

# A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética

Wendell Evangelista Soares Lopes\*

**Resumo:** O presente trabalho visa elucidar a renovação da teleologia no pensamento de Hans Jonas, mostrando como esta ocupa aí duas funções centrais, a saber: pensar uma nova ontologia que atenda de forma mais exata à construção de um universo psicofísico e em vir-a-ser; e pensar o dever-ser da humanidade enquanto *telos* e valor absoluto no processo evolutivo do Ser. Para alcançarmos nosso objetivo, primeiro explicitaremos que o que Jonas designa por “enigma da subjetividade” é o problema fundamental da ontologia, e que a filosofia moderna fracassa diante de tal problema, exigindo assim a reabilitação – e renovação – de uma concepção teleológica do ser. Depois mostraremos que essa renovação da teleologia – que pode certamente ser designada de “neo-finalismo” – define o finalismo como intrínseco não só aos seres individuais, mas ao próprio *devenir* do mundo, onde o homem seria a própria realização última de uma possibilidade latente no interior de tal processo evolutivo da substância universal. Com isso, resultaria um princípio da ética que não estaria fundado nem na autonomia do Eu, nem nas necessidades da comunidade, mas antes no próprio caráter teleológico do processo evolutivo da natureza – o homem assumindo aí um valor absoluto por justamente ser o *telos* – entenda-se: “qualidade final” – de tal processo. Quer isto dizer, a teleologia jonasiana visa por fim responder sobre o bem que é a humanidade, que se firmaria assim como o próprio fundamento da ética.

**Palavras-chave:** Enigma da subjetividade; Ética; Hans Jonas; Ontologia; Renovação da teleologia

**Abstract:** The present paper aims to elucidate the renewal of teleology in the thought of Hans Jonas showing how it takes up two central functions, namely: to think a philosophical biology – or ontology – that more accurately meets the construction of a coming-to-be and psychophysical universe; and to think the ought-to-be of humanity as the *telos* and absolute value in the evolutionary process of Being. To accomplish our goal, we explain first that what Jonas calls the “riddle of subjectivity” is the basic problem of ontology, and that modern philosophy fails to respond to it, thus requiring a rehabilitation – and renewal – of a teleological conception of being. Then we will show that this renewal of teleology, that

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Bolsista CAPES. E-mail: wendelleslopes@hotmail.com. Artigo recebido em 30.10.2010, aprovado em 27.12.2010.

can be called “neo-finalism”, defines finalism as intrinsic not only to individual beings, but also to the *devenir* of the world itself, where man would be the very ultimate realization of a latent possibility within this evolutionary process of the universal substance. Hence would result a principle of ethics which is ultimately grounded neither in the autonomy of the self nor in the needs of community, but in the teleological character of the evolutionary process of nature itself – man as the “final quality”, and thus the absolute value, of such a process. That is to say, for Jonas teleology aims to finally answer what is the good about humanity, who would sign as well as the very foundation of ethics.

**Keywords:** Ethics; Hans Jonas; Ontology; Renewal of teleology; Riddle of Subjectivity

### Introdução

Como explicita Jonas no *Epílogo* de *The Phenomenon of Life*, “a ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia. A separação das duas, que é a separação entre o reino ‘objetivo’ e o ‘subjetivo’, é o destino moderno”. E se o destino moderno afastou o mundo subjetivo do mundo objetivo, “sua re-união, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado ‘objetivo’; quer dizer: por uma revisão da ideia de natureza” (Jonas, 2001, p. 283). Seguindo de perto essa orientação fundamental, o presente trabalho tem como escopo elucidar a renovação da teleologia no pensamento de Hans Jonas, mostrando como esta ocupa duas funções centrais, a saber: pensar uma biologia filosófica – ou ontologia – que atenda de forma mais exata à construção de um universo psicofísico e em vir-a-ser (evolução); e pensar o dever-ser da humanidade enquanto *telos* e valor absoluto no processo evolutivo do Ser. Para alcançarmos nosso objetivo, primeiro explicitaremos que aquilo que Jonas designa por “enigma da subjetividade” constitui o problema fundamental de uma filosofia da biologia, e que os dois resultados do dualismo moderno – o idealismo e o materialismo – não se encontram em condições de fazê-lo frente. Mais ainda: enquanto problema abissal, o “enigma da subjetividade” mostra-se como a própria razão para a reabilitação – e renovação – de uma concepção teleológica do ser. Num segundo momento, então, elucidaremos mais especificamente em que sentido caminha tal reabilitação e renovação da teleologia. Antes de tudo demonstrar-se-á que o que Jonas oferece não é senão uma leitura aristotélica – e ao mesmo tempo não-aristotélica – do vir-a-ser do mundo, cuja resposta à questão do atraso e raridade do espírito, mostra a co-naturalidade do espírito com a natureza, enquanto possibilidade nesta, que ao aproveitar-se de uma oportunidade encontra lugar para seu

aparecimento real, sua realização, com o homem. E Jonas pensa assim o homem como *telos* no processo de *devenir* do mundo. Esta renovação da teleologia pode certamente ser designada de “neo-finalismo”, pois aí o finalismo é intrínseco não só aos seres individuais, mas de maneira nova refere-se ao próprio desenvolvimento evolutivo do Ser. Neste sentido, mostraremos, finalmente, que, na teoria ética jonasiana, o dever-ser não é estabelecido como consequência da autonomia do Eu, nem como meramente condicionado à vida social, mas como inscrito no próprio caráter teleológico do processo evolutivo da natureza, onde o homem assume um valor absoluto por justamente ser o *telos* – entenda-se: “qualidade final” – de tal processo. Quer isto dizer, a teleologia jonasiana visa por fim responder sobre o bem que é a humanidade, que se firmaria assim como o próprio fundamento da ética.

