

O VIVENTE E O METABOLISMO EM HANS JONAS E O
HILOMORFISMO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE EDWARD
FESER: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS

THE LIVING AND METABOLISM IN HANS JONAS AND EDWARD FESER'S
ARISTOTELIAN-THOMISTIC HYLOMORPHISM: APPROXIMATIONS AND
DIFFERENCES

PEDRO FREDERICO REBELO ALVES SAINHAS¹

Abstract: In this article, I intend to present Hans Jonas' criticisms in the chapter "Third Essay. Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism from his work *The Phenomenon Of Life/Toward a Philosophical Biology*", to the mathematical-mechanistic conception of nature (materialism and Cartesian dualism), which are obstacles to a satisfactory philosophical-ontological explanation of life and its biological and ontological specificities. To this end, I will highlight the importance of metabolism, pointing out the ontological specificity of animate beings. At the same time, I will bring to the fore Jonas's criticisms of Cartesian dualism and epiphenomenalism. Finally, I intend to bring Jonas' position closer to the Aristotelian-Thomistic-inspired hylomorphic perspective defended by Edward Feser on the human person, with emphasis on the contributions made in the field of philosophical anthropology.

Keywords: Hans Jonas, Edward Feser, epiphenomenalism, hylomorphism, Thomism.

Resumo: Neste artigo pretendo expor as críticas tecidas por Hans Jonas no capítulo "Third Essay. Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism" da obra *The Phenomenon Of Life: Toward a Philosophical Biology* à conceção matemático-mecanicista da natureza (mormente, ao materialismo e dualismo cartesiano), obstáculo a uma explicação filosófico-ontológica satisfa-

Resumen: En este artículo, pretendo presentar las críticas de Hans Jonas, en el capítulo "Third Essay. Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism" de su obra *The Phenomenon Of Life/Toward a Philosophical Biology*, a la concepción matemático-mecanicista de la naturaleza (el materialismo y el dualismo cartesiano), que son obstáculos para una explicación

¹ E-mail: pedrosainhas03@gmail.com; ORCID: 0009-0002-2871-2758

tória da vida e das suas especificidades biológicas e ontológicas. Para tal, destacarei a importância do metabolismo, assinalando a especificidade ontológica dos seres animados. Simultaneamente, trarei à liça as críticas de Jonas ao dualismo cartesiano e ao epifenomenalismo. Por fim, pretendo aproximar a posição de Jonas da perspectiva hilomórfica, de inspiração aristotélica-tomista, defendida por Edward Feser sobre a pessoa humana, com destaque para os contributos deixados no âmbito da Antropologia Filosófica.

Palavras-chave: Hans Jonas, Edward Feser, epifenomenalismo, hilomorfismo, tomismo.

filosófico-ontológica satisfactoria de la vida y sus especificidades biológicas y ontológicas. Para ello, destacaré la importancia del metabolismo, señalando la especificidad ontológica de los seres animados. Al mismo tiempo, pondré de relieve las críticas de Jonas al dualismo cartesiano y al epifenomenalismo. Por último, pretendo acercar la posición de Jonas a la perspectiva hilomórfica de inspiración aristotélica-tomista defendida por Edward Feser sobre la persona humana, haciendo hincapié en las contribuciones realizadas en el campo de la antropología filosófica.

Palabras clave: Hans Jonas, Edward Feser, epifenomenalismo, hilomorfismo, tomismo.

1. Críticas de Hans Jonas à perspectiva matemático-mecanicista moderna da natureza como obstáculo a uma antropologia filosófica

Como Olafson lembra, a Antropologia Filosófica é uma disciplina que, partindo das diversas considerações das ciências empíricas e sociais, busca extrair os principais conceitos filosóficos universalmente aplicáveis à natureza e à condição humana. Tal disciplina procura compreender o ser humano como ser racional, inserido num dado meio natural e criador dos seus próprios valores².

Apesar de, desde a sua génese, a Filosofia se ter sempre interrogado sobre as diversas dimensões do humano, esta é uma disciplina filosófica autónoma relativamente recente na História da Filosofia, surgida com Kant e desenvolvida, de forma mais consistente, pela mão de Hegel. É de notar que, em ambos os autores, e em muitos outros filósofos, a racionalidade é sempre tida como uma característica inerentemente humana, a qual, no entanto, está inserida numa dada natureza.

Assim sendo, a antropologia filosófica deve ter sempre em conta o ser humano como um ser racional, sem escamotear as implicações químicas, biológicas e as dimensões anti-intelectuais e demenciais que lhe são ineren-

² Frederick A. Olafson, “Philosophical anthropology”, verbete publicado na *Encyclopedia Britannica* <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology>.

tes, na linha do que Adalberto Dias Carvalho destaca: “Entretanto, eis que o terreno da antropologia se dilata até aos confins do universo, da história e da vida. O homem é um ser cósmico, histórico e biológico. É indivíduo, é *socius*, é humanidade”³.

A Filosofia Moderna, inaugurada por Descartes, levou a uma problematização da compatibilização destas duas dimensões fundamentais da pessoa humana referidas anteriormente, nomeadamente através das suas dimensões racionais e bioquímicas. Tal problemática deveu-se às tendências matematisantes adotadas pela filosofia e pelas ciências da modernidade, instituindo do ponto de vista conceptual vários dualismos como os de “corpo e mente”, “qualidades primárias e secundárias”, “aparência e realidade”, que Richard Francks sintetiza assim: “No século XVII as pessoas começaram a pensar de uma nova forma. A base dessa nova forma de pensar foi uma distinção fundamental, a qual eu chamarei da distinção entre Aparência e Realidade (...)”⁴

Hans Jonas refere que essa tendência se opôs completamente às perspectivas filosóficas anteriores, que faziam da vida, da inteligibilidade e da teleologia características intrínsecas do próprio mundo natural⁵. A modernidade filosófica e científica, segundo John McDowell, mas indo ao encontro de Jonas, “desencantou” a natureza, tornando difícil enquadrar de modo coerente a mente, a racionalidade, os valores estéticos e morais e a própria vida no mundo natural. Segundo McDowell, a filosofia moderna “baniu” o “espaço das razões” do mundo natural, separando-o do “espaço da lei” (da natureza):

Foi uma conquista do pensamento moderno quando este segundo tipo de inteligibilidade foi claramente diferenciado do primeiro. Numa perspectiva medieval comum, aquilo que hoje vemos como o tema das ciências naturais foi concebido como estando repleto de significado, como se toda a natureza fosse para nós um livro de lições (...).⁶

³ Adalberto Dias Carvalho, “A antropologia filosófica na encruzilhada das ciências humanas”, *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia, Série II* 5-6 (1988-1989), 7-28.

⁴ Richard Francks, *Modern Philosophy: The seventeenth and eighteenth centuries* (Cornwall: Routledge, 2003), 3. As traduções para língua portuguesa, salvo indicação contrária, são da minha autoria.

⁵ Como Hans Jonas explica, contrastando o mecanicismo da modernidade com as perspectivas hilozoístas antigas: “O pensamento moderno, que começou com o Renascimento, encontra-se numa situação teórica exatamente oposta. A morte é algo natural, a vida é o problema. A partir das ciências físicas, espalhou-se, sobre a concepção de toda a existência, uma ontologia cuja entidade modelo é matéria pura, desprovida de todas as características da vida”. In Hans Jonas, *The Phenomenon Of Life/Toward a Philosophical Biology* (Illinois: Northwestern University Press, 2001), 9 (trad. minha).

⁶ John McDowell, *Mind and World: With a New Introduction* (Harvard: Harvard University Press, 2003), 71.

Em *The Phenomenon Of Life: Toward a Philosophical Biology*, Hans Jonas aprofunda a problemática do modo de integração do organismo vivo na conceção mecânico-mecanicista da natureza na modernidade, refletindo, de forma circunstanciada, sobre as características ontológicas dos viventes⁷ e sobre as suas especificidades. De igual modo, discorre a respeito das diferentes teses filosóficas sobre a natureza e sobre o lugar da vida e da inteligibilidade na mesma.

Nas próximas páginas, exporei as críticas de Jonas à conceção matemático-mecanicista da natureza e às teses do dualismo e epifenomenalismo, decorrentes de tal conceção. Escusado será dizer que elas são entendidas pelo autor como sendo redutoras na avaliação do vivente e das suas especificidades ontológicas, e, inevitavelmente, inviabilizadoras da construção de uma antropologia filosófica coerente.

Primeiramente, o autor expõe os antecedentes filosóficos de tal conceção da natureza na própria imagem judaico-cristã da divindade, diferente das perspectivas pagãs neoplatónicas. Como exemplo, considere-se o demiurgo platónico do *Timeu*, que “(...) criou o mundo como o “animal” perfeito ou o bem visível (...)”⁸ e depois se viu associado à doutrina neoplatónica imanentista em que a “Alma impregna o cosmos em diferentes graus de divindade, isto é, de inteligibilidade”⁹, fazendo da própria inteligibilidade (e da divindade) algo inerente à própria natureza, simultaneamente imanente e transcendente.

Pelo contrário, o deus judaico-cristão criou o mundo *ex nihilo*, fruto da sua vontade arbitrária e sendo-lhe radicalmente transcendente. Portanto, a própria inteligibilidade e a vida da natureza têm de ser explicadas com causas inteiramente externas, lançando as “sementes filosóficas” do desenvolvimento dos dualismos modernos: “A divisão essencial entre Deus e o mundo repete-se ou reflete-se na divisão essencial entre mente e natureza. A natureza, criada do nada, não tem mente própria e executa cegamente a vontade de Deus apenas através da qual ela existe”.¹⁰ E, como o mesmo autor, esclarece mais adiante,

⁷ Lawrence Vogel no prefácio a Hans Jonas, *The Phenomenon of Life/Toward a Philosophical Biology* (Illinois: Northwestern University Press, 2001) esclarece que “Em *The Phenomenon of Life*, Jonas oferece “uma interpretação “existencial” de factos biológicos”, argumentando que a existência com propósito não é um atributo especial dos seres humanos mas que está presente em toda a natureza viva.”

