formulação de sua teoria do organismo e, por consequência, para a fundamentação de sua Filosofia da Biologia. Contudo, antes de adentrarmos na análise da teoria supramencionada, convém que esboçemos rapidamente a doutrina da substância em Spinoza¹ para que, desta forma, possamos perceber com maior clareza a influência da mesma no pensamento jonasiano.

1 SPINOZA E A DOCTRINA DA SUBSTÂNCIA: BREVE ESBOÇO CONCEITUAL

Spinoza, em sua ética, realiza o movimento contrário de Descartes em sua dúvida metódica. Este último apresenta Deus enquanto argumento final para salvaguardar a existência de um mundo externo ao sujeito que duvida. Spinoza, diversamente, parte da reflexão acerca da natureza de Deus para, a partir deste, fundamentar a natureza de tudo quanto existe. De modo geral pode-se afirmar que a metafísica spinozana se sustenta a partir de três conceitos gerais: substância, atributos e modos, sendo que a substância por excelência seria Deus.

Exatamente por conta disso Spinoza apresenta *Deus* enquanto a *substância* por excelência. Na E1Def 6, afirma que Deus é “[...] o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Ora, se se entende por substância o que consta na E1Def3, ou seja, “[...] aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”, segue-se daí que Deus deve ser tido enquanto a substância que possui todos os atributos, o que excluiria a possibilidade de existência de uma outra substância, como assevera na E1P14 “*Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida*”.

Ora, se Deus possui em si todos os atributos, a coisa pensante e a coisa extensa não são substâncias independentes, mas atributos ou afecções dos atributos de Deus E1P14C2. Mais adiante (E2P7S) afirma categoricamente que a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, que é compreendida ora sob um atributo, ora sob outro.

1 Aqui nos centraremos na doutrina da substância tal como contida na *Ética* de Spinoza sem, contudo, nos aprofundarmos nos debates acerca dos conceitos ali contidos, haja vista a pluralidade e complexidade da mesma.

Por atributo, define na E1Def 4 que seja “[...] aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”. E, na E2P47, Spinoza afirma que possuímos um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. Desta forma, o que o intelecto percebe acerca dos atributos o faz de modo *adequado* (cf E2Def4). Exatamente por conta disso na E1P10S Spinoza afirma que os atributos são concebidos realmente como distintos. Se são *realmente* distintos e os percebemos de forma adequada há, então, uma distinção essencial dos infinitos atributos.

Afirmar que os atributos sejam aquilo que o intelecto percebe enquanto essência da substância não nos permite concluir disto que atributo e substância sejam a mesma coisa. Isto porque na E1P14C1 Spinoza afirma existir uma única substância e esta substância é indivisível E1P12, ao passo que existem infinitos atributos, apesar de nosso intelecto ser capaz de apreender apenas dois destes (pensamento e extensão) cf. E2P1-2².

Apreender distintamente estes dois atributos não implica, também, em dizer que se esteja a tratar de dois entes distintos. Descartes nos *Princípios* I,6, afirma que uma distinção real implicaria numa distinção numérica e vice-versa. Tal proposição se define por entender que coisas que podem ser concebidas separadamente constituem entes distintos, o que implicaria na existência de substâncias distintas.

Spinoza, ao contrário, afirma que apesar dos atributos serem realmente distintos isto não implica que possam eles existirem separadamente. Desta forma, a distinção real não pode ser numérica, mas tratar-se-ia de uma distinção *modal*. Em E1Def5, Spinoza afirma que *modos* são “[...] afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido”. Dito isto, é possível pressupor a existência de infinitos

2 A este respeito Roberto Ponczek diz: “Para o intelecto humano finito, apenas destes dois atributos seriam perceptíveis, a extensão (forma, volume, densidade, posição, repouso, movimento dos corpos, etc.) e o pensamento (paixões, volições, intuições, ideias, vontade etc.). Se, pelo contrário, a mente humana fosse capaz de perceber a substância em toda a sua infinitude e plenitude, a estaria determinando, e assim negando-a. Portanto, o pensamento e a matéria extensa são as únicas coisas que percebemos da substância pelo fato de que uma inteligência finita não pode definir algo que é infinito”. In: PONCZEK, Roberto Leon. **Deus ou seja natureza**: Spinoza e os novos paradigmas da Física. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 70.

modos enquanto atualizações da substância. Segundo o filósofo só os modos finitos de um mesmo atributo são numericamente distintos um do outro. Assim, há apenas uma única substância para todos os atributos do ponto de vista da quantidade. Uma pluralidade de atributos conceitualmente independentes não implicaria numa pluralidade de substâncias. Até porque segundo E1P4D, E1P6C, e E1P15D, Spinoza afirma categoricamente que fora da substância e de seus modos nada é dado. Desta feita, o atributo não poderia se configurar num ente propriamente dito. E, como os atributos não são entes, não podem existir fora do intelecto, até porque o atributo é a forma como a substância se expressa e, por isso, é a *forma* pela qual compreendemos a substância. Esta forma de apresentação da substância pelo atributo não se dá por deficiência do entendimento humano (visto que o intelecto percebe a substância adequadamente). Desta maneira, pode-se inferir que os atributos podem ser compreendidos adequadamente como distintos sem que isto implique numa multiplicidade de substâncias.