### 1 O enigma da subjetividade

Podemos, então, começar esta exposição com a seguinte afirmação: a matematização do mundo é um destino moderno. Nesse contexto, é bem conhecida a forte crítica que a partir do século XVII a filosofia aristotélica passou a sofrer, tanto pela presença de noções metafísicas imiscuídas em sua física, bem como pelo fato de que o Estagirita atacava qualquer tipo de explicação do movimento em termos quantitativos. Em especial, a teleologia aristotélica se tornou um ultraje por sua incompatibilidade com a mecânica e cosmologia modernas. Assim, as determinações finais foram extirpadas da análise dos processos naturais, e do mundo como um todo, restando para a análise as determinações materiais e eficientes (mecânicas). Nesse mundo mecânico que é o moderno, ao homem somente é dada a capacidade de projetar fins. Kant, por exemplo, teve mesmo que limitar o conhecimento para salvar a liberdade e – consequentemente – a dignidade do homem, que como único ente capaz de estabelecer fins se torna ele próprio e unicamente – enquanto *homo noumenon* – um fim em si mesmo. O mundo do valor é assim expurgado do mundo natural, e afirmado apenas no mundo da pura subjetividade.

Sobre esse procedimento fundamental Jonas esclarece que a rejeição da teleologia é um credo e indiscutível artigo de fé das ciências, que se ancorava apenas num “princípio metodológico que orientava a investigação, e não uma conclusão dos resultados das pesquisas” (*ibid.*, p. 34), isto é, a

rejeição da teleologia não era um resultado indutivo e empírico. Claro que essa postura anti-metafísica se insere em um contexto maior, onde se encontra o ideal de “objetividade”, isto é, a ideia de uma “percepção distanciadora e objetivante”, que visa a atender seu método experimental da ciência. Mas, mais especificamente, a teleologia é criticada aí em sua função imanente (e não transcendente) apenas, pois isso favorecia a pesquisa do mundo natural. A ideia de um arquiteto divino, por exemplo, beneficiou a ciência que ficava assim livre para pesquisar uma natureza concebida em termos puramente mecânicos e matemáticos. Desse modo, a teleologia se relacionaria somente à natureza humana, sendo qualquer explicação finalista do mundo considerada como um dos *idols of the tribe*, para falarmos como Francis Bacon. Esta ideia baconiana encontra um perfeito paralelo na explicação cartesiana do automatismo animal, onde, em relação a este (o animal), não se está mesmo autorizado a falar e algo como dor. Diante destas justificativas só resta afirmar a explicação teleológica como antropomórfica. Enfim, a crítica da teleologia como antropomórfica mostra claramente que “a justificativa para as causas finais serem excluídas *a priori* dos efeitos exteriores encontrava-se na metafísica dualista” (*ibid.*, p. 37), pois é a filosofia cartesiana que oferece uma base segura para que esses preceitos se firmassem, uma vez que separava de forma radical sujeito e objeto, mente e corpo.

Não é sem motivos, portanto, que o ponto de partida de Jonas para a renovação de uma concepção teleológica do ser seja justamente a superação do dualismo. Com Descartes matéria e espírito foram completamente separados, e por esta divisão do mundo ele se torna um marco na história da filosofia. Sob a égide hermenêutica jonasiana, o dualismo cartesiano se torna mesmo um verdadeiro “divisor de águas”: seria o ponto de divisão entre duas eras, uma “pré-dualista” e outra “pós-dualista” – esta última apresentando como rebentos o idealismo e o materialismo, ou se se preferir, um “monismo da *res cogitans*” e um “monismo da matéria” respectivamente.

Jonas então se levanta contra ambos os derivados do dualismo, o idealismo e o materialismo. Mas, não obstante, extrai também ensinamentos de ambos. Por um lado, Strachan Donnelley pensa que o nosso filósofo simplesmente descarta o idealismo “como uma história autocongratatória e não séria da presença do espírito e do fenômeno psíquico

no mundo” (2002, p. 39). Mas isto não é de todo correto. Nos últimos anos de vida, Jonas se esforça por explicar seu afastamento de Husserl e Heidegger<sup>1</sup>. De modo geral, seu sentimento era o de que “o ponto de vista idealista, seja transcendental ou existencial, não era suficiente” (Jonas, 1987, p. 20). Mas, não obstante, a “interpretação ‘existencial’ dos fenômenos biológicos” (Jonas, 2001, p. xxiii) que ele elabora em *The Phenomenon of Life* parte exatamente de um conhecimento que toma como ponto de partida o Eu, como em Husserl e Heidegger (antes da *Kehre*). Não se trata certamente do Eu da consciência pura (Husserl), nem do Ser-o-aí (*Dasein*) heideggeriano, cuja mortalidade é ainda pensada de forma muito abstrata (cf. Jonas, 1993, p. 21), mas antes do Eu corporal. Para além de uma analítica do *Dasein* delinea-se aí uma verdadeira analítica do corpo<sup>2</sup>. Este homem que é corpo orgânico, que sente fome, não pode mais ser pensado como inorgânico; esta quase-tautologia decretaria assim o fim do idealismo imperante na filosofia – em especial na filosofia alemã. Isto porque, para Jonas, a filosofia não poderia se deixar levar pelo erro de apenas “contemplar nosso umbigo espiritual” (Jonas, 1991, p. 101), pois nosso próprio ser a despeito de sua transcendência permanece parte do todo. É preciso então seguir a orientação de se repensar – e mesmo refutar – a crença na transcendência de um Eu acósmico (como a encontramos ainda no existencialismo, por exemplo).