⁸ Jonas, *The Phenomenon*, 70.

⁹ Jonas, *The Phenomenon*, 70.

¹⁰ Jonas, *The Phenomenon*, 71.

(...) o século dezassete, no seu clima espiritual mais sóbrio e muito “mais cristão” – embora não certamente por motivos inteiramente cristãos – retomou o rigor do transcendentalismo judaico-cristão assumindo a ideia de uma natureza não espontânea mas antes estritamente submetida à lei. Com isto, a nova metafísica da ciência colheu os frutos de um dualismo que na sua longa trajetória havia esvaziado a natureza dos seus conteúdos espirituais e vitais, acrescentando este último capítulo, ao reproduzir a sua própria versão de dualismo.¹¹

O dualismo cartesiano assumiu-se assim como a exposição teórica de uma conceção de natureza que marcou a modernidade e, que se estende até aos nossos dias na própria linguagem matemático-geometrizante das ciências empíricas, assim como em perspectivas filosóficas, como o dualismo e o fisicalismo na Filosofia da Mente. Se a natureza e a matéria que a constitui é apenas uma “coisa em si” despida de quaisquer qualidades sensíveis e apenas restrita às qualidades designadas “primárias” como a dimensão, a forma, a localização e o movimento, então a vida, a inteligibilidade e a consciência reduzem-se a uma “mera ilusão” (como o faz o fisicalismo) ou a algo radicalmente separado e independente da natureza (dualismo).

Paul Redding também vai ao encontro de Jonas ao destacar a influência de teses teológicas e filosóficas baixo-medievais, como o voluntarismo e o nominalismo, no desenvolvimento das ideias matemático-mecanicistas em filósofos do século XVII, contrapondo-os a autores como Leibniz, que procurou “resgatar” aspetos da filosofia clássica platónica e aristotélica:

Leibniz, assim como o platónico de Cambridge, Ralph Cudworth, era claro na sua oposição à combinação de Hobbes do nominalismo e do voluntarismo, e tal oposição teria importantes consequências no pensamento idealista posterior, nomeadamente ao influenciar a conceção idealista da vontade.¹²

Em defesa de tal conceção matemático-mecanicista da natureza, alguns autores argumentam que ela resulta precisamente do método científico. Com efeito, esta metodologia permite-nos ter acesso e justificação epistemológica e segura à natureza da própria realidade, sendo nos seus resultados, na linguagem e metodologia que devem assentar os nossos compromissos ontológicos¹³.

¹¹ Jonas, *The Phenomenon*, 72.

¹² Paul Redding, *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche* (Oxon: Routledge, 2009), 27.

¹³ Daniel C. Dennett, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds* (London: Penguin Random House UK, 2018); Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: Houghton Mifflin Company, 2008); Sam Harris, *O Fim da Fé/ Religião, Terrorismo e o Futuro da Razão* (Lisboa: Tinta-da-China, 2007).

Mas contra esse argumento, Thomas Nagel sustenta que todo o método científico opera segundo o pressuposto de que a própria natureza é inteligível e que, com base nisso, se podem postular teorias científicas explicativas a esse respeito. Portanto, se a racionalidade fosse redutível aos dados empíricos, eles pressuporiam a própria racionalidade, o que invalidaria a própria explicação avançada. No seu argumento, Thomas Nagel também se aproxima da própria tradição filosófica platónica (já referida por Jonas) e pós-kantiana:

A visão de que a inteligibilidade racional está na raiz da ordem natural faz de mim, num sentido amplo, um idealista- não um idealista subjetivo, dado que não me comprometo com a reivindicação de que toda a realidade é ultimamente aparência- mas um idealista objetivo da tradição de Platão e talvez de certos pós-kantianos, como Schelling e Hegel, que são usualmente chamados de idealistas absolutos. Eu suspeito de que deve haver uma posição deste tipo de idealismo em toda a ciência teórica: empirismo puro não é suficiente.¹⁴

Aproximando-se de Nagel e tecendo uma crítica à perspetiva ontológica da natureza defendida pelos materialistas, Hans Jonas sustenta que a tese mecanicista é incapaz de conceber, coerentemente, o organismo vivo dotado de metabolismo, por se tratar de uma unidade irredutível às suas partes e não explicável de forma mecânica.

O ser humano também é um ser vivo e, obviamente, possui características que o distinguem radicalmente dos restantes seres vivos não humanos. Por conseguinte, se a perspetiva matemático-mecanicista da natureza não consegue integrar as especificidades do ser vivo e sobretudo do ser humano, então estamos perante um obstáculo ao desenvolvimento de uma Antropologia Filosófica que reconheça as especificidades do ser e da pessoa humana.

1.1. O carácter ontológico especial do ser vivo e do ser humano: o caso do metabolismo

De forma a clarificar a sua crítica à perspetiva mecanicista moderna da natureza, Hans Jonas recorre à metáfora do “deus matemático” retirada da frase do astrónomo inglês Sir James Jeans: “Através da evidência intrínseca da sua criação, o Grande Arquiteto do universo começa a revelar-se agora como um matemático puro”¹⁵. Aos olhos de tal deus, um corpo físico é apenas um agregado, redutível às suas partes e movimentos, “(...) um

¹⁴ Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 17.

¹⁵ Jonas, *The Phenomenon*, 64.

vazio sobretudo, atravessado pela geometria das forças que emanam dos focos insulares do ser elementar localizado”¹⁶.

O metabolismo é um elemento distintivo do ser vivo que o torna do ponto de vista ontológico radicalmente diferente dos objetos inanimados. Afinal, o ser vivo é aquele que constrói a sua materialidade a partir de si mesmo, com base no alimento e na materialidade que recebe do exterior.

Apesar de a materialidade do ser vivo mudar constantemente, a forma ou estrutura funcional da sua materialidade mantém-se igual, permitindo que o ser vivo preserve a sua identidade ao longo do tempo, mesmo que a sua materialidade não se mantenha a mesma: “Ele nunca é a mesma materialidade e ainda assim persiste como um ser idêntico precisamente pelo facto de não permanecer a mesma matéria”¹⁷.

Apesar de o autor sugerir que “[a] descrição matemática pode lidar com totalidades dinâmicas cuja “identidade” no tempo é diferente da dos seus constituintes mutáveis”¹⁸, no entanto, em tais estruturas processuais “(...) não é atribuída nenhuma realidade especial que não esteja contida e que não possa ser deduzida da realidade conjunta dos acontecimentos mais elementares que nela participam”¹⁹. O “divino matemático” concebe assim o ser vivo de forma totalmente separada da sua vida orgânica, na qual “(...) não existe nenhuma novidade no todo como tal; e para uma inteligência infinita o simultâneo, noção descreta de todos os componentes individuais ainda seria o conhecimento perfeito”²⁰.

Contra a visão do “divino matemático”, Hans Jonas sustenta ainda que, sendo nós (...) corpos vivos, dispomos de um conhecimento a partir de dentro. Graças ao testemunho imediato do nosso corpo, *nós* podemos dizer o que nenhum espectador sem corpo teria condições de dizer (...)”²¹. Com efeito, o que faltaria à visão analítica e mecanicista do deus matemático seria precisamente

(...) o ponto da própria vida: o seu ser individualmente autocentrado, existindo para si e em oposição a todo o resto do mundo, com um limite essencial para si e em contraposição a todo o resto do mundo, com um limite essencial entre o “interior” e o “exterior” (...).²²

¹⁶ Jonas, *The Phenomenon*, 75.

¹⁷ Jonas, *The Phenomenon*, 76.

¹⁸ Jonas, *The Phenomenon*, 77.

¹⁹ Jonas, *The Phenomenon*, 77.

²⁰ Jonas, *The Phenomenon*, 77.

²¹ Jonas, *The Phenomenon*, 79.

²² Jonas, *The Phenomenon*, 79.

Portanto, Hans Jonas explica que a relação entre o organismo e a sua substância material é “(...) de duas espécies: os materiais são-lhe essenciais segundo a especificidade e acidentais segundo a individualidade (...)”²³. Assim sendo, o ser vivo embora “Dependente da sua disponibilidade como materiais, ele é independente da sua mesmidade com estes; a sua própria, identidade funcional, incorporando de passagem a deles, é de uma ordem diferente”²⁴. A tal relação especial do ser vivo com a sua materialidade, Jonas chama “liberdade necessitada”, sendo a forma, segundo Jonas, o novo elemento da liberdade no organismo.

Mas como justifica o autor a relação entre o organismo vivo, o metabolismo e a liberdade? E de que forma tal relação inviabiliza a tese mecanicista?

Primeiramente, sendo a vida uma relação particular do ser vivo em face dos seus limites, então o vivente possui uma unidade orgânica própria que faz com que o seu comportamento reconheça esses limites em relação ao exterior.

O organismo vivo é assim uma unidade orgânica que reconhece e reafirma continuamente os seus limites, implicando na vida esta dupla relação (interior e exterior do ser vivo). Nos objetos inanimados, por sua vez, a unidade é apenas resultado do nosso ponto de vista; não possuem uma unidade funcional como os seres vivos e, portanto, neles a diferença entre matéria e forma é apenas uma abstração.