Mas qual seria a essência dos modos finitos? Segundo Spinoza, tais modos possuiriam uma essência eterna a qual se identifica com o conceito de *conatus*³, ele seria, por assim dizer, a potência do ser da coisa. Contudo, por estarmos tratando da noção de essência em Spinoza, faz-se necessário apresentar a distinção spinozana entre essência formal, essência objetiva e essência atual (apesar de tais essências estarem entrelaçadas). i) as essências *formais* existem nos atributos de Deus. Estas essências existem também, por participação, na coisa dada⁴ enquanto existentes na duração; ii) as essências *objetivas* seriam a mera representação da coisa e seriam eternas enquanto contidas no modo infinito; iii) as essências objetivas se *atualizam* no tempo enquanto coisa dada e, nesta condição, é dada como parte do modo infinito.

Convém que se distinga, ainda, a *essência humana* da *essência das coisas finitas*. A essência humana pode ser identificada como intelecto, razão, parte da mente que age (ativa), parte da

mente que possui as ideias adequadas e que é livre, por isso, compõe o campo das virtudes humanas. Já a essência das coisas finitas pode ser tida como aquilo que existe quando a coisa é dada e que deixa de existir quando a coisa é retirada. Pode ser tida, ainda, como aquilo que existe enquanto ideia no intelecto infinito de Deus e, por isso, como algo contido no atributo infinito de Deus.

Uma vez isto posto convém que nos detenhamos na reflexão spinozana acerca das coisas singulares. Na E2Def7, afirma Spinoza:

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.

Ou seja, coisas singulares podem ser compreendidas enquanto coisas finitas e determinadas. São *modos*⁵. Coisas finitas são aquelas determinadas por outras de mesma natureza. Possuem, portanto, número e diversidade. A determinação, neste caso, só se aplica aos modos finitos, às coisas singulares ou às representações das mesmas.

Spinoza na E1P25C afirma que “as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”. Por força do princípio de causalidade defendido por Spinoza (E1AX3-4), as coisas definidas e determinadas causam outras coisas definidas e determinadas. Desta forma, a ordem causal do universo se dá entre as coisas finitas no tempo, interagindo causalmente umas com as outras, compondo uma cadeia infinita de causas, onde os modos finitos formam um complexo de causas que corresponderão à totalidade das coisas existentes na duração. Esta cadeia causal, em termos absolutos, seria uma *modificação* da substância. Dado que os modos existem em outros e só podem ser concebidos por meio destes outros e eles compõem e existem na natureza, e visto que o conceito de natureza se adequa perfeitamente ao postulado da E2Def 7, qual seja, de que “[...] se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida [...]”,

3 Por *conatus* Spinoza identifica por meio da E3P7 como “[...] o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser”, sendo assim, ele seria a essência atual da coisa.

4 Algo dado pode ser entendido enquanto algo colocado na existência como modo.

5 Modos podem ser entendidos enquanto algo definido, que limita ou determina algo.

esta pode ser compreendida como um todo, como uma coisa singular, um indivíduo e a ideia deste indivíduo também é um indivíduo que contém em si infinitas ideias de infinitas coisas, esta grande ideia seria o intelecto infinito de Deus (E2P11C1).

Pelo exposto vimos que toda espécie de composição, transformação ou alteração diz respeito aos modos. O mesmo não se aplica aos atributos divinos porque estes são simples, indivisíveis e imutáveis (E1P12, E1P13). Disto se segue que seria a imaginação quem conceberia a substância e seus atributos como divisíveis. Dizemos a imaginação porque o intelecto compreende a substância adequadamente e, em sua compreensão adequada, tem-na enquanto única e indivisível.

Visto estarmos tratando dos atributos de Deus, qual seria, então, a essência destes atributos? Spinoza afirma que a estes subjazem uma *essência formal*, porque indefinida, indeterminada e não possui limites ou negação. Como esta essência está contida no atributo de Deus e este é indivisível, ela não pode ser entendida enquanto uma parte, um elemento de algo maior. Não pode existir ali como algo conceitualmente diferente do atributo. Ela se difere, porém, das ideias não existentes contidas em Deus porque, como a ideia de Deus é eterna, e por ser Ele intelecto infinito, nele se compreendem todas as coisas que existem, existiram ou virão a existir. Ora, enquanto a coisa não existe, sua essência também não existe a não ser enquanto contida no intelecto infinito de Deus.

Desta feita, pode-se afirmar que as essências formais estão contidas nos atributos de Deus de modo indefinido e indeterminado. Assim: i) quando a coisa é dada na duração e atualizada no tempo, a essência formal é dita atual; ii) quando a coisa é dada no intelecto divino a essência formal é dita objetiva. Desta maneira, assim como a existência de Deus é pré-condição para a existência de todas as coisas (já que todas as coisas existem em Deus), as essências formais são pré-condições para a existência das coisas dadas, ainda que não se confundam com os modos finitos, caso contrário discordaria do disposto na E1P28, onde o pensador holandês escreveu, “[...] *qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar*

por outra causa [...]”. Assim, tudo existe nos atributos de Deus. Porém, as coisas particulares (as que podem ser contadas isoladamente) são modos dos atributos. Ou seja, são os atributos *modificados*. Por conta disso, pode-se dizer que aqui se tem a passagem da substância para o modo e a transformação do uno em múltiplo (sem que se perca a noção de unidade).