Esta orientação Jonas não a encontra apenas com o dado ontológico de nosso corpo próprio. Particularmente “o evolucionismo – afirma Jonas –

---

<sup>1</sup> Cf., por exemplo: Jonas (1987, p. 19-20); Jonas (1991, p. 101-103); Greisch (1991, p. 8-9); e Jonas (1992, p. 9-27).

<sup>2</sup> Esta centralidade do corpo é explicitada pelo próprio Jonas: “o corpo orgânico representa a crise latente de toda ontologia conhecida e o critério de ‘qualquer ontologia futura que venha a ser capaz de avançar como ciência’” (Jonas, 2001, p. 19). Por isto “O problema da vida, centrado no problema do corpo, é, portanto, um tema cardinal para a ontologia e também uma fonte de constante perturbação para as suas posições antitéticas modernas como o materialismo e o idealismo” (Ibid.). A confirmação disso ainda se pode encontrar nas *Memórias* de Jonas, onde o filósofo resume a tese de *The Phenomenon of Life* – esta que seria, aos seus olhos, sua “obra mais importante filosoficamente” – da seguinte maneira: “a essência da realidade se exprime de maneira mais completa na existência propriamente orgânica do organismo... que sem dúvida é corpo” (Jonas, 2005, p. 238). Olivier Depré (2003) demonstra ter percebido este elemento do pensamento jonasiano ao afirmar que “a atitude de Jonas frente à Heidegger é marcada pela substituição de uma filosofia do corpo àquela do *Dasein*” (p. 165).

arruinou a obra de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica” (Jonas, 2001, p. 57). O que está em jogo nesta oposição a toda forma de dualismo é o que se poderia chamar de “o testemunho monista da evolução” (Jonas, 1993, p. 34). No entanto, é preciso fazer uma observação:

o fato de que os homens têm muito em comum com os animais e que, inclusive, fisicamente pertencem ao reino animal, não é algo que se impôs ao pensamento primeiramente através da teoria darwiniana da descendência, mas já era algo familiar tanto para Aristóteles como para Lineu e, além disso, é evidente desde a anatomia humana. De acordo com ela o homem é um animal vertebrado, sanguíneo, um mamífero placentário, e as comparações morfológicas mais aproximativas o colocam – *com ou sem a teoria da descendência* – entre os, ou pelo menos mais próximos de, uma família específica dos animais, os primatas (Jonas, 1992, p. 34 [grifo nosso]).

Fizemos questão de grifar o trecho da citação acima com o intuito de mostrar que, ao contrário do que muitos comentadores pensam, Jonas não endossa completamente a teoria evolucionista. Carlo Foppa, por exemplo, pensa que “Jonas utiliza a teoria da evolução [...] para edificar sua ontologia que é uma ontologia monista” (1994, p. 578), e assim o critica por tentar fundamentar seus preceitos filosóficos em uma hipótese científica. Não obstante, Gilbert Hottois (1993, p. 30), por sua vez, afirma ser “retórica” a aproximação de Jonas à noção de evolução. E Donnelley, por exemplo, se refere mesmo ao pensamento jonasiano como propriamente “não-darwinista” (2002, p. 39). Ao que me parece, no entanto, a aproximação de Jonas com as ciências é simplesmente a de perceber nas teorias científicas algo de relevante para a reflexão filosófica, que, claro, tem sua linguagem própria. Nesse sentido não se trata de uma aproximação nem meramente retórica nem completamente darwinista ou evolucionista.

Para confirmar isto, mais importante para o nosso caso, aqui, é a indicação de Jonas de que a teoria darwiniana da *descendência* além de ter representado um verdadeiro choque cultural, foi responsável, sobretudo, por um trauma mais estritamente filosófico, pois diz ele: “com essa explicação imanente de nossas origens de acordo com regras puramente biológicas, que não exigiam a intervenção de um novo princípio, a última morada terrena de todos os que anteriormente acreditavam na transcendência foi destruída pelo onipotente monismo de uma natureza sem sentido e mecânica” (Jonas, 1992, p. 35). Eis aí o perigo a que se expõe o extremo oposto do idealismo:

o materialismo. A teoria evolucionista seria assim materialista, ao que Jonas não a poderia endossar completamente, como dizíamos.