Se o organismo não é totalmente determinado pelas condições exteriores, então a sua liberdade radica na capacidade de constituir um meio interior próprio, cuja identidade não depende de constituintes materiais, mas sim da sua atividade funcional – diferente das coisas inanimadas, totalmente determinadas e também constituídas pelas condições do meio onde se encontram. Aliás, Ricoeur faz questão de ressaltar que

É neste contraste entre a perserverança da forma e a mutabilidade da matéria que Jonas vê a primeira antecipação do que, no homem, se chamará “liberdade”. Este processo de auto-integração confere pela primeira vez sentido à noção de indivíduo como entidade distinta, diria eu, da população. Um si mesmo que se anuncia face a um mundo.²⁵

Jonas distingue assim a mera auto-identidade fixa e vazia da matéria dos objetos inanimados, assente apenas na permanência do agregado material que os compõe, da “identidade orgânica” do ser vivo, em que é o todo da sua unidade funcional que determina a sua identidade, e não o composto material que o constitui. Complementando o que foi exposto, Michelle Bobsin Duarte

²³ Jonas, *The Phenomenon*, 80.

²⁴ Jonas, *The Phenomenon*, 80.

²⁵ Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, *O que nos faz pensar? Um neurocientista e um filósofo debatem ética, natureza humana e o cérebro* (Lisboa: Edições 70, 2001), 202.

salienta que, para Jonas, a liberdade não é um fenómeno exclusivamente humano, pois “a liberdade é um princípio inerente a toda a existência orgânica que se manifesta por graus de perceção e ação, na medida em que todos os seres orgânicos também têm o poder – mesmo que minimamente – de se autodeterminar em certo sentido.”²⁶

Por sua vez, é no metabolismo, segundo Hans Jonas, que a liberdade tem a sua génese biológica (e ontológica), porque ele possibilita que no interior do organismo vivo se realizem uma série de reações químicas. Por conseguinte, isso separa-o do exterior, moldando a sua materialidade de acordo com a própria estrutura formal e não de maneira totalmente determinada por condições exteriores. Radica aqui o princípio da liberdade, que num nível superior existe no humano.

De novo, essa unidade orgânica e liberdade necessitada do ser vivo só podem compreender-se pela “(...) interpolação da identidade interior (...)”²⁷ do próprio ser vivo que se vivencia e reconheça como tal, pois o “(...) facto meramente morfológico (e como tal sem sentido) *facto* da continuidade metabólica é compreendido como um *ato* incessante, isto é, a continuidade é compreendida como autocontinuação”²⁸. Segundo o mesmo autor, foi com

A introdução do conceito do “si mesmo”, inevitável em qualquer descrição da mais elementar instância da vida, indica a emergência, com a vida como tal, no mundo, da identidade interna – e então, como uma com essa emergência, a sua auto-isolação de todo o resto da realidade.²⁹

Costa e Camargo afirmam que “Jonas afirma que a liberdade já se encontra no substrato básico da vida, ou seja, no metabolismo. A liberdade nessa camada básica da história da vida representa o desprendimento que o organismo (a forma viva) tem em relação à matéria”³⁰, uma vez que

... nas coisas vivas, a natureza gera uma surpresa ontológica na qual o acidente mundial das condições terrestres traz à luz uma possibilidade do ser inteiramente nova: sistemas de matéria que são unidades de um múltiplo, não em virtude de uma perceção sintetizada do objeto que aparentam ser, não pela mera concorrência das forças que unem as suas partes, mas em virtude de si mesmos, para o bem de si mesmos, e continuamente sustentados por si mesmos.³¹

²⁶ Michelle Bobsin Duarte, “A Liberdade Como Princípio Biológico: A Fenomenologia da Vida de Hans Jonas”, *etic@ Revista Internacional de Filosofia da Moral*, 22 (2), 901.

²⁷ Jonas, *The Phenomenon*, 82.

²⁸ Jonas, *The Phenomenon*, 82.

²⁹ Jonas, *The Phenomenon*, 82-83.

³⁰ Leandro Sousa Costa e Leonardo Nunes Camargo, “O *stoffwechsel* como primeiro gesto de liberdade da vida segundo Hans Jonas.”, *Revista de Filosofia*, 15 (1) (2017), 131.

³¹ Jonas, *The Phenomenon*, 79.

Michael Bongardt esclarece que

A passagem da matéria inorgânica para os primeiros organismos é algo fundamentalmente novo no mundo. Estamos a lidar aqui com uma forma de ser que só se pode manter através de uma troca com o seu ambiente, através do metabolismo. Relativamente a estes organismos, Jonas toma uma decisão invulgar, que se revelaria pioneira para todo o seu trabalho posterior. Ele definiu o traço específico de todos os seres vivos como transcendência e liberdade³².

Voltando às especificidades dos seres vivos, Jonas acautela-nos para não pensarmos na independência da forma como uma existência separada em relação à matéria. Mas esclarece que tal independência formal reside na permanência da sua identidade, mesmo ao estabelecer relações de troca da sua materialidade com o exterior.

No entanto, pode-se apresentar a objeção de que a noção exposta de Jonas da liberdade do vivente é incoerente. Afinal, o ser vivo está sempre dependente da contínua relação com o meio envolvente para poder sobreviver (uma vez que do meio retira o alimento que, através do metabolismo, transformará em energia). Para responder à crítica deve-se ter em conta duas questões.

Primeiramente, Jonas defende uma noção gradativa da liberdade dos viventes. Os organismos possuem maior liberdade à medida que têm uma maior capacidade de se autodeterminarem em relação ao seu meio envolvente (que pode ser contemplada no próprio processo de evolução das espécies, como mais à frente será referida). Tal conceção gradativa é uma condição necessária à liberdade, pois, esta simplesmente não pode “emergir” do nada, pressupondo sempre graus de liberdade mais simples, que se desenvolvem em outros mais complexos.

Seguidamente, como foi referido, a liberdade do vivente surge pela atualização das suas próprias capacidades orgânicas (devido ao metabolismo) para a constituição do seu meio interior. No entanto, tal processo só é possível num organismo que se afirma perante algo que o “constrange” do exterior, que é precisamente o seu meio envolvente.

Portanto, respondo que é o crítico de Hans Jonas que tem uma noção incoerente de liberdade, pois, sendo esta (em Hans Jonas) gradativa e intrinsecamente ligada ao exercício das capacidades de seres orgânicos (pelas razões já expostas), então não se pode pensar a liberdade sem a afirmação constante de um organismo perante o meio que o constrange.

³² Michael Bongardt, “God in the World of Man: Hans Jonas’ Philosophy of Religion”, in *Global Ethics And Moral Responsibility/ Hans Jonas and his Critics*, ed. Holger Burckhart & John-Stewart Gordon (Oxon: Routledge, 2016), 115-116.

Por sua vez, e também de forma a contornar a crítica já discutida, note-se que o próprio Jonas reconhece o caráter dialético da liberdade do ser vivo, sustentando que o metabolismo: “É um “pode” e um “deve”, dado que a sua execução é idêntica ao seu ser”³³, logo, o ser vivo “(...) pode, mas não pode deixar de fazer o que faz sem deixar de ser”³⁴. E como reforça Viana: “O ser vivo precisa “conservar”, “querer”, “intencionar” o equilíbrio e a harmonia entre as partes se quiser preservar-se da ameaça constante da morte. Jonas vê na atividade metabólica o exercício dessa finalidade”³⁵. Portanto, longe de ser um entrave à liberdade, em Jonas é o caráter dialético de afirmação e dependência do vivente em relação ao seu meio exterior, que é a condição de possibilidade da própria liberdade.

E como é possível integrar as especificidades biológicas do ser vivo, sobretudo da primazia da sua forma sobre a matéria, no processo da evolução natural? Segundo Jonas, a evolução é tida como o desenvolvimento e crescimento dessa liberdade da forma sobre a matéria, em que “(...) no seu decurso apresenta outras revoluções- cada uma um novo passo na direção inicial, que é, a abertura a um novo horizonte de liberdade”³⁶. Tal processo passou, primeiramente, graças ao metabolismo, pela afirmação da forma de uma relação de identidade imediata com a matéria, “(...) em favor de uma outra espécie de identidade mediada e funcional.”³⁷ e constituindo a “liberdade necessitada” distintiva do ser vivo:

Por conseguinte “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 seu 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 (...).³⁸

A transcendência da vida para o mundo também implica, segundo Jonas, uma dimensão subjetiva ou de interioridade do vivente “(...) que imbuir-se de todos os encontros que ocorrem no seu horizonte com a qualidade da mesmidade sentida, por mais fraca que seja a sua voz”³⁹. Tal interioridade está presente nos diferentes seres vivos, conforme as profundas diferenças

³³ Jonas, *The Phenomenon*, 83.

³⁴ Jonas, *The Phenomenon*, 83.

³⁵ Wellistony Carvalho Viana, “O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo”, *Revista de Filosofia Aurora*, 26 (n.º 38) (2014), 394.

³⁶ Jonas, *The Phenomenon*, 81.

³⁷ Jonas, *The Phenomenon*, 81.