Ora, aquilo que existe apenas enquanto contido nos atributos de Deus não possui delimitações nem propriedades próprias. Como tudo que existe manifesta a essência de Deus de maneira definida e determinada, todas as coisas devem estar contidas em Deus (e Deus nelas). É a isto que podemos entender enquanto relação estabelecida entre substância e modo: o modo é aquilo que existe em outra coisa e é apenas a partir desta coisa que ele pode ser pensado. Porém, ele só pode ser pensado enquanto transformado em modos, até porque antes de serem modificações não poderiam ser coisas singulares ou distintas entre si. É nesta relação (substância-modo) que se caracteriza a causalidade imanente de Deus e isto não é idêntico à relação parte-todo.

Logo, a essência formal é a própria realidade da coisa, ela está diluída no atributo sem se diferenciar das outras essências, nem do próprio atributo. Porém, os atributos se modificam nos modos infinitos e as essências contidas nos atributos se modificam em essências finitas determinadas.

Desta feita, pode-se dizer que pensar nos atributos ou nas essências neles contidas é pensar nas coisas antes de sua transformação em modos. A essência se dá quando a substância se modifica nesta ou naquela coisa singular e só é possível tal modificação porque nela existe a essência formal da coisa. Até porque não é possível pensar em essência sem sua devida existência (apenas enquanto contida no atributo como essência formal porque ali ela não estará singularizada, mas diluída). Isto nos permite concluir que todas as coisas existem contidas nos atributos de Deus, mas enquanto indeterminadas, indefinidas.

Quanto à essência dada (E2Def2) Spinoza afirma que esta não possui uma existência separada da coisa, já que ela existe somente na coisa propriamente dita. Aqui a essência ganha existência quando ela é dada como um modo

e, como tal, ela pode ser pensada como algo definido e determinado. Assim surge o modo finito da coisa singular e, neste, a essência existe presente na coisa.

Apesar disso, a essência dada difere da coisa existente, uma vez que apenas Deus possui uma essência que é igual à sua existência. Quanto às essências das coisas não existentes, estas existem *objetivamente* no intelecto infinito de Deus e não em seus atributos. Isto porque apesar de estarem nele contidas (como todas as outras coisas), não podem ser observadas ou concebidas a não ser que a coisa esteja dada seja na duração, seja no intelecto infinito de Deus.

Disto não se pode depreender que essência seja o mesmo que possibilidade. Porque, em Spinoza, as coisas de um ponto de vista ontológico não são possibilidades uma vez que tudo que existe, existe necessariamente. Até porque, Deus e as coisas por ele compreendidas, são uma e a mesma coisa. Assim, toda a realidade, toda a existência redundam em um só e único ser. Tudo é Deus e Deus é tudo. Por isso, nada existe enquanto potência (em termos aristotélicos). Até porque, neste caso, criador e criação são como faces de uma mesma moeda. Disto se depreende o vocábulo spinozano que compreende Deus enquanto *natureza naturante* e a criação enquanto *natureza naturada*.

Neste sentido, pode-se inferir que a essência de Deus e seu poder são a mesma coisa. Por isso, as coisas produzidas por Deus não diferem de Deus. Contudo, faz-se necessário entender que Deus se transforma (se *modifica*) mas não transfere ser (até porque tudo é Deus). Tendo isto em vista, pode-se afirmar que o mundo é uma constante transformação da natureza divina. Por isso, todas as coisas existem sempre de alguma forma (ainda que como essência formal contida no atributo de maneira indefinida). Esta essência formal não é a mesma coisa que possibilidade, já que ela existe eterna e necessariamente nos atributos divinos e aquilo que está no atributo não é um *modo* esperando ser colocado na existência, mas já é um *pré-modo* que será posto na existência quando a cadeia de causas assim determinarem.

Por isso, considerando a natureza como um todo, tudo existe eterna e necessariamente,

nada existe enquanto potência, esta só pode ser pensada do ponto de vista da duração.

Ainda em se tratando de essências, pode-se dizer que estas compreendem um conjunto de ideias. Tais ideias existem na coisa da mesma maneira que existem em Deus. Este conjunto de ideias (que é eterno, pois corresponde à parte eterna da mente) pode ser categorizado entre *ideias adequadas* e *ideias inadequadas*.

As ideias adequadas correspondem àquelas que provêm exclusivamente da natureza que lhes é própria. Neste sentido, a existência compreende maior conjunto de propriedades, sendo determinada por causas externas em constante processo de mutação e que deixa de existir quando deixa de possuir duração e é composta de ideias formadas pela essência. A essência da mente consiste exatamente no conjunto de suas ideias adequadas o qual lhe impulsiona a agir. Desta forma, sua potência (poder de agir) é definida pelas ideias adequadas que possui. Ora, se as ideias adequadas afirmam a potência da coisa, quanto mais a coisa as possui, tanto mais perfeita ela o será. Quanto mais perfeita for a coisa mais realidade esta possui (portanto, mais ideias adequadas), sendo assim, pode-se dizer que as ideias adequadas compõem aquela parte da mente que é eterna e que, de certo modo, está contida no intelecto infinito de Deus. Convém que se esclareça, por fim, que ideia adequada e ideia verdadeira não são a mesma coisa. A ideia verdadeira refere-se àquilo que concorda com seu ideato. Já a ideia adequada volta-se para aquilo que é considerado em si mesmo, ainda que não se relacione ao objeto; apesar disto, ela possui todas as propriedades intrínsecas de uma ideia verdadeira.