Mas se Jonas rejeita o darwinismo – não de maneira total –, a razão não é simplesmente o fato de Jonas ver na teoria evolucionista darwinista uma concepção determinista (seguindo o materialismo newtoniano) – isto que seria uma desconsideração da teoria sintética ou neodarwinismo. Muito além de uma tal desconsideração – que, de fato, não é o caso –, Jonas recorre, ao contrário do que pensa E. Mayr – e J. Monod (que representa o probabilismo enquanto variante evolucionista) –, a uma concepção teleológica. E isto por um motivo muito claro:

A subjetividade ou interioridade é um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua qualidade própria irredutível, sem cujo registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto, mas mais ainda, porque neste particular ao conter a indicação do interesse, finalidade, objetivo, propósito, esforço, desejo intenso – brevemente, “querer” e “valor” – toda a questão da teleologia [...] foi posta em aberto novamente, e com isso a questão da causalidade do mundo em geral (Jonas, 2010, p. 19).

Agir de acordo com fins: é assim que experimentamos nosso existir – e isto nem mesmo o cientista pode contrariar, pois a pesquisa científica é orientada por objetivos e metas. O homem, portanto, se orienta por fins – há nele uma teleologia. Desse modo, o que está em jogo aí é aquilo que Jonas considera ser uma “pré-consideração” de todo dualismo – do idealismo mais especificamente, como dizíamos –: “a de que não pode ficar no esquecimento o que a visão dualista descobriu sobre os mistérios da alma” (Jonas, 1991, p. 98).

Portanto, para Jonas, o que não se percebeu foi o ganho que o inverso do proposto pelo o evolucionismo oferecia, isto é, que tal aproximação não denegria a dignidade metafísica do homem, mas antes conferia mais dignidade ao reino da vida. “No embate que se travou em torno de Darwin, aqueles que rejeitaram a visão de que o homem fora denegrido ao ser relacionado aos animais estavam certos; eles também estavam certos ao repudiar o insulto de ligação à natureza animal” (Jonas, 1992, p. 36), pois de fato não se tratava de um insulto ao homem, mas um elogio ao mundo animal: “se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e, em diferentes graus, portadores daquela interioridade da qual o ser humano,

como o mais avançado de seu gênero, está consciente de si mesmo” (Jonas, 2001, p. 57). Assim, para Jonas, “o que ambos, Spinoza e Leibniz, estabeleceram como postulado ontológico, o princípio da continuidade qualitativa, que permite na ‘percepção’ infinitas gradações de claridade e obscuridade, passou, através do evolucionismo, a ser um complemento lógico à genealogia científica da vida” (*ibid.*). Por isto, não obstante o evolucionismo caminhe na senda do materialismo, ele também oferece a possibilidade de derrotá-lo, pois “no momento em que o materialismo alcançou sua plena vitória, por sua própria lógica interna o verdadeiro instrumento desta vitória, a ‘evolução’, rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas” (*ibid.*). Em suma, o evolucionismo permite – e mesmo nos obriga – pensar uma relação genética entre matéria e espírito.

Todas essas considerações nos levam, entretanto, a um problema crucial, que poderia ser explicitado da seguinte maneira:

nenhum denominador comum permite unir “extensão” e “consciência” em uma teoria de campo homogêneo, apesar de sua relação demonstrável. E, não obstante, elas existem juntas, não apenas uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra, e mais exatamente, absolutamente *na* ‘matéria’ e, pelo menos, no que se refere a um dos aspectos, o interno – de forma inseparável (pois não temos qualquer experiência de um espírito sem corpo). Como pode o pensamento fazer frente a uma coisa como esta? Que aparência deverá ter uma doutrina do Ser para que faça justiça a tal enigma? (Jonas, 2010, p. 20).

Trata-se do que Jonas designa por “o enigma da subjetividade [*Das Rätsel der Subjektivität*]” (cf. Jonas, 2010, p. 19; Jonas, 1993, p. 34), ou por “enigma da alma [*Rätsel der Seele*]” (cf. Jonas, 1984, p. 133). É certo, diz Jonas, que “os cientistas naturais necessitam ficar surdos a esta linguagem ou, se a ouvirem, acusá-la de mentira, pois ela fala de objetivos e de finalidades”, mas, continua ele, “este enigma não deve dar descanso à filosofia, que tem que escutar a ambas as linguagens, aquela do mundo externo e a do mundo interno, unindo-as em uma única proposição sobre o ser que faça justiça à totalidade psicofísica da realidade” (Jonas, 1993, p. 34).

## 2 Para uma renovação da teleologia: ontologia e neo-finalismo

Como resposta a este enigma fundamental Jonas só vê duas possibilidades:

1 – Pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica, ou;

2 – Pensar a subjetividade sob os ditames do mecanicismo.

Lancemos, primeiro, um breve olhar sobre a segunda possibilidade que indicamos – aquela que pensa a subjetividade sob os ditames do mecanicismo. As opções que temos a nossa frente são: a teoria cibernética, o paralelismo psicofísico spinozista, o epifenomenalismo e o ermegentismo. A falha desses quatro modelos é uma só: são cúmplices em afirmar – voluntária ou involuntariamente – a impotência da subjetividade. E nesse sentido, eles não representam senão versões distintas de materialismo. Permitam-me destacar, aqui, apenas dois exemplos das opções apontadas.