³⁸ Jonas, *The Phenomenon*, 8

³⁹ Jonas, *The Phenomenon*, 84.

entre si, de forma a existir a distinção entre “satisfação e frustração”. Esta capacidade distintiva do ser vivo, possibilitada por essa dimensão interior, é fundamental para que este possa ter uma atitude “egocêntrica” na preocupação da sua subsistência, levando-o a adotar diferentes comportamentos reativos e adaptativos para com o meio exterior, ou seja:

No ser afetado por um agente estranho, o afetado sente-se a si próprio; a sua mesmidade é estimulada e como que iluminada pela outriedade do fora, desta maneira destacando-se em seu isolamento. Mas ao mesmo tempo, ultrapassando o estado de excitação meramente interior, e através dele, é sentida a presença do afetante, da sua mensagem, por mais obscura que seja, é assumida na interioridade como a mensagem do outro.⁴⁰

Mirko Prokop esclarece assim que:

Uma vez que esta seletividade ativa caracteriza a teleologia de qualquer organismo, ou seja, a sua forma dinâmica e orientada para o futuro de ser, segue-se que o aspeto qualitativo da vida, a sua capacidade de ser afetada pelo seu ambiente, é uma característica necessária de qualquer organismo.⁴¹

Fruto do autointeresse do organismo vivo, resultante da sua interioridade, o ser vivo procura incessantemente dois horizontes: um interior “(...) A direção interna à próxima fase de impedimento de um ser que precisa manter-se a *si mesmo* (...)”⁴² que constitui o seu tempo biológico e também a “(...) direção exterior para o não-ele-mesmo igualmente presente que contém a matéria necessária para a sua continuação constitui o espaço biológico”⁴³. Se nos objetos inanimados é o passado que os determina completamente, no ser vivo o futuro é mais importante que o passado, pois “(...) a vida é sempre também o que há de ser e o que se prepara para ser: nela a ordem extensiva de passado e futuro está intensamente invertida”⁴⁴.

Jonas aproxima-se, assim, da conceção teleológica aristotélica da natureza, que, sustenta, precisamente, a finalidade como forma do ser coincidente com a liberdade e identidade da forma sobre a matéria, que se concretiza no organismo vivo na relação das suas partes orgânicas ao serem dependentes da estrutura funcional do todo que integram:

⁴⁰ Jonas, *The Phenomenon*, 85.

⁴¹ Mirko Prokop, “Hans Jonas and the phenomenological continuity of life and mind”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 23 (2024), 361.

⁴² Jonas, *The Phenomenon*, 86.

⁴³ Jonas, *The Phenomenon*, 86.

⁴⁴ Jonas, *The Phenomenon*, 8

Esta é a raiz da natureza teleológica ou finalista da vida: o finalismo é, em primeiro lugar, um caráter dinâmico de um certo modo de existência, coincidente com a liberdade e identidade da forma em relação à matéria, e apenas em segundo lugar um fato de estrutura ou organização física, exemplificado na relação das partes orgânicas com o todo e na aptidão funcional do organismo em geral.⁴⁵

Fruto de todas as considerações expostas sobre os aspetos ontológicos distintivos do ser vivo, que o metabolismo dota, e das suas críticas à incapacidade de uma ontologia matemático-mecânica da natureza, Hans Jonas rejeita como incoerentes a redutibilidade da análise do vivente à luz de tais pressupostos ontológicos mecanicistas.

Por fim, Jonas também rejeita o dualismo cartesiano uma vez que, para o autor, este é incapaz de explicar a relação entre as dimensões da interioridade e exterioridade dos seres vivos. Tal deve-se ao facto do dualismo sustentar que essas dimensões dos seres vivos são duas coisas/substâncias ontologicamente diferentes e opostas⁴⁶:

Mas é precisamente perante o organismo que a construção dualista se desmora. Longe de haver apenas uma coincidência da interioridade com algumas partes indiferentes da extensão que servem simplesmente como regiões centrais de uma experiência fenomenal, estas partes particulares – os organismos – são obviamente *organizados* para a interioridade, para a identidade interna, para a individualidade- e talvez menos obviamente a partir deles.⁴⁷

Hans Jonas também tece críticas ao epifenomenalismo, a tese segundo a qual os fenómenos mentais, apesar de não redutíveis aos físicos, são totalmente determinados pelos primeiros e não têm qualquer poder causal sobre os mesmos, sendo os fenómenos mentais “(...) apenas um “epifenó-

⁴⁵ Jonas, *The Phenomenon*, 86.

⁴⁶ Deve notar-se que Descartes negou qualquer dimensão interior/subjectiva nos seres vivos animais, segundo o mesmo, estes seriam meros autómatos (como máquinas), carecendo de alma. Veja-se R. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI: 58-59 (Paris: Léopold Cref, Imprimeur-Éditeur, 1902): “É também algo muito notável que, embora havendo vários animais com mais habilidade do que nós para certas coisas, todavia se nota que não a possuem para mais outras, de maneira que o que eles realizam melhor do que nós não prova terem um espírito, porque, neste caso, teriam muito mais do que qualquer um de nós, e fariam melhor em todo o resto mas não o têm, é a natureza que neles atua de acordo com a disposição dos seus órgãos, assim como num relógio composto só por corda e rodas, que pode marcar as horas e medir o tempo muito melhor do que nós, com toda a prudência de que sejamos capazes.”

⁴⁷ Jonas, *The Phenomenon*, 89-90.

meno” impotente (...)”⁴⁸. Jonas rejeita tal tese considerando que o epifenomenalismo:

(...) negando a autonomia do pensamento, invalida o pensamento e assim desqualificando-se a si mesmo como um contexto racional de pensamento, isto é, um argumento que reivindica a verdade com base nos méritos das suas razões e não no mérito do seu acontecimento factual.⁴⁹

Negando qualquer efeito causal dos fenómenos mentais sobre os físicos, então o epifenomenalista nega a eficácia causal das próprias faculdades cognitivas a que recorre para justificar a sua tese, o que é incoerente. Ora, como Lewis Coyne esclarece:

Esta teoria é corretamente considerada por Jonas como um “absurdo lógico”, uma vez que os processos mecanicistas são “inteiramente estranhos ao ‘significado’ e à ‘verdade’”, que são ambos pressupostos na defesa do epifenomenalismo (PL: 129). O próprio ato de argumentar a favor da redução da mente a uma mera sombra da atividade neuronal é, portanto, uma contradição performativa.⁵⁰

As críticas de Hans Jonas às teses do dualismo, do epifenomenalismo e à conceção materialista fisicalista da natureza são fundamentais para a construção da sua Antropologia Filosófica⁵¹. Primeiramente, o autor reconhece a especificidade das dimensões ontológicas e biológicas (anteriormente explicadas) do vivente, procura evitar as limitações das propostas criticadas para o estatuto ontológico do vivente, e portanto, do próprio ser humano como vivente. Além disso, as críticas de Jonas a tais teses também são importantes para depois serem esclarecidas as especificidades ontológicas, reconhecidas por Jonas, do ser humano e que o distinguem dos outros viventes (e construir, assim, a sua Antropologia Filosófica). Tais especificidades ontológicas e antropológicas, defendidas por Jonas, serão expostas de seguida, comparativamente, com a ontologia e Antropologia Filosófica hilomórfica de Edward Feser inspirada na sua interpretação de São Tomás de Aquino.

⁴⁸ Jonas, *The Phenomenon*, 88.

⁴⁹ Jonas, *The Phenomenon*, 88.

⁵⁰ Lewis Coyne, *Life, Technology and The Horizons of Responsibility* (London: Bloomsbury Academic, 2021), 39.

⁵¹ Sobre a Antropologia Filosófica em Hans Jonas, com destaque à questão da dimensão antropológica da imagem, recomenda-se o seguinte artigo: Jelson R. de Oliveira. “Entre a visão e a imagem: para uma antropologia (fenomenológica) da imagem em Hans Jonas”, *Trans/formação: revista de filosofia da Unesp*, v. 47, n. 6 (2024), 1-18.

2. O hilomorfismo aristotélico-tomista de Edward Feser e as suas afinidades com a abordagem de Hans Jonas

Depois de expostas as críticas de Jonas ao materialismo e ao dualismo cartesiano, pretendo apresentar a defesa do hilomorfismo aristotélico-tomista de Edward Feser, como uma alternativa ontológica favorável à construção de uma Antropologia Filosófica compatível com a abordagem de Hans Jonas, mas radicalizando de tal modo a independência da forma (ou da alma) humana que lhe confere uma dimensão transcendente e imortal.

Segundo a interpretação de Feser do hilomorfismo (do grego *hyle*, ‘matéria’, e *morfe*, ‘forma’) de Aristóteles, os objetos ordinários que conhecemos pela experiência são compostos de forma e matéria. A matéria é um substrato indeterminado em potência que tem na forma o seu princípio de determinação e de ato. Ao passo que a forma faz da matéria o que ela é, sendo o seu princípio de inteligibilidade (ou essência), que é imanentemente instanciada nessa dada materialidade (sendo a matéria delimitada no espaço o princípio de individuação da forma⁵²), por exemplo: um conjunto de cães, mesmo constituídos de diferentes matérias (pois têm diferentes corpos), são todos “cães” na medida em que têm a mesma “forma” de cão.

Acompanhando, segundo Tomás de Aquino, a posição hilomórfica de Feser vai ao encontro de Jonas, ao também sustentar que a inteligibilidade é uma característica intrínseca ao próprio mundo natural. Matéria e forma são, assim, inseparáveis, sendo a forma imanente (e não transcendente, à maneira platónica) à matéria. Segundo Feser “A forma de uma substância é a sua estrutura organizacional; a matéria é aquilo a que a forma dá estrutura organizacional”⁵³. Portanto, ao contrário da conceção matemático-mecanicista da matéria dos materialistas e dualistas cartesianos:

(...) o hilomorfismo implica que não se pode dizer que uma coisa material seja “nada mais do que” um conjunto de partículas (ou o que quer que seja), à maneira do reducionismo materialista. Se a forma, em geral, não existe separada da matéria, a matéria também não existe sem a forma; e assim, sem compreender a forma de um objeto material, não o podemos compreender.⁵⁴

⁵² Tomás de Aquino, *O Ente e a Essência*, trad. de Mário Santiago de Carvalho (Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008), capítulo 2, parágrafo 4.