Já as ideias inadequadas não estão contidas na essência das coisas, mas na existência completa da coisa, visto que são um misto composto pelas coisas provindas da mente bem como de coisas externas a ela. Elas são causadas, portanto, pela associação da i) natureza do homem; ii) com as coisas existentes na cadeia infinita das causas. Elas estão em Deus apenas enquanto ele concebe a natureza humana em conjunto com as outras coisas. Isto implica em dizer que a mente é composta e não simples. É ela um conjunto de ideias adequadas e inadequadas. E esta mente deixa de existir quando deixa de ser afetada pelas causas externas. Assim, ela perde as partes

inadequadas que a compõe e mantém sua parte adequada na ideia infinita de Deus.

Da reflexão acerca da ideia adequada e inadequada se deriva a reflexão acerca das ações e das paixões. Para tanto, faz-se necessário elucidar dois pontos: i) do conceito de ideia adequada se deriva o de *causa adequada*, o qual pode ser entendido como aquilo que produz um efeito que é percebido apenas por ela mesma; ii) do conceito de ideia inadequada se deriva o de *causa inadequada* o qual pode ser entendido como aquilo que produz um efeito que precisa de outra coisa para ser compreendido. Dito isto, Spinoza deriva o conceito de *ação humana* como algo consequente das ideias adequadas, ao passo que o conceito de *paixões* se deriva das ideias inadequadas oriundas da relação entre a essência com aquilo que advém de fora da essência.

O homem seria, então, um conjunto de várias coisas singulares do tipo: essência + coisas externas. Isso significa que ele é constantemente afetado e que sua existência está em constante transformação (mas sua essência permanece a mesma).

Por fim (ao menos para o que nos interessa nesta reflexão), convém abordarmos o conceito de *conatus* (o qual já fora apresentado acima, ainda que brevemente). Spinoza entende por *conatus* como sendo a força pela qual cada coisa afirma sua essência. Ou seja, seria o poder que a coisa possui para manter a sua existência. O *conatus* da existência se configura enquanto um princípio de preservação das leis internas da coisa que a mantém na duração. Ele pode aumentar ou diminuir dependendo do aumento ou da diminuição da potência das causas externas em relação à potência de nossa existência. Já o *conatus* da essência não pode aumentar nem diminuir visto que a essência não se altera.

Neste sentido, pode-se inferir que o *conatus* se volta para a preservação ou ampliação de nossas ideias adequadas (e, por conseguinte, de nossa potência) em face das ideias inadequadas, uma vez que esta última resvala na dimensão passiva do sujeito diante das coisas que lhes são externas (as quais podem diminuir o poder de ação do sujeito dependendo da intensidade com que afetam este sujeito de forma contrária à sua natureza). Desta forma, quanto mais passivo, menos ideias adequadas possui e, quanto menos

ideias adequadas, menos sua existência poderá ser explicada por sua essência.

Cremos que o recorrido até o momento nos seja suficiente para estabelecermos o paralelo conceitual para o qual nos dispusemos desde o início. Convém, doravante, elucidar como os conceitos aqui abordados, de certa forma, se apresentam diluídos na teoria do organismo de Hans Jonas e, por assim dizer, em sua Filosofia da Vida.

2 A TEORIA DO ORGANISMO DE HANS JONAS: PONTOS DE CONFLUÊNCIA COM SPINOZA

O tema do dualismo perpassa como uma constante no pensamento jonasiano. De fato, desde o início de sua produção filosófica que tematizava o gnosticismo ocidental antigo até os artigos posteriores ao *Princípio Responsabilidade* (1979), sua obra capital, a preocupação com tal questão se mostra como evidente. Já em sua incursão nos estudos gnósticos antigos⁶ Jonas vê o dualismo enquanto problemático, posto que este se configura enquanto hostil ao mundo, uma ruptura absoluta, uma perversão da cadeia do ser que atinge as raízes da vida humana. Neste mundo hostil e mal o homem

6 Hans Jonas concede que existam leituras diversas acerca do gnosticismo antigo. Contudo, admite que exista um traço comum a todas estas leituras, a presença do dualismo radical estabelecido em duas vertentes: primeiro na relação eu-mundo; segundo, na relação mundo-Deus. Não se trata de dualismos de grandezas complementares, mas contrárias e, apesar disso, são um só e mesmo dualismo, posto que a visão dual entre ser humano e mundo repete no plano da experiência o dualismo homem-Deus, o primeiro se derivando do segundo uma vez que este último lhe serve enquanto fundamento teórico. Ora, em seu aspecto teológico a doutrina dualista assevera que o divino é completamente alheio ao mundo (posto que sagrado, santo, perfeito), não possuindo nenhuma parte no universo físico (corruptível, imperfeito). Sendo assim, o verdadeiro Deus é completamente transmundano, é o totalmente inverso ao mundo, o outro por excelência. No âmbito antropológico, a doutrina dualista apresenta o eu interior como *pneuma* (=espírito em oposição à *psyche*, alma). Este não pertence ao mundo, à criação, por isso, não é parte da natureza e, por isso, ele é impossível de ser conhecido pelas categorias mundanas assim como Deus é impossível de ser conhecido a partir da criação. Nesta condição, o homem se vê à mercê dos espíritos cósmicos que dão vasão ao sentimento interior de sua alienação neste mundo. Apenas a gnose poderia salvar o homem de uma tal situação. Esta lhe daria o poder do redentor (capaz de dominar os espíritos cósmicos), bem como o poder do conhecimento capaz de robustecer o espírito a ponto de lhe permitir encontrar as sendas do cosmos, libertando-lhe das amarras deste mundo. Cf. JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 238-242.