A teoria cibernética é uma espécie de reinvenção do mecanicismo moderno. Este último limitava-se a tratar o corpo como máquina. A cibernética, por sua vez, trata também a mente como um aspecto mecânico. Aí não há, de fato, uma superação do dualismo senão aparente, pois de fato tudo ganha um contorno mecânico, ao estilo de um materialismo que vê em tudo causas materiais e eficientes apenas. O conceito fundamental aqui é o de servo-mecanismo. Tudo que apresente algo como um comportamento teleológico (orientado por fins) deve ser considerado como se tratando, no entanto, de uma teleonomia: o comportamento, então, *serve* a um fim, e não age em vista de um fim. A contradição que Jonas vê nesta acusação da cibernética de que o comportamento orientado por fins teria apenas uma “aparência teleológica” seria o de que o servo-mecanismo nas máquinas é orientado pelos fins que o fabricante lhe confere, e se no fabricante esta orientação do fim não passa também de aparência chegaríamos a um resultado lógico – e ilógico, ao mesmo tempo – onde o próprio fabricante seria uma máquina<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Para a análise elaborada por Jonas cf. o capítulo intitulado *Cybernetics and Purpose: A Critique*, em Jonas (2001, p. 108-134).

O emergentismo<sup>4</sup>, por sua vez, defende que a consciência surge em um momento oportuno, quando a natureza alcança certo nível de “evolução”. Sob esses moldes, salienta Jonas, “o surgimento da subjetividade é um ‘salto’ evolutivo e [...] a concepção dos níveis anteriores, a ela subjacentes, não precisa ser contaminada pela imputação de um ‘fim’ que só pertence a um novo nível” (Jonas, 1984, p. 133). Essa posição emergentista é mais sedutora – e mesmo mais rica – que a cibernética. Mas isso só a uma primeira vista, pois nela duas perguntas ficam sem respostas: como pode existir relação entre dois fenômenos radicalmente heterogêneos? E como pode surgir um fenômeno de natureza totalmente nova de um fenômeno anterior, sem que aquele esteja já presente em germe nesse primeiro? O problema é o seguinte: se a cibernética negava completamente essa nova camada do ser que é a subjetividade, fazendo de todo o movimento e ação do mundo algo mecânico pura e simplesmente, o emergentismo, ainda que defenda “seriamente a alteridade essencial desse nível superior” escamoteia o problema causal, isto é, ela deixa sem resposta a relação entre consciência (subjetividade) e extensão. Para Jonas, então, o emergentismo “pode explicar apenas as novas estruturas da ação, mas não as novas ações” (Jonas, 1984, p. 134). E nisto ele não vai além do paralelismo psicofísico de Spinoza<sup>5</sup> nem do epifenomenalismo<sup>6</sup> (Cf. Jonas, 1984, p. 134).

---

<sup>4</sup> Tendo em vista as mais variadas versões de emergentismo (cf. Stephan, 1999), há que se notar que a crítica de Jonas restringe-se apenas ao monismo emergentista de Lloyd Morgan. Digno de nota também é o fato de que apesar do destaque que damos, aqui, a um tal emergentismo, é apenas em *Das Prinzip Verantwortung* que ele aparece destacado no todo da obra de Jonas.

<sup>5</sup> A discussão do paralelismo psicofísico aparece primeiramente em Jonas (1965), mas também ganha outras considerações em outros textos de Jonas (1980). E é importante ressaltar que Jonas dá grande relevância ao pensamento de Spinoza, mas ainda que o considere superior a Descartes e Leibniz, Jonas vê nele, em última instância, as mesmas aporias fundamentais do dualismo cartesiano e do materialismo. Numa entrevista a Harvey Scodel, Jonas aponta sua principal reserva a Spinoza: “...este modelo estritamente não interacionista frustra de algum modo a ideia de mente ela mesma. Pode-se mostrar que a real explicação que Spinoza dá do que acontece está sempre em termos corporais. E a mente não é mais do que um reflexo do que acontece no corpo. Eles [corpo e mente] não têm *status* igual na explanação das coisas. Para a descrição como um todo, eles são ambos necessários, mas para a explicação do por que o próximo movimento deste corpo é este e não aquele não é necessário recorrer-se à mente. E a mente, desde que é definida como a ideia de um corpo individual (se você está lembrado), a mente se encontra aí dependente do corpo, mas não o contrário. Assim, a heróica tentativa de Spinoza de tentar trazer os

Mas não obstante esta fraqueza do emergentismo – sua semelhança a todo monismo materialista<sup>7</sup> –, Jonas vê nele algo como que o ensejo para demonstrar em que direção a solução do problema da totalidade psicofísica da realidade pode ser encontrada. Daí o sentido de mais à frente dizer Jonas que “apenas em conexão com uma ontologia em geral ‘aristotélica’, a teoria emergentista é logicamente sustentável. Mas isso é justamente o que a teoria [emergentista] quer evitar” (Jonas, 1984, p. 135). Aqui, nos perguntamos o que quer dizer Jonas com “aristotélica” ao tratar uma concepção que faz referência a um arcabouço teórico evolucionista – que certamente não é o de Aristóteles?