⁵³ Edward Feser, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide* (London: Oneworld Publications, 2023), 202.

⁵⁴ Feser, *Philosophy of Mind*, 220.

Atente-se que uma dada substância⁵⁵ pode possuir propriedades acidentais, cuja perda não implica a sua transformação noutra substância, e propriedades essenciais, pois não as pode perder sem deixar de ser a mesma substância. Outra distinção importante é a de ato e potência: a potência é uma dada capacidade de uma coisa ou substância que é implícita à sua natureza (como o facto de uma semente se poder tornar numa árvore), ao passo que o ato é aquilo que uma coisa efetivamente é (a semente é uma semente em ato, mas uma árvore em potência).

O conhecimento das coisas implica, para o hilomorfismo de Feser, a compreensão da forma que as torna o que são (a sua forma substancial). Posto isto, segundo o mesmo, uma explicação completa de uma substância material implica a identificação de quatro tipos de componentes causais irreduzíveis: a sua causa material, formal, eficiente e final. Edward Feser apresenta o exemplo de um coração, formado por dados compostos materiais (causa material), a sua estrutura organizacional que o faz ser um coração (causa formal), ter sido provocado por antecedentes como a programação genética inerente a certas células que as levaram a desenvolverem-se num coração em vez de num rim ou fígado (causa eficiente) e, por fim, o facto de este órgão possuir uma certa função específica, a de bombear o sangue para o organismo (causa final).

O mesmo autor esclarece que a atribuição de causalidade final (ou teleologia) a todos os constituintes empíricos da realidade (animados e inanimados), segundo o seu hilomorfismo, não é o mesmo que sustentar que todos possuem funções biológicas (como o exemplo do coração), mas sim que esta está presente “(...) sempre que um objeto ou processo natural tem tendência para produzir um determinado efeito ou conjunto de efeitos”⁵⁶. Portanto, segundo Edward Feser, a teleologia existe sempre “(...) que existam padrões regulares de causa e efeito”⁵⁷. Feser aproxima-se assim de Hans Jonas

⁵⁵ Para Aristóteles e São Tomás de Aquino (principais inspirações filosóficas do hilomorfismo de Feser), objetos inanimados não são considerados substâncias num sentido mais estrito do termo, apesar de o serem num sentido mais geral, como aquilo ao qual são atribuídos dados predicados (mais à frente voltarei a esta distinção). Como uma introdução geral à filosofia de Aristóteles, incluindo a questão da substância, pode-se consultar Christopher Shields, “Aristotle”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle/>

E sobre São Tomás de Aquino, veja-se Robert Pasnau, “Thomas Aquinas”, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2024 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aquinas/>

⁵⁶ Feser, *Aquinas: A Beginner's Guide* (London: Oneworld Publications, 2020), 17.

⁵⁷ Feser, *Aquinas*, 18.

(e Thomas Nagel) ao conceberem a teleologia e inteligibilidade como dimensões intrínsecas da própria natureza.

Introduzida a ontologia hilomorfista de Edward Feser, aprofundar-me-ei agora na exposição da sua própria Antropologia Filosófica. Feser esclarece que, segundo o seu hilomorfismo, o ser humano é um ser que possui uma alma (como os restantes seres vivos) intelectual (esta, no entanto, exclusiva da pessoa humana).

Para Edward Feser a alma é, antes de mais, o princípio de vida e não o da consciência (como a *res cogitans* cartesiana). Ou seja, é o tipo específico de forma substancial dos seres vivos.

Feser informa também que os seres animados são os que possuem causalidade imanente, contrariamente às coisas inanimadas que apenas possuem causalidade transiente. A causalidade imanente origina-se e continua dentro do agente ou causa, apesar do mesmo poder sofrer influências causais externas a ele, ao passo que a causalidade transiente “(...) é dirigida inteiramente para fora, da causa para um efeito externo”⁵⁸.

O filósofo americano também acautela-nos para o facto de que podemos cair no erro de pensar que as máquinas possuem causalidade imanente, como quando uma máquina de café se liga automaticamente. No entanto, no caso das máquinas elas não são substâncias verdadeiras, apenas artefactos, cujas capacidades têm de lhes ser “programadas” ou “incutidas” por agentes que lhes são externos (como nós), e que, portanto, não possuem verdadeiramente causalidade imanente, não podendo ser seres vivos.

Os seres vivos são-no em virtude da sua alma e esta tem diversas funções que dependem de órgãos corporais para existir. Consoante a importância que essa função desempenha no ser a cuja alma pertence, esta é designada conforme a função que esse ser tem de mais relevante (por exemplo, as plantas têm uma alma vegetativa, depois os animais têm uma alma sensitiva dado já serem capazes de terem sensações e, por seu lado, os seres humanos têm uma alma racional ou intelectual, por poderem raciocinar). Como é óbvio, a alma humana também possui as faculdades vegetativa e sensitiva além de dotada de razão, mas designamos a alma humana de intelectual (ou racional) dado serem as faculdades do intelecto e da vontade que a distinguem das almas dos animais e das plantas. A alma vegetativa é a forma substancial de um ser vivo mais simples:

Tradicionalmente, os filósofos aristotélicos consideram que os tipos mais fundamentais de seres vivos são substâncias do género vegetativo, no sentido técnico aristotélico do termo. Ou seja, são substâncias que metabolizam, ou seja, que absorvem nutrientes e eliminam resíduos para se sustentarem (...).⁵⁹

⁵⁸ Feser, *Aquinas*, 135.

⁵⁹ Edward Feser, *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature* (Germany: Editiones Scholasticae, 2024), 227.

Em relação à distinção entre as almas vegetativa e animal, como Feser esclarece, a alma animal ou sensitiva possui, além da faculdade vegetativa das plantas, três tipos de capacidades específicas que distinguem radicalmente os animais das mesmas: a sciência, o apetite e a locomoção. A sciência consiste na capacidade de perceber conscientemente estímulos, o apetite é a faculdade de procurar ou de evitar os estímulos sensoriais e a locomoção é a capacidade de movimentar-se para o objeto do apetite ou de afastar-se dele.⁶⁰ Edward Feser defende que as faculdades animais referidas são intrínsecas e necessariamente implicadas entre si no organismo animal, como o mesmo explica:

A locomoção seria potencialmente perigosa em organismos sem sciência, dado que estes poder-se-iam movimentar sem serem capazes de saber se aquilo para o qual se movem ser-lhes-ia benéfico ou perigoso. O apetite poderia resultar em nada, a não ser frustração numa criatura que não dispusesse de locomoção. A sciência seria inútil, pelo menos no que diz respeito a estímulos que fossem benéficos para o organismo adquirir ou evitar, na ausência de locomoção (...).⁶¹

Feser sustenta assim uma posição gradativa de autonomização das formas dos seres vivos em relação à sua materialidade, através da complexificação das faculdades das suas almas, o que vai ao encontro da proposta de Jonas. Aproximando-se assim dos autores referidos, Jonas explica que as plantas e animais distinguem-se pela natureza da relação que os seus organismos estabelecem com o meio envolvente devido, sobretudo, aos seus diferentes tipos de alimentação. No caso das plantas, tal relação é de natureza imediata, sendo seres autotróficos estas conseguem produzir o seu próprio alimento, e como são fisicamente contínuas ao meio envolvente, detêm um contacto imediato com o meio:

Através do seu contínuo contacto com a fonte de suprimento, a relação organismo-ambiente funciona automaticamente e nenhum mecanismo de adaptação para mudanças de curto prazo é necessário. Aqui nós temos o imediatismo garantido pela constante contiguidade entre os órgãos de receção e aprovisionamento externo.⁶²

Por sua vez, os animais possuem uma alma sensitiva, e Jonas justifica a sua diferença em relação às plantas pela sua diferente forma de metabolismo. Como são seres heterotróficos necessitam de adquirir o seu alimento, pois

⁶⁰ Feser, *Immortal Souls*, 227.

⁶¹ Feser, *Immortal Souls*, 228.

⁶² Jonas, *The Phenomenon*, 103.

não o podem produzir, pelo que, naturalmente, têm de ser dotados de formas mais sofisticadas de mobilidade para agarrar ou caçar o seu alimento. Os animais têm assim uma relação mediática com o meio envolvente, que leva ao desenvolvimento da percepção e emoções mais simples, como a sensibilidade aos ciclos do tempo (dia, noite), sensação de fome, medo (entre outras) que os leva à busca de alimento. Tais faculdades animais, segundo Jonas, são assim resultantes de tal relação mediática com o meio envolvente:

Deste princípio mediático, a sciência, emoção, e mobilidade são manifestações diferentes. Se a emoção implica distância entre sujeito e objeto e assim coincidente com a situação da sciência e mobilidade, que igualmente inclui a separação entre sujeito-objeto. A “distância” em todos estes aspetos envolve a distinção entre sujeito e objeto. Este é o fundamento de todo o fenómeno da animalidade e da sua saída do modo de vida vegetativo.⁶³

E como Ferrer clarifica:

Do desejo e do medo derivam do modo mais direto as emoções segundo um princípio geral da vida animal, que Jonas sumariza como um “princípio de mediação.” Este princípio significa que ao mesmo tempo que a distância é instituída, a possibilidade da superação está também projetada.”⁶⁴

Depois de expostas as características dos seres vegetativos e animais, para os autores em análise, abordarei agora as especificidades e diferenças da alma humana em relação às anteriores, reconhecidas pelos mesmos autores. Segundo Feser (e São Tomás de Aquino), as faculdades humanas do intelecto e da vontade concebem ao ser humano uma diferença radical em relação aos animais e plantas, dotando o homem de uma dimensão transcendente e imaterial, pois, segundo estes autores, o intelecto e a vontade são faculdades puramente espirituais e independentes de qualquer materialidade. Como referiu Aquino: “E à medida que as formas vão sendo cada vez mais nobres, vemos que possuem capacidades que progressivamente superam cada vez mais a matéria”⁶⁵.