se vê solitário, como um exilado no mundo e, por isso, busca refúgio no ser divino. A consequência mais danosa oriunda do dualismo homem/mundo tal como apontado consiste exatamente no *niilismo* que este carrega consigo visto que, por se vê enquanto um apátrida neste mundo, não há porque buscar valorar o que quer que seja neste mundo, restando-lhe no máximo relegar indiferença ao que quer que seja mundano. Esta visão niilista ali pujante faz-nos recair num ceticismo moral (o qual se configura enquanto a pior das consequências emergentes do niilismo). Desta feita, percebe-se que, num primeiro momento, a crítica de Jonas ao dualismo é, na verdade, uma crítica às suas consequências (niilismo e ceticismo moral). Disto se depreende que uma das tarefas de Jonas ao estabelecer tal crítica consiste em encontrar um ponto comum que vincule homem e mundo sem, contudo, reduzir um ao outro e, desta forma, eliminar as consequências indesejadas que aquela visão dual traz consigo.

Há, porém, uma segunda forma de dualismo contra a qual Jonas se insurge. Trata-se do dualismo espírito-matéria (ou dualismo psicofísico). Este fora retomado no período moderno por René Descartes a partir da separação radical entre *res cogitans* e *res extensa*. Contra esta separação substancial impetrada por Descartes, Spinoza também se manifesta como vimos. O grande problema, para Jonas, na visão dual cartesiana consiste no fato de que ao se reduzir de um lado a natureza objetivante e, de outro, o espírito subjetivante tal separação precisaria dar conta de explicar a emergência do organismo vivo, visto que neste, espírito e matéria encontram-se unidos⁷.

7 Contra isto se poderia recorrer à tese do autômato de Descartes. Ocorre que esta não servirá a contento, visto que a máquina, ao ser formulada atende a fins. Admitir uma tal tese implicaria na assunção das causas finais enquanto válidas em âmbito de explicação do real. Além disso, diz-nos Jonas: “[...] a própria imagem da máquina poderia ser descartada. Aqui devemos notar uma das limitações inerentes dessa imagem, para além da questão psicofísica. O modelo – referido, desde o início, aos animais e não às plantas – prevê: a) uma *estrutura* conexa de partes moveis, tais como alavancas, dobradiças, barras, rodas, tubos, válvulas; e b) a geração de *movimento* a partir de alguma força, tal como a tensão de uma mola em um relógio, ou o calor do fogo em uma máquina a vapor. Embora a última, ou qualquer outra máquina de combustão, fosse desconhecida por Descartes, ele antecipou o modelo ao pensar o calor como sendo a força motriz na máquina animal, e como sendo gerado pela queima de alimentos. Assim, a teoria

Tendo em vista superar aquela proposta cartesiana (objeto de nosso estudo posto que ao enfrentar o dualismo cartesiano seria possível encontrar, por conseguinte, aquele ponto comum capaz de conectar homem-mundo e, assim superar o dualismo gnóstico e, desta forma, combater as consequências dele decorrente), Jonas formula sua teoria do organismo (a qual encontra-se sistematicamente posta em seu *Princípio Vida* (1966). No auge da produção do mesmo, Jonas publica em 1965 um pequeno artigo intitulado *Spinoza e a teoria do organismo*⁸. Dada a proximidade temporal da publicação das duas obras e dado o escopo conceitual presentes em ambas depreende-se que, na formulação daquela teoria, fora Jonas leitor de Spinoza e muito bebeu da fonte deste último para a elaboração de sua teoria, como veremos.

Diz-nos Jonas naquele artigo que no momento em que se conseguiu explicar a mecânica do funcionamento do corpo, a relação entre as duas substâncias (como apresentara Descartes) fez com que aquela explicação tornasse a explicação sobre o fenômeno da vida em algo sumamente complexo ou insolúvel. As explicações antropocêntricas⁹ precedentes ao dualismo cartesiano perderam seu sentido pois o homem, suposto beneficiário das criaturas vivas era agora ele próprio uma inexplicável

da combustão do metabolismo complementa a teoria da máquina de estrutura anatômica. Mas o metabolismo é mais do que um método de geração de poder, ou, se preferir, comida é algo mais que combustível: muito além e de forma mais fundamental do que fornecer energia cinética para o funcionamento da máquina (o caso não se aplica de modo algum às plantas), seu papel é originalmente constituir e substituir continuamente as muitas partes da máquina. O metabolismo é, portanto, constante vir-a-ser da própria máquina – e este próprio vir-a-ser é uma realização da máquina: mas nada há de análogo no mundo das máquinas que se compare a essa realização. Em outras palavras, uma vez que o metabolismo seja entendido como não apenas um dispositivo de produção de energia, mas como o processo contínuo de autoconstituição da própria substância e da forma do organismo, o modelo da máquina cai por terra” (grifos do autor). Cf. JONAS, Hans. Spinoza e a teoria do organismo. In: **Ensaio filosófico**: da crença antiga ao homem tecnológico. São Paulo: Paulus, 2017. p 332 – 333).

8 Artigo publicado em 1965 para *Journal of the History of Philosophy*, o qual foi incluído na antologia organizada por Stuart F. Spicker publicada pela *Quandrangle Books* de Chicago em 1970.

9 Jonas ataca, neste ponto, diretamente a figura humana visto ser a ela que Descartes busca salvar enquanto composto no qual as duas substâncias incidem valendo-se do contorcionismo da glândula pineal.

combinação entre mente e corpo, combinação esta em que o corpo não apresentava qualquer relevância para a existência da vida interior do espírito (e vice-versa). Assim, ainda que se apresentasse uma tese capaz demonstrar que a existência do mundo orgânico fosse necessária para a existência do corpo, não se seguiria de tal demonstração que a existência do corpo fosse necessária para a existência do homem enquanto “eu pensante”. Com isto, todo o reino da vida tornou-se incompreensível tanto em relação ao seu fim quanto no que tange à sua origem.