A resposta a esta questão caminha na direção da primeira possibilidade que ressaltávamos acima: a possibilidade de se pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica – é em resposta a este desafio, inclusive, que encontramos a retomada da teleologia em Jonas. A hipótese que Jonas tem em vista é a de que “mesmo em suas formas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (Jonas, 2001, p. 1). Ora, o pensamento antigo só se vale da primeira parte dessa afirmação; e a modernidade só reconhece a segunda parte. Mas Jonas pretende saltar acima da *querelle des anciens et des modernes*. E a sua tese

---

dois juntos como dois aspectos da mesma realidade não se sustenta face a um exame minucioso. Mas considero esta tentativa a mais séria tentativa feita na ontologia em direção a... uma teoria do organismo” (Scodel, 2003, p. 353).

<sup>6</sup> É no texto *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981), mais propriamente, que Jonas apresenta suas críticas ao *epifenomenalismo*. Aos argumentos que defende o epifenomenalismo – como a primazia da matéria, a completude da determinação física, a redundância do propósito subjetivo (“as if”) –, Jonas levanta uma crítica tanto interna ao conceito de “epifenomenalismo”, como às consequências do mesmo. Sem me ater a todas as críticas, quero deixar indicado, aqui, apenas *três enigmas* ali explicitados por Jonas: *primeiro*, a criação da alma do nada; *segundo*, o enigma concernente à razão, ao motivo, do aparecimento de um fenômeno (o fenômeno psíquico) que, apesar de ser considerado como um efeito físico não efetivo, existe e mesmo adiciona algo a composição da realidade; e *terceiro*, o que seria uma enigma metafísico: a existência de um “engano em si mesmo”, a consciência, que não seria outra coisa senão pura ilusão, uma miragem – o que daria à natureza um caráter absurdo (Cf. Jonas, 1981, esp. p. 33-63). Uma bela elucidação da crítica de Jonas ao epifenomenalismo pode ser encontrada também em Barbaras (2003, esp. p. 69-71).

<sup>7</sup> Para a distinção que Jonas faz entre materialismo e monismo cf. Jonas, 2001, p. 127-134.

central está orientada por uma recusa radical da ideia de que o “grandioso panorama da vida” que avança sempre em direção a “formas cada vez mais ousadas e sutis, nada mais é do que um processo ‘cego’” (*ibid.*). Para Jonas, a ‘substância’ física deveria ser pensada antes como dotada, em sua natureza, de uma potencialidade primordial. E ressalta ele: “que uma tal revisão [do modelo convencional da realidade] não precisa significar retorno algum a Aristóteles isto se pode ver com o exemplo de Whitehead” (Jonas, 2001, p. 2). Com essa declaração, pode parecer ainda mais estranho o recurso a algo “aristotélico” como “solução” para o emergentismo que ora indicávamos, visto que Jonas não almeja nenhum “retorno a Aristóteles”. Mas não obstante, se estivermos atentos, exatamente aí se encontra também a explicação, pois o que Jonas sugere quando afirma que o emergentismo seja contraditório porque lhe falta uma ontologia “aristotélica”, não é outra coisa senão pontuar a necessidade da ideia de um finalismo para poder explicar o próprio “salto evolutivo”. Isso explica, portanto, por que Jonas ora destacava as aspas ao falar em ontologia “aristotélica”: trata-se agora de pensar o finalismo na origem e desenvolvimento da multiplicidade da vida. Aqui, o que salta aos olhos é que ainda que em Aristóteles a prefiguração do espiritual seja afirmada no orgânico, a relação genética entre as várias camadas do ser, enquanto vida, não recebe tratamento. A questão é que “Aristóteles – observa Jonas – percebeu esta hierarquia a partir da vida orgânica por ele encontrada, sem que para isso tivesse necessidade da ideia da evolução” (*ibid.*)<sup>8</sup>. E aí a questão ainda permanece: qual a relação genética entre os vários graus da vida? Pois como vimos, por um lado, o dualismo destacou a heterogeneidade da subjetividade enquanto fenômeno, e por outro lado, o evolucionismo obrigou a pensar o homem como não mais arrancado de sua origem natural. Como se pode perceber, isso pontua o problema da origem da subjetividade, e sua relação com as outras formas de vida.

Aquilo então que o emergentismo pensava ser um “salto” deve ser entendido como uma continuação, e o que se pensava ser “novo” – uma

---

<sup>8</sup> Na verdade, pode-se, inclusive, dizer que Aristóteles não apenas não se vale de uma tal ideia de evolução, mas mesmo a rejeita em sua *Física*, pois ali o Estagirita oferece uma descrição que muito se aproxima do princípio de seleção natural, adiantando o que seria assim uma suposta antecipação da teoria evolucionista. Tal antecipação é atribuída a Empédocles, a quem Aristóteles faz referência criticamente (Cf. Aristóteles, *Phys.*, 198 b 25-32).

nova camada, a subjetividade (consciência) – deve ser entendido apenas “como a atualização, como ‘telos’, como cumprimento de um movimento orientado para aquele ponto” (Jonas, 1984, p. 135). Portanto, para que a teoria emergentista se torne válida há que se lançar mão do princípio de continuidade – substantiva, e não formal –; continuidade não como entendida pela ciência natural, que pensa que o inferior ensina sobre o superior<sup>9</sup>, mas de modo a nos deixarmos “*instruir pelo que é mais elevado e mais rico a respeito de tudo o que é inferior*” (*ibid.*, p. 135-36).