Apesar de Edward Feser e Hans Jonas frisarem a vital importância da dimensão corpórea da pessoa humana, Edward Feser radicaliza, no humano, o princípio da independência da forma sobre a materialidade no ser vivo, ao

⁶³ Jonas, *The Phenomenon*, 102.

⁶⁴ Diogo Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, In: *Visão, Possibilidade e Virtualidade*, eds. Constantino Pereira Martins & Vítor Alves (Porto: Ordem dos Arquitetos Secção Regional Norte, 2022), 82-83.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, trad. de Mário Santiago de Carvalho (Lisboa: Edições 70, 2018), capítulo 1, parágrafo 27.

ponto de permitir a subsistência da forma humana independentemente de qualquer materialidade.

Para justificar tal afirmação, desenvolverei os argumentos de Edward Feser, de inspiração tomista, para a imaterialidade destas faculdades da alma humana, expondo também alguns aspetos da epistemologia (também de inspiração tomista) do mesmo autor. Segundo Feser o intelecto e a vontade são (respetivamente) “(...) o poder de apreender conceitos abstratos e de raciocinar com base neles, e de escolher livremente entre diferentes cursos de ação possíveis com base no que o intelecto conhece (...)”⁶⁶.

Primeiramente, contrariando algumas propostas empiristas, Edward Feser explica que o intelecto tem uma natureza distinta das sensações, pois este é capaz de apreender as formas/essências (e conceitos) universais das coisas, abstraindo-os das suas instâncias particulares. Diferentemente “[a]través da visão, da audição, do paladar, do tato e do olfato, só podemos perceber coisas individuais e particulares: este triângulo, aquele gato, e assim por diante.”⁶⁷. Como objeção, filósofos empiristas da modernidade, como Hume ou Berkeley, sustentaram que o intelecto pode ser equiparado à imaginação e os conceitos a espécies de representações mentais subjetivas das coisas, alegando que ao vermos várias coisas semelhantes apenas formamos uma imagem mental particular que representa tais coisas particulares semelhantes, mas Feser expõe a seguinte objeção:

(...) a imagem mental que forma de um triângulo será necessariamente a de um triângulo equilátero, isósceles ou escaleno, especificamente; mas o conceito de triângulo que o seu intelecto apreende é um conceito que se aplica a todos eles, precisamente porque abstrai dessas propriedades. Por isso, o seu conceito de triângulo não pode ser identificado com uma imagem mental. As imagens mentais também são frequentemente vagas e indistintas, de uma forma que os conceitos não são.⁶⁸

No entanto, Edward Feser, repetindo Aristóteles e Aquino, reconhece que a operação intelectual tem a sua origem nos sentidos, e enquanto num corpo não é possível para a alma humana entender algo a que não tenha referência a “fantasmas”, ou seja os dados sensoriais. Recorrendo ao Aquinate, Feser explica que o intelecto distingue-se entre intelecto agente e o intelecto possível (entendidos como capacidades do mesmo). Quando percecionamos os objetos particulares da experiência (como um cão), gera-se a formação de imagens (ou fantasmas) pelas faculdades da imaginação e da memória

⁶⁶ Feser, *Aquinas*, 138.

⁶⁷ Feser, *Aquinas*, 143-144.

⁶⁸ Feser, *Aquinas*, 144.

(dependentes dos sentidos), que podem até criar imagens de objetos (como outros cães) que nunca tenhamos visto ou experienciado:

Mas todas essas imagens ou fantasmas são particulares ou individuais, tal como o eram as percepções originais e as coisas percebidas, e como tal não são “inteligíveis”, isto é, não são o tipo de coisa que o intelecto possa apreender.⁶⁹

É aqui que “entra em ação” a atividade do intelecto agente que abstrai dos fantasmas/imagens a sua forma (ou essência), ou seja, o conceito universal. Depois, cabe ao intelecto possível “armazenar” os conceitos abstraídos pelo intelecto agente. Edward Feser (assim como o Aquinate) é um realista direto, pois sustenta que, quando percebemos um dado objeto, percebemo-lo a ele mesmo e não a uma representação subjetiva do objeto. Isto porque “(...) quando pensamos em gatos em geral, fazemo-lo tendo o conceito de gato no nosso intelecto. Mas aquilo em que estamos a pensar são os gatos em si, não o conceito que temos deles”⁷⁰. Portanto, quando o intelecto compreende um dado conceito, como o da triangularidade (universal) que existe nos vários triângulos particulares, tal conceito de triangularidade passa a existir também no intelecto, ou seja:

Existe apenas uma coisa, uma forma, que (mais uma vez para utilizar a terminologia escolástica) existe de duas maneiras, uma maneira “entitativa” (neste caso, como instanciada na matéria, de modo a compreender com ela um objeto material) e uma maneira “intencional” (isto é, no intelecto).⁷¹

Isto não significa que o intelecto “seja como um triângulo” ou como qualquer um dos objetos que conheça, mas que é próprio da essência do intelecto que, como uma e mesma coisa, a forma (ou essência) do que conhece, exista no intelecto e no mundo real.

Seguidamente, e passando à vontade, esta faculdade, para Edward Feser, não pode ser igualada ao “apetite” (ou instinto) que existe nos animais, isto porque a vontade consiste na capacidade de “(...) escolher livremente entre diferentes cursos de ação possíveis com base no que o intelecto conhece (...)”⁷². Edward Feser sustenta (inspirando-se em teses aristotélicas e tomistas) que existe teleologia (ou causalidade final) em tudo. No caso dos animais esta toma a forma dos apetites sensoriais, ao passo que, nos seres humanos, esta manifesta-se na vontade que se dispõe conforme o que o

⁶⁹ Feser, *Aquinas*, 145.

⁷⁰ Feser, *Aquinas*, 146-147.

⁷¹ Feser, *Aquinas*, 148.

⁷² Feser, *Aquinas*, 149.

intelecto conhece, sendo a sua natureza precisamente a de estar aberta a vários fins possíveis intelectualmente apreendidos. O que dota o ser humano de livre arbítrio, contrariamente aos animais, cujos apetites os direcionam para ações meramente instintivas (e não racionalmente deliberadas).

Hans Jonas também concordaria com as especificidades das faculdades intelectuais e volitivas que Feser considera serem fundamentais nos seres humanos. Destacarei agora as especificidades ontológicas antropológicas defendidas por Jonas e as suas proximidades com a proposta hilomórfica de Edward Feser.

Primeiramente, Jonas⁷³ também reforça, como exemplo do carácter especialmente humano dessas mesmas faculdades, a importante dimensão antropológica da imagem. Como Ferrer esclarece:

A visão, segundo Jonas, é dotada de uma capacidade imagética que é paradigmática em relação aos outros sentidos. Cabem-lhe, por isso, as três principais características da imagem, que são “(1) a simultaneidade da apresentação do diverso, (2) a neutralização da causalidade na afecção do sentido e (3) a distância no sentido espacial e mental.” A imagem visual institui distanciamento físico e mental, permitindo antecipações e retenções, apresenta um diverso numa simultaneidade espacialmente fixa e, em terceiro lugar, neutraliza a afecção causal, substituindo-a por um plano de idealização do mundo.⁷⁴

Complementando a explicação de Diogo Ferrer, em Hans Jonas a imagem é um artefacto criado intencionalmente com o objetivo de estabelecer uma semelhança reconhecível com outro objeto, essa semelhança tem de ser incompleta, ou elíptica (porque caso contrário, seria apenas uma duplicação do objeto). Essa incompletude revela do agente que a criou capacidades de deliberação e graus de liberdade, pois este teve de escolher quais os aspetos mais relevantes a inserir na imagem que melhor expressassem a relação de semelhança para com o objeto em causa. A imagem é também caracterizada por nesta serem “cortados” os laços causais com o meio natural, pois aquilo que é representado na imagem “fica” na imagem e é o resultado de um ato

⁷³ Deve ter-se em conta que, apesar do destaque antropológico dado por Jonas à imagem, Feser (e São Tomás de Aquino) também reconhece que os animais chegam à capacidade de formação de imagens, mas não no mesmo sentido de Jonas, ou seja, como artefactos culturais e intencionalmente criados de forma a estabelecerem semelhanças reconhecíveis por agentes intencionais. Sobre a percepção animal em Edward Feser, veja-se “Animality”, *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature*, 210-257. Sobre o mesmo tema em São Tomás de Aquino, consulte-se Daniel D. De Haan, “Approaching Other Animals with Caution: Exploring Insights from Aquinas’s Psychology”, *New Blackfriars*, 100, nº 1090 (2019), 715–737.

⁷⁴ Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, 84.

intencional e não natural, caso contrário seria apenas um vestígio (como um fóssil, inteiramente derivado de processos naturais). A imagem apesar de ser inativa, também pode representar dinamismo pois nela o representado, a representação e o veículo de representação correspondem a diferentes níveis ontológicos na imagem.⁷⁵

A capacidade de criar imagens revela várias especificidades do ser humano que o distinguem dos animais. Primeiramente, um ser que faz coisas (biologicamente) inúteis, como a imagem (que nada contribui para a capacidade de sobrevivência ou reprodução biológica humana), implica que o homem não é apenas um ser natural, o que também Edward Feser sustenta.