Ou seja, a principal imperfeição da doutrina cartesiana consiste no fato da mesma negar à realidade orgânica aquilo que ela apresenta em cada caso particular: uma interioridade, um impulso à própria existência, em suma, nega a assertiva de que a vida quer a si mesma. Ocorre que cada ato psicofísico por nós realizado (ou por qualquer organismo que seja) contradiz de forma obstinada a divisão dualista. E é em vistas desta contradição que emerge a poderosa crítica de Spinoza que, em muito auxiliou Jonas na formulação da sua filosofia do organismo.

Jonas assume que o interesse central de Spinoza não consistia em formular uma “doutrina do organismo”, mas em apresentar uma fundamentação metafísica para a psicologia e para a ética. Contudo, as consequências de sua fundamentação metafísica permitiram pensar as características do orgânico para além do que o dualismo e o mecanicismo poderiam permitir.

Primeiro, porque Spinoza não estava inclinado a entender o orgânico a partir do modelo mecânico isto porque todas as máquinas são formuladas a partir de um propósito e este fora substituído por Spinoza pelo seu necessitarismo que tem Deus como causa primaz. Dito de outra maneira, o organismo passa a ser entendido enquanto modo da substância infinita. Enquanto modo finito daquela substância, sua perfeição não será avaliada tendo em vista a realização do fim para o qual foi criada (como no caso da máquina), mas a partir da sua capacidade de existir e interagir com o resto da existência. Ele é uma parte do todo, é a realização de uma das possibilidades intrínsecas da substância que conjuga em si matéria e espírito, já que nela tais atributos não estão separados e, como realização da substância, compartilha do processo de autoafirmação do Ser.

Segundo, porque a própria imagem da máquina pode ser descartada tendo em vista que ela não possui a ação metabólica. Ora, tal ação no orgânico não tem a função de gerar força ou poder para o organismo, assim como a energia aplicada ao autômato. A ação metabólica consiste numa troca ininterrupta do organismo com o meio permitindo-lhe uma constante mutação sem que, para tanto, este perca sua identidade. Ela renova e substitui continuamente diversos componentes do corpo orgânico e concede vitalidade ao espírito a ele subjacente. Isto não está presente na máquina. Acerca disto, diz-nos Jonas (2017, p. 333):

[...] o organismo vivo existe como uma troca constante de seus próprios constituintes, e tem sua permanência e identidade apenas na continuidade desse processo, não na persistência de suas partes materiais. Esse processo é, na verdade, sua vida, e em última instância, a existência orgânica não significa ser um corpo definido, composto de partes definidas, mas ser uma continuidade do processo com uma identidade sustentada além e através do fluxo de componentes. A determinação do arranjo (configuração), junto, então, com a continuidade do processo, fornecerá o princípio de identidade que a “substância” como tal não fornece. (Grifos do autor).

Do exposto percebe-se uma confluência do argumento jonasiano com a tese spinozana. De fato, a substância (na ontologia de Spinoza) não fornece identidade já que ela não é individual e o organismo é um indivíduo. Os modos sim, enquanto afecções da substância, são individuais. Convém ressaltar que Spinoza utiliza o termo indivíduo e não “coisas vivas” em particular para se referir ao organismo. Ocorre que qualquer modo da substância universal é um indivíduo por definição (já que ser um modo corresponde a ser uma ocorrência distinta no eterno processo de autorrevelação da substância) e ele o é em todos os atributos. Desta forma, no atributo da extensão isso corresponderia a ser um corpo distinto de outros corpos. Como esta distinção não pode ser estabelecida substancialmente, ela se dá a partir das determinações modais e em sua interação com as demais determinações presentes no mesmo atributo.

A continuidade da determinação que caracteriza aquele indivíduo evidencia seu *conatus* autoafirmador. Assim, a forma da determinação e o *conatus* que visa a continuação do indivíduo

em face de seu caráter relacional com as demais coisas existentes definirão o que é um indivíduo. Porém, o modo de relação causal deste indivíduo com as coisas externas, ao afetar e ser afetado, depende do tipo de determinação (corpo) envolvida: corpos simples afetarão e serão afetados de formas diferentes dos complexos, envolvendo maior ou menor grau de interação na tessitura das relações causais. Isto nos permitirá novamente diferenciar tais corpos daquela visão do autômato, visto que o poder relacional do mesmo que, apesar de interagir com o meio a partir de suas programações, não se dá a partir de uma dimensão relacional com o todo.

Jonas afirma que este caráter relacional do indivíduo (pertencer a um todo) está fundado em sua natureza formal e, retomando Spinoza na E2Def7, entende o indivíduo enquanto um composto que pode ser, ao mesmo tempo, um todo de suas próprias partes e um único de muitos. A união destes diversos indivíduos que comporão a coisa singular é mais do que um mero ajuntamento, visto que sua associação engendra uma ordem de interação de tal forma que a determinação dos múltiplos indivíduos ali presentes constituirão a forma da determinação do que será a coisa singular (o indivíduo composto). Ou seja, este corpo composto por inúmeros corpos pode, de fato, ser entendido enquanto um indivíduo caso a forma assumida se mantenha funcionalmente mediante a interação dos compostos com o mundo externo evidenciando que aquele composto possui um *conatus* a ele subjacente.