Eis, portanto, o princípio fundamental da metafísica jonasiana: “o Ser (*Sein*), ou natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que *permite* emergir de si” (Jonas, 1984, p. 136). E em outro texto ele ainda explicita isto no âmbito até mesmo da cosmogonia:

uma vez que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não o podem em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar (Jonas, 2010, p. 40).

Ao contrário do que nos diz a metafísica subjacente à ciência moderna – em seu distrito próprio: o materialismo –, o que Jonas percebe como algo necessário à univocidade do Ser é o fato deste ter que apresentar desde a sua camada inferior – a matéria – algo que de alguma forma reflita sua qualidade superior – a subjetividade –, isto é, ele deve apresentar finalidade, porque seria contraditório afirmar que a subjetividade, que claramente demonstra fins, tenha emergido de algo que não seja orientado por fins. No entanto, se já na matéria pode se falar de fins, certamente não se trata de um fim subjetivo, ou mental, propriamente. Para Jonas seria mesmo “o cúmulo do ridículo afirmar a imanência de fim ou de objetivo no órgão digestivo, nas células do corpo, nos organismos primitivos ou mesmo no processo evolutivo, caso sob essa expressão se incluísse uma mentalidade de qualquer tipo” (Jonas, 1984, p. 141). Ele se refere antes a uma “gradação

---

<sup>9</sup> Jonas mostra que isto que seria uma “completa inversão da antiga concepção concernente à superioridade do princípio originador sobre seus efeitos” (Jonas, 2001, p. 40) é uma ideia tipicamente moderna, resultado de sua própria cosmologia.

infinita” dessa expressão da “subjetividade”, e isto a um tal ponto que a referência a um sujeito individual desaparece progressivamente até não podermos realmente nos referir a um sujeito. Mas que não exista um sujeito não quer dizer que não exista tendência e finalidade.

O que se precisa entender, aqui, é que Jonas distingue “psique” e “ipseidade”, pois para ele a primeira encontra expressão em qualquer forma de impulso como tal, e a outra se refere ela sim à esfera propriamente da individualidade, onde então já se pode falar de um sujeito. O resultado desta distinção seria o seguinte: a subjetividade (o aspecto “psíquico”), de fato, se estenderia por todas as camadas do Ser. Só que num primeiro nível tratar-se-ia de uma subjetividade sem sujeito – uma espécie de “disseminação de uma interioridade germinal através de incontáveis elementos individuais” (*ibid.*, p. 142); depois, uma subjetividade cujo elemento se apresenta ainda de modo não consciente, onde já se poderia falar de ipseidade propriamente; e só num último nível encontraríamos então a subjetividade de um sujeito consciente.

Mas se é assim, pode entender-se que na verdade tudo é apenas o desdobramento, o processo, de uma substância espiritual – como em Hegel? Certamente não. É preciso salientar que para Jonas “o panteísmo não é um complemento necessário do panpsiquismo” (*ibid.*)<sup>10</sup>, quer isto dizer, a filosofia da natureza que Jonas sustenta concebe a subjetividade (ipseidade) para os seres orgânicos apenas, o que de modo algum acontece com Hegel, para quem todo o ser é a realização do espírito (subjetividade) absoluto, ou nas palavras de Jonas, “um sujeito total inconsciente [metafísico]” (*ibid.*). É por esta diferença também que não se pode atribuir a Jonas, como o faz Frogneux, a marca de uma “virada idealista” (2001, p. 317).

O monismo integral de Jonas, então, acaba por se revelar e se definir como um panpsiquismo. Mas o que importa extrairmos daí, para além da reconquista de um universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais ínfimo, é a própria concepção de um finalismo no interior do próprio vir-a-ser da natureza; um espécie de finalismo que por se inserir na perspectiva de um mundo em processo, em evolução, merece ser justamente designado de “neo-finalismo” (Hottois, 1993, p. 17). Uma tal concepção do Ser pode, inclusive, ser identificada muito bem como “uma síntese de

---

<sup>10</sup> Em outro lugar Jonas reafirma esta observação: “mesmo o panpsiquismo a que esses dados do pensamento parecem sustentar, não é ainda teologia” (Jonas, 2010, p. 40).

Aristóteles, Hegel e Darwin” (Vogel, 1996, p. 12); claro, com as seguintes ressalvas: aí não há panteísmo, nem harmonia pré-estabelecida e nem também o puro acaso. Em suma, para ser mais exato, permitam-me dizer: primeiro, Jonas certamente enriquece a hierarquia dos seres com a ideia de evolução – não-darwinista, claro –, o que acaba por oferecer o entrelaçamento entre teleologia e hierarquia. De qualquer forma, lembra o filósofo, o que se vê hoje é uma verdadeira assimilação filosófica das doutrinas evolucionistas, e prova disso seria o fato de que “todas as revisões atuais da ontologia tradicional [...] partem de maneira quase axiomática da concepção do ser como um *vir-a-ser* (*becoming!*), no fenômeno da evolução cósmica” (Jonas, 2001, p. 58). Tendo isto em mente, ele simplesmente aplica, depois, o princípio finalista que recebe de Aristóteles à própria compreensão do vir-a-ser cósmico<sup>11</sup>. A conjunção evolução e finalismo explica, inclusive, o “porquê” Jonas não vê a necessidade de um retorno propriamente à Aristóteles, e sua aproximação com Whitehead, pois com este último Jonas pensa o universo como um avançar em contínua novidade criadora<sup>12</sup>, e é isto que, por fim, justifica a afirmação de Depré (2003, p. 164):

este não é um neo-finalismo aristotélico – em nome do *imprevisível* é preciso admitir que o possível não é a ordem da *dynamis*. Este não é um finalismo regido por uma harmonia pré-estabelecida – em nome da *liberdade* dessa vez, a história da