Seguidamente, no humano, o distanciamento no respeitante à relação imediata com o meio natural em que se insere é já bastante acentuado quando comparado com os animais. Segundo Ferrer, a percepção humana implica sempre alguma forma de “(...) duplicação entre ideal e real”⁷⁶. A percepção animal é apenas sensível às coisas que afetam diretamente o seu organismo, os animais não concebem assim as coisas do mundo como “coisas” ou “objetos”, mas apenas como obstáculos à sua locomoção perante os quais reagem instintivamente:

Na percepção animal, contrariamente à humana, não há propriamente imagem, porque a duplicação não é reconhecida como tal, e o tipo de distanciamento instituído é somente motor, e derivado de uma teleologia simples ou imediata, ou seja, não parece haver idealização.⁷⁷

Em terceiro lugar, o ser humano, dotado de intelecto, concebe o mundo segundo significados eidéticos, presentes na sua linguagem representativa, que abstrai das condições espaço-temporais dos factos a que se refere. Assim a imagem, segundo Jonas, também precede a noção de verdade, pois, ao concebermos imagens das coisas distinguimo-las das próprias coisas, o que implica o nosso sentido de objetividade que nos possibilita a distinguir entre os objetos e a percepção que temos deles, o que nos leva a conceber a verdade como uma relação de correspondência entre as nossas crenças e os factos do mundo, semelhante à correspondência entre imagem e objeto⁷⁸.

Por sua vez, Jonas explica que a nossa experiência da verdade também é uma forma de exercício da liberdade, pois, só podemos conceber o que é verdadeiro ao distingui-lo do falso, o que pressupõe que possamos conscientemente negar o falso. A vontade humana é assim aberta a vários fins

⁷⁵ Jonas, *The Phenomenon*, 159-160.

⁷⁶ Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, 84.

⁷⁷ Ferrer, “Visão, Emoção e Arquitetura”, 85.

⁷⁸ Jonas, *The Phenomenon*, 175-176.

intelectualmente apreendidos, o que lhe permite escolher conscientemente o verdadeiro em detrimento do falso, nesta tese, Jonas também se aproxima assim da conceção de Edward Feser, e de inspiração tomista, do livre-arbítrio.

O caráter ontológico especial da imagem, da percepção humana, da capacidade linguística representativa exclusivamente humana e a experiência da verdade (como correspondência) como forma de exercício da liberdade revelam assim uma proposta de Antropologia Filosófica em Hans Jonas, ao distinguirem este vivente dos restantes animais (e plantas) e sendo uma abordagem próxima às teses de Feser.

2.1. A imaterialidade e imortalidade da alma humana em Edward Feser e Hans Jonas

Com base nos esclarecimentos anteriores sobre a perspetiva de Edward Feser (e de inspiração tomista) das faculdades do intelecto e da vontade, seguem-se os dois principais argumentos apresentados por Edward Feser, para a imaterialidade e a imortalidade da alma humana.

Jutifica-se o seguimento adotado devido à dependência dos argumentos, que irão ser expostos, e cujas especificidades ontológicas das faculdades intelectuais e volitivas da alma humana são reconhecidas por Edward Feser.

Primeiramente, se como foi referido, o intelecto tem a capacidade de assumir simultaneamente as formas/essências universais das coisas particulares que conhece no próprio ato de as compreender (ou seja, quando o intelecto apreende a forma de algo, é necessariamente uma e a mesma forma que existe nos particulares atuais neles mesmos instanciada), então não pode ser uma faculdade material ou dependente da operação de um órgão físico, como o são as faculdades sensitivas.

Como Feser esclarece “(...) quando um órgão sensorial está “enviesado” nas suas percepções numa determinada direção, há certas coisas que é incapaz de perceber. (...)”⁷⁹, como o exemplo de um homem doente, cuja língua amarga é incapaz de ser sensível a algo doce. “Mas o intelecto não está limitado nos tipos de naturezas materiais que pode apreender”⁸⁰. As coisas materiais apenas assumem a forma que instanciam, mas diferentemente, o intelecto pode assumir simultaneamente várias formas, portanto, não pode ser uma faculdade material.

Seguidamente, Feser argumenta que os objetos conhecidos pelo intelecto (que são as formas/essências/naturezas gerais/universais das coisas) não podem ser materiais, dado que tudo o que é material é particular (e não universal). Ou seja, “este” e “aquele” triângulo são objetos materiais (particulares), mas a triangularidade (a forma ou essência que cada um deles possui) é uni-

⁷⁹ Feser, *Aquinas*, 152.

⁸⁰ Feser, *Aquinas*, 153.

versal, e é esta que é conhecida (ou abstraída) pelo intelecto. Edward Feser afirma que a sua perspetiva opõe-se assim a teses “computacionais” sobre a operação da mente (e do intelecto), que defendem que um pensamento de “triangularidade” seria apenas uma representação física de “triangularidade” no cérebro, no entanto:

(...) nenhuma dessas representações físicas poderia contar como a triangularidade universal, porque, tal como qualquer outra representação física de um triângulo, também esta seria apenas uma coisa material particular entre outras, e não universal de todo. Assim, as operações do intelecto não podem consistir em processos puramente materiais.⁸¹

Depois, Feser aproxima o argumento apresentado ao de James Ross⁸², o qual defende que quando intelectualmente concebemos conceitos abstratos como a “triangularidade”, os nossos pensamentos detêm conteúdos semânticos determinados e exatos como esses mesmos conceitos “(...) caso contrário, não seria um pensamento sobre a triangularidade em primeiro lugar, mas apenas um pensamento sobre alguma aproximação da triangularidade”⁸³.

As coisas materiais nunca são formalmente determinadas da mesma maneira como o é a operação intelectual (ou seja, não possuem, intrinsecamente, um conteúdo semântico determinado). Para reforçar esta ideia, considere-se um famoso experimento mental de Saul Kripke, este convida-nos a fazer duas operações matemáticas distintas, a adição e o que o mesmo chama de “quadição” “(...) onde a adição tem a forma “ $x+y$ ”, mas a quadição tem a forma “ $x+y$, se $x, y < 57$, = 5 caso contrário.”⁸⁴ Uma calculadora que some e outra que faça “quadição” chegam aos mesmos resultados sempre que os números que forem nelas usados forem menores que 57, mas “(...) quando a que está a fazer a adição calcula 58 e 100 obtém 158, enquanto que a que está a fazer a quadição obtém 5”⁸⁵.

No entanto, no que respeita aos resultados do primeiro caso, não há nada nos factos sobre o comportamento e operações mecânicas da máquina (ou da própria máquina em si) que nos possam permitir identificar se a mesma está a somar ou a fazer “quadição”, portanto: “Os factos físicos sobre as calculadoras são igualmente consistentes quer com a adição quer com a quadição e, portanto, indeterminados entre elas”⁸⁶. Transpondo-se esta analogia para

⁸¹ Feser, *Aquinas*, 156.

⁸² James Ross, “Immaterial Aspects of Thought”, *The Journal of Philosophy*, 89, n.º. 3 (1992), 136-150.

⁸³ Feser, *Aquinas*, 156.

⁸⁴ Feser, *Philosophy*, 204.

⁸⁵ Feser, *Philosophy*, 204.

⁸⁶ Feser, *Philosophy*, 205. Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

os fenómenos neuronais do nosso cérebro que ocorrem quando raciocinamos, se estes fossem todos os factos que houvessem, então a questão de que se estamos a somar ou a fazer “quadição” seria totalmente semânticamente indeterminada, mas de facto não o é porque são coisas diferentes. Logo, se o intelecto tem um conteúdo semântico determinado e se nada material o pode ter, como o intelecto tem um conteúdo semântico determinado então o intelecto não é uma faculdade material.

A alma humana é assim uma alma intelectiva, em virtude de ser a faculdade do intelecto (ao contrário da sensitiva e da vegetativa), que a distingue dos outros seres vivos, como os animais e as plantas, e que não é limitada à operação corporal. Portanto apesar de a alma estar unida ao corpo por ser o seu princípio de vida e a estrutura funcional da sua materialidade, a alma humana, graças à suas faculdades intelectual e volitiva, também transcende a sua dimensão corporal. Conforme reforça Tomás de Aquino,

... a forma do Homem está na matéria e está separada: está na matéria segundo o ser que dá ao corpo, pois é assim que ela é termo da geração, mas está separada segundo a faculdade que é própria do homem, isto é, segundo o intelecto. Não é, portanto, impossível que uma forma esteja na matéria e a sua faculdade esteja separada, conforme expusemos acerca do intelecto.⁸⁷

Dotada das faculdades do intelecto e da vontade, a alma humana é espiritual, mesmo que unida ao corpo de forma estreita. Esta pode continuar a subsistir com a morte do corpo, no entanto, não com todas as suas faculdades (como a sensitiva) dado que algumas dependem do corpo para que se possam exercer, mas o intelecto não, logo, a alma humana pode subsistir sem o corpo como substância incompleta. Ou como Feser esclarece:

(...) na morte, a matéria-prima que é o substrato do corpo humano perde a forma substancial de um ser humano. Mas essa forma substancial, e a substância de que é a forma, não deixam de existir por si mesmas, porque nem tudo o que um ser humano faz depende do seu corpo, e assim da matéria-prima, em primeiro lugar. Os poderes racionais do intelecto e da vontade, que são incorpóreos, subsistem, e assim a substância que os possui subsiste.⁸⁸

Sendo assim uma forma substancial subsistente:

Isto é, tem o seu ser, e (em parte) a sua operação, em si mesma, independente de qualquer outra coisa, incluindo o corpo. Pois mesmo quando está

⁸⁷ Aquino, *A Unidade*, capítulo 1, parágrafo 29.