Esta reflexão nos leva à possibilidade da assunção de uma identidade a ser atribuída ao composto. Se este composto é o padrão de composição e função que dará consistência à individualidade, então sua identidade não está sediada nos corpos mais simples que o compõem. A conservação de sua identidade dependerá da conservação do padrão com o passar do tempo mais do que das alterações diversas pelas quais passa a cada instante. Se a relação dos corpos que o compõe se dá mediante aquele padrão haverá, então, uma compatibilidade entre estes e o todo, inclusive com aqueles corpos que são incorporados ao todo a cada nova mudança. É a isto que Jonas (2017, p. 336) se refere quando afirma que “A identidade do todo é, portanto, compatível com a mudança das partes”.

Ao reler a teoria da individualidade de Spinoza, Hans Jonas afirma que a identidade do todo permanece idêntica ainda que as partes mudem continuamente. E, já que o indivíduo é a *forma* da união, existem graus qualitativos e quantitativos de individualidade. Os primeiros dependerão do grau da ordem de diferenciação; os seguintes dependerão da extensão numérica. Mas ambos pertencem à escala do todo e tendem a coincidir. Desta forma, no Todo haverá uma hierarquia de individualidades (ou totalidades) e, neste escalonamento, a partir da complexidade de organização qualitativa e quantitativa, se apresentarão as individualidades que chamamos de orgânico (estes possuem aqui apenas um grau diferenciado no escalonamento das individualidades da natureza visto que, por princípio, toda a natureza está viva).

Os corpos especificamente orgânicos seriam totalidades menores altamente compostas por indivíduos menores que, por sua vez, são compostos por indivíduos ainda menores e assim por diante. Percebe-se que nesta composição existe uma variabilidade de ser cumulativa mais elevada a cada novo estrato de composição de modo tal que o nível mais elevado representaria a totalidade do composto e seria o beneficiário de todos os seus membros inferiores.

Se observarmos o fenômeno da vida para além do atributo da extensão e a refletirmos, também, a partir do atributo do pensamento (apesar destes dois atributos estarem presentes na mesma substância), veremos que a partir do paralelismo spinozano¹⁰ qualquer indivíduo no mundo dos corpos tem sua contrapartida no mundo do pensamento. Isto não quer dizer que se está retomando a tese dualista platônica, mas que existe uma simultaneidade entre exterioridade e interioridade que permeia toda existência. Por este princípio, toda a natureza é, então, animada. Apesar disto (tendo em vista a argumentação acima exposta acerca da hierarquia das individualidades), há uma

10 O conceito paralelismo pode ser compreendido como uma solução para questão do dualismo cartesiano, para aprofundar esse debate veja o artigo O conceito de paralelismo na *Ética* de Benedictus de Spinoza, escrita pelo pesquisador Emanuel Fragoso. DA ROCHA FRAGOSO, E. A. O conceito de paralelismo na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**, [S. L.], v. 6, n. 11, p. 27-39, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v6i11.5933. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5933>. Acesso em: 14 maio. 2025.

distinção real entre ser vivo e não vivo, entre seres sensíveis, seres vegetativos e o homem enquanto ser racional.

Pelo paralelismo psicofísico, Spinoza consegue solucionar o problema cartesiano da relação entre *res cogitans* e *res extensa* sem que, para tanto violasse o princípio de não interação entre os dois lados. A saída apresentada fora a de uma pertença mútua entre matéria e espírito não dando preferência causal nem a uma nem a outra, mas estabelecendo sua inter-relação no fundamento comum do qual ambas são dependentes.

Em uma releitura desta tese spinozana, Jonas chega à formulação de que nenhum denominador comum permite unir extensão e consciência em uma teoria de campo homogênea, apesar de sua relação demonstrável. Contudo, elas existem juntas, não uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra na matéria de forma inseparável. Desta feita, a hipostasia sustentada por Descartes não resiste nem à análise lógica, nem ao escrutínio fenomenológico. Não resiste logicamente porque o postulado de uma substância pensante independente, que não pode ser demonstrada em sua independência seria um argumento do tipo *deus ex machina*. Não resiste fenomenologicamente porque o conteúdo da própria vida anímica se opõe àquela desvinculação tornando inconcebível a existência de uma consciência purificada de tudo.

Aprofundando mais ainda sua defesa à confluência das duas substâncias indaga Jonas: pode algo que é menos do que o espírito ser a causa primeira do espírito? Disto se depreende sua intenção em apresentar o monismo, aos moldes spinozano, integrando matéria e espírito em toda a criação sem o que se tornaria impossível analisar o vivente e, mais ainda, o ser que reflete.

É importante salientar que toda essa reflexão leva em conta a visão monista em termos substanciais de Spinoza. Decorrente desta visão Jonas irá elaborar o seu monismo integral. Por conta disso, Jonas irá ler a E2L4¹¹ como sendo uma referência ao metabolismo.

11 E2L4 diz: “Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma”

Já o constante na E2lema5¹² faria referência ao crescimento, ao passo que o disposto na E2L6¹³ estaria voltada para o movimento dos membros, enquanto o enunciado na E2L7¹⁴ se referiria à locomoção. Todos estes aportes conceituais aparecerão diluídos em seu *Princípio vida*, obra em que sistematiza sua teoria do organismo.