⁸⁸ Feser, *Immortal Souls*, 455.

ligada ao corpo, os seus atos intelectuais e volitivos, sendo independentes de qualquer órgão material, são realizados independentemente do corpo. Como o que pode operar independentemente deve existir independentemente (...).⁸⁹

No entanto, Feser esclarece que:

Dado que só a alma e o corpo juntos constituem uma pessoa, a persistência da alma após a morte não equivale à sobrevivência da pessoa; quando João morre, a sua alma continua, mas ele não, pelo menos em sentido estrito. O que a sobrevivência da alma faz, no entanto, é tornar possível que a pessoa viva novamente.⁹⁰

Feser concilia assim o seu hilomorfismo com a crença cristã da ressurreição dos mortos, quando Deus conjugar de novo a alma ao corpo e se “terá” a pessoa completa. Deve-se esclarecer, também, que as almas “separadas” do corpo com a morte são individuadas pela “história” que carregam desse corpo (lembrando que, para Feser e Aquino, a matéria delimitada é o princípio de individuação), uma vez que já não estão conjugadas ao mesmo, e o “cadáver” já não pode ser designado como um “corpo”, pois, com a morte este separou-se da sua forma substancial (embora esta seja subsistente), ganhando a forma de um cadáver (deixando de ser uma substância).

Sobre toda esta questão, Hans Jonas parece sustentar uma perspectiva diferente da de Feser. Na sua obra já referida, o autor não parece defender que a imortalidade da forma substancial (ou alma) humana derive das suas especificidades ontológicas (mas também da sua elevada autonomização para com a sua materialidade). Segundo o autor

Como é transcendental o objeto da ideia- a imortalidade em si mesma- está além de prova ou refutação: não é um objeto do conhecimento. Mas a ideia disso é. Logo, os méritos intrínsecos do seu significado tornam-se na única medida da sua credibilidade, e o apelo a esse significado como o único apelo para a possível crença.⁹¹

Feser discordaria desta tese de Jonas, pois, com base nos argumentos anteriormente expostos do autor, a imortalidade da alma humana é passível de demonstração metafísica (face à imaterialidade e subsistência das faculdades do intelecto e da vontade). No entanto, e apesar de Jonas não deixar claro se aceita a imortalidade pessoal, também sustenta que a condição humana não pode ser limitada à temporalidade, porque nela há sempre uma ideia subjacente de auto-transcendência, na qual se dá o encontro com o eterno:

⁸⁹ Feser, *Aquinas*, 158.

⁹⁰ Feser, *Aquinas*, 161.

⁹¹ Jonas, *The Phenomenon*, 262-263.

(...) se há tal transparência do temporal para o eterno, por mais raro e breve que seja, então os momentos em que isso acontece podem dar-nos uma pista sobre o que do nosso ser, se não a substância de nós mesmos, se pode dizer que alcança o imortal e, por isso, é a nossa aposta na imortalidade.⁹²

Em que momentos tal acontece? Segundo Hans Jonas, são aqueles em que temos de fazer decisões significativas: “Em momentos de decisão, quando o nosso ser total está envolvido, nós sentimos como se atuássemos sob os olhos da eternidade”⁹³, pois, Jonas explica que nessas situações:

(...) podemos dizer que desejamos agir de modo que, seja qual for o resultado aqui no curso incalculável da causalidade mundana - seja sucesso ou insucesso- possamos viver com o nosso espírito ou ato através de uma eternidade futura, ou morrer com ele no instante a seguir a este.⁹⁴

Portanto, Jonas conclui que:

Isto, eu concluo, faz sentido e como um fundo hipotético de facto metafísico pode validar esses sentimentos subjetivos sobre uma questão eterna que experimentamos no apelo da consciência, nos momentos de decisão suprema, no compromisso total da ação, e mesmo na agonia do remorso - e estes podem muito bem ser os únicos sinais empíricos de um lado imortal do nosso ser que a nossa consciência crítica atual ainda estará pronta a considerar como prova.⁹⁵

Apesar de Feser e Jonas reconhecerem a plausibilidade da crença numa dimensão transcendente e eterna da pessoa humana e de ambos concordarem que só contemplando a sua dimensão biológica pode a pessoa humana ser completa, os dois filósofos diferem na forma de sustentação filosófica que tal crença possa ter.

Conclusão

Retomam-se, à guisa de conclusão, as principais afinidades detetáveis nos dois autores. Ambas as teses sustentam que a inteligibilidade e a vida são teleologicamente imanentes ao mundo natural. Tanto Jonas como Feser rejeitam as propostas reducionistas da vida e da mente, destacando a prima-

⁹² Jonas, *The Phenomenon*, 268.

⁹³ Jonas, *The Phenomenon*, 269.

⁹⁴ Jonas, *The Phenomenon*, 269.

⁹⁵ Jonas, *The Phenomenon*, 274.

zia da forma sobre a matéria nos seres vivos, facto esse que se desenvolve gradativamente nos diferentes seres vivos e bastante acentuado na pessoa humana. Também destaco a especificidade da perspectiva de Feser que assenta no homem a autonomização da forma sobre a sua materialidade, conferindo-lhe assim uma dimensão transcendente e imortal, para além da sua dimensão corpórea e mortal.

Este é o aspeto em que os autores mais se distanciam: se para Jonas a doutrina da imortalidade da alma (ou da crença numa vida após a morte corpórea) não pode ser filosoficamente sustentada apenas por considerações teóricas sobre as especificidades ontológicas da forma humana, já Feser (seguindo a sua interpretação de Tomás de Aquino) argumenta que tal doutrina é sustentada precisamente pela radical autonomia da alma humana, fruto das considerações expostas sobre as suas faculdades imateriais (exclusivas) do intelecto e da vontade.

Bibliografia

- Bongardt, Michael. “God in the World of Man: Hans Jonas’ Philosophy of Religion”, in: *Global Ethics And Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*, ed. Holger Burckhart & John-Stewart Gordon. Oxon: 2016, Routledge.
- Carvalho, Adalberto Dias. “A antropologia filosófica na encruzilhada das ciências humanas”, *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Série II 5-6 (1988-1989), 7-28. <http://hdl.handle.net/10216/8759>
- Changeux, Jean-Pierre e Ricoeur, Paul. *O que nos faz pensar? Um neurocientista e um filósofo debatem ética, natureza humana e o cérebro*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- Costa, Leandro Sousa e Camargo, Leonardo Nunes. “O *stoffwechsel* como primeiro gesto de liberdade da vida segundo Hans Jonas.”, *Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia –Brasil*, 15 (n.1) (2017), 128-145. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v15i1.747>
- Coyne, Lewis. *Life, Technology and The Horizons of Responsibility*. London: Bloomsbury Academic, 2021.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin Company, 2008.
- Dennett, Daniel C. *From Bacteria to Bach and Back/ The Evolution of Minds*. London: Penguin Random House UK, 2018.
- Descartes, René. *Discours de la Méthode*, in *Œuvres de Descartes*. AT VI, Paris : L. Cerf, 1843-1904.
- Duarte, Michelle Bobsin. “A Liberdade Como Princípio Biológico: A Fenomenologia da Vida de Hans Jonas”, *Etic@ Revista Internacional de Filosofia da Moral*, 22 (nº 2) (900-912), 900-912. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2023.e94997>.
- Ferrer, Diogo. “Visão, Emoção e Arquitetura”, In: *Visão, Possibilidade e Virtualidade*, eds. Constantino Pereira Martins & Vitor Alves. Porto: Ordem dos Arquitectos Secção Regional Norte, 2022, 77-100.
- Feser, Edward. *Aquinas: A beginner’s Guide*. London: Oneworld Publications, 2020.

- Feser, Edward. *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature*. Alemanha: Editiones Scholasticae, 2024.
- Feser, Edward. *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. London: Oneworld Publications, 2023.
- Edward, Feser. *Immortal Souls: A Treatise on Human Nature*. Germany: Editiones Scholasticae, 2024.
- Francks, Richard. *Modern Philosophy: The seventeenth and eighteenth centuries*. Cornwall: Routledge, 2003.
- Haan, Daniel D. De. "Approaching Other Animals with Caution: Exploring Insights from Aquinas's Psychology", *New Blackfriars*, 100 n.º 1090 (2019), 715-737. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12509>
- Harris, Sam. *O Fim da Fé/Religião, Terrorismo e o Futuro da Razão*. Lisboa: Tinta da China, 2007.
- Jonas, Hans. *The Phenomenon Of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- McDowell, John. *Mind And World: With a New Introduction*. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Nagel, Thomas. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Olafson, Frederick A. "philosophical anthropology. Encyclopedia Britannica", consultado em 4 de junho de 2025, <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology>
- Oliveira, Jelson R. de. "Entre a visão e a imagem: para uma antropologia (fenomenológica) da imagem em Hans Jonas", *Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp*, v. 47, n. 6 (2024), 1-18. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n6.e02400291>
- Pasnau, Robert. "Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aquinas/>
- Prokop, Mirko. "Hans Jonas and the phenomenological continuity of life and mind", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 23 (2024), 349-374. <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09863-1>
- Redding, Paul. *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche*. Oxon: Routledge, 2009.
- Ross, James. "Immaterial Aspects of Thought", *The Journal of Philosophy*, 89, n.º. 3 (1992), 136-150. <https://doi.org/10.2307/2026790>
- Shields, Christopher. "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle/>
- Tomás de Aquino. *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, trad. de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____. *O Ente e a Essência*, trad. de Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- Viana, Wellistony Carvalho. "O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo". *Revista de Filosofia Aurora*, 26, n.º 38 (2014), 391-403. <http://dx.doi.org/10.7213/aurora.26.038.AO.11>