Não à toa, no capítulo 4 desta obra, intitulado “Harmonia, equilíbrio e devir” emprega o conceito de ontologia com o objetivo de responder à seguinte questão: “em que sentido os objetos vivos – os organismos individuais ou os seres vivos coletivos – podem ser descritos como sistema?” (Jonas, 2004, p. 76). A resposta dada a esta pergunta advém das premissas: i) sistema é algo múltiplo; ii) o sentido de conjunto presente na ideia de sistema consiste no fato do múltiplo possuir um princípio eficaz de sua unidade; iii) as coisas que compõem o sistema se determinam mutuamente de modo a garantir a manutenção do conjunto; iv) toda determinação é uma forma de atuar e toda atuação implica em certa transformação; v) desta forma, a conservação do sistema se dá mediante a mudança. O argumento apresentado não responde plenamente à pergunta. Por isto, a este acrescentou a reflexão acerca do devir. Em seguida retoma o argumento de corpo spinozano¹⁵. Retoma, posteriormente, o conceito de autômato de Descartes (para refutá-lo por

12 E2L5: “Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mudança de forma”.

13 E2L6: “Se alguns corpos, componentes de um Indivíduo, são coagidos a mudar a direção de seu movimento de um lado para outro, mas de maneira tal que possam continuar seus movimentos e comunicá-los entre si com a mesma proporção de antes, igualmente o Indivíduo manterá sua natureza sem nenhuma mudança de forma”

14 E2L7: “Além disso, um Indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que o comunique às outras como dantes.”

15 Afirma Jonas: “A ontologia da ciência moderna modificou inteiramente esta concepção, tanto em grande quanto em pequena escala, ao substituir o conceito de matéria passiva, pelo de corpo, que como portador de forças positivas (por exemplo, do movimento), e por conseguinte, como substância real e independente, traz em si mesmo o fundamento de determinação das configurações em que a soma dos corpos em cada caso representa o ser”. Cf. (Jonas, 2004, p. 80).

conta de seu fechamento). Uma vez refutada a tese precedente apresenta o metabolismo como contrapartida. Por fim, trata novamente da conservação do sistema, afirmando que a mesma dependerá de sua atividade (a atividade de autoconservar-se através da renovação de equilíbrios em vistas da harmonia pujante em seu vir-a-ser; desta forma, a conservação de si enquanto atividade contínua seria o fator que garantiria a existência do sistema). Ainda assim, tal argumentação, segundo Jonas, apesar de basilar, carece de maior aprofundamento. Contudo, as bases argumentativas estão ali lançadas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso intento, desde o início, consistiu em apresentar a teoria do organismo de Jonas enquanto devedora da filosofia spinozana. O ponto de confluência basilar que permite tal aproximação, e consequente dependência (por parte de Jonas), consistiu exatamente no fato de ambos rejeitarem ao dualismo substancial cartesiano.

Em Spinoza tal rejeição culminará na formulação de seu monismo irrestrito, a partir do qual lhe permitirá encarar todo o real como sendo constituído por uma única substância que, em si, possui todos os atributos. Dentre estes, estão o da extensão e do pensamento, os únicos que apreendemos enquanto humanos. Esta substância única, causa (necessária e suficiente) de si e do real, é Deus. Por isto, tal substância é eterna, infinita, dotada de plena potência e, assim, de plena perfeição e de realidade. Esta substância é, ainda, indivisível E1P13. Com isto, Spinoza salva a tese da unicidade da substância destinando a pluralidade para os atributos e, por conseguinte para seus modos.

São os modos que possuem número e diversidade, eles existem e são concebidos pelos e nos atributos. Será mediante eles (ou da associação de diferentes coisas singulares no processo de composição dos corpos) que alcançaremos à noção de indivíduo e, por conseguinte, à de natureza viva.

Este monismo irrestrito de Spinoza auxiliará Hans Jonas na composição de seu monismo integral em que conjugará, no fenômeno da vida, as dimensões espiritual e material. Sua filosofia da biologia, fundará

uma nova ontologia na qual espírito e matéria não constituem duas formas independentes e separadas, mas duas dimensões do mesmo ser.

Sua estratégia consistia em demonstrar que a vida (ou o organismo vivo) contradiz radicalmente a separação supramencionada, porque ela não pode ser reduzida à mera *res extensa*. O organismo demonstra um comportamento teleológico quando troca matéria com o meio ambiente por meio do metabolismo. Em face dos desafios de morte dispostos pelo meio externo, os organismos (do mais simples ao mais complexo) lutarão (ainda que de forma inconsciente) para conservar sua vida.

Do exposto, percebe-se que os conceitos spinozanos (monismo substancial, atributos, modos, *conatus*, essência, causalidade, dentre outros) estão amplamente diluídos na teoria do organismo jonasiana (monismo integral, natureza, metabolismo, subjetividade...), demonstrando o quão enraizada na filosofia de Spinoza se encontra a filosofia da vida de Hans Jonas.



REFERÊNCIAS

DA ROCHA FRAGOSO, E. A. O conceito de paralelismo na ética de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**, [S. l.], v. 6, n. 11, p. 27–39, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v6i11.5933. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5933>. Acesso em: 14 maio. 2025.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/ Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Petrópolis: Vozes, 2006.

JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. Spinoza e a teoria do organismo. In: **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. São Paulo: Paulus, 2017. p. 325-350.

JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas**. Petrópolis: Vozes, 2010. (Col. Textos filosóficos).

PONCZEK, Roberto Leon. **Deus ou seja natureza: Spinoza e os novos paradigmas da Física**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

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