---

<sup>11</sup> Além disso, em Jonas, o finalismo não pensa o ser como acabado e não-histórico, como em Aristóteles, pois isso não permite pensar o risco do fim da humanidade, possibilidade esta que, aos olhos de Jonas, o poder tecnológico atual do homem escancara de um tal modo que já não pode ser negado. Eis aí a razão de, para além de Aristóteles – que nesse sentido estaria mesmo refutado –, Jonas defender a concepção de um ser inacabado, indeterminado, e que por tanto está sob a tutela e responsabilidade do ser humano. Jonas confirma isto explicitamente: “*esta teleologia [de Aristóteles] representa a atualização eternamente repetida dos diversos programas do ser acabado. Mas o universo moderno, e em particular o marxista, está por princípio inacabado. Não só os indivíduos são mutáveis, também o são as espécies e o é inclusive o Todo, e sua potencialidade é uma potencialidade aberta ao novo, ao que jamais foi*” (Jonas, 1984, p. 377). Aqui, utilizamos apenas o original alemão pelo fato de que na versão inglesa de Jonas este trecho é simplesmente eliminado do texto. As razões são impossíveis de se especificar, porque Jonas nada declara a respeito de tais alterações.

<sup>12</sup> Não obstante, em muitos aspectos decisivos, o nosso filósofo se afasta também de Whitehead (Cf. Jonas, 2001, p. 95-96).

vida em particular e do mundo em geral não é a execução de um plano divino inicial.

### **A função ética do neo-finalismo**

O monismo integral restaura, portanto, a teleologia no seio do ser como um todo. Agora, uma vez restaurada, a teleologia – que com a ideia de evolução já apresenta uma roupagem totalmente nova – é chamada não só a afirmar a imanência de fins no ser, mas em última instância tem uma função propriamente ética (Cf. Jonas, 1984, p. 107-150). Com bem elucidada Hottois, “a função desse neo-finalismo [de Jonas] é, em última análise, proibir que o homem ‘toque’ o homem”, pois “a humanidade foi ‘valorizada’ pela natureza na evolução” (1993, p. 19). Aqui, é, de fato, verdade afirmar que, tal como em Aristóteles, “a única base na qual essa nova ética [de Jonas] pode fundar-se é a existência de um finalismo na natureza” (Berti, 1991, p. 228). Mas há que se dizer também, complementarmente, que Jonas “não trata certamente da filosofia prática [de Aristóteles], mas antes de certas intuições metafísicas, notadamente da ideia de um finalismo do ser, de uma estrutura teleológica do cosmos na qual o agir humano pode estar inserido e orientado” (Volpi, 1992, p. 169). A reabilitação da ontologia e da teleologia teria para Jonas, portanto, o sentido de fundar o imperativo da responsabilidade, mas ainda que se utilize da ideia original aristotélica de um finalismo da natureza, a ética jonasiana não é uma ética propriamente teleológica, mas que antes extrai consequências éticas de uma ontologia teleológica. Em que sentido mais propriamente uma ontologia com uma nova orientação teleológica pode em última instância fundar a ética?

O que se deve entender é que, como vimos, a renovação jonasiana da teleologia, esta espécie de neo-finalismo, apresenta-se como uma nova concepção do ser que lança mão agora de um finalismo no interior da evolução da substância universal, isto é, de um finalismo intrínseco não só aos seres individuais, mas ao próprio desenvolvimento evolutivo do Ser. A função de tudo isto para a fundamentação da ética se encontra no encadeamento argumentativo que a partir daí pode ser levado a cabo com a demonstração do valor do ser em geral até o valor absoluto desse ente específico que é o homem. E o que se desenharia aí é o soerguimento de três axiomas interdependentes, que devem ser perfeitamente ligados para que o encadeamento argumentativo da fundamentação que Jonas realiza alcance

seu objetivo. Estes três axiomas são: “a vida diz sim à vida; a ideia de humanidade exige ser realizada; o ser vale mais que o não-ser” (Ricoeur, 1992, p. 318). E o encadeamento argumentativo pode ser pensado do seguinte modo: o fenômeno da vida é pensado a partir do princípio do metabolismo, que é caracterizado pelo esforço irredutível do ser frente ao não-ser. O organismo metabolizante, como ser vivo, vive numa luta incessante contra o seu avesso: a morte. E é assim que a vida se afirma sempre como um fim em si mesmo (cf. Jonas, 2010, p. 25). Ora, ao estabelecer que a vida diz sim a si mesma, Jonas não faz outra coisa senão confirmar o argumento lógico, pois tudo o que se diz é: viver é mais valoroso do que não viver, tal como ser vale mais que não-ser<sup>13</sup>, o que se poderia dizer de um modo único assim: existir vale mais que não existir – valor que estava garantido de certo modo pelo próprio vir-a-ser de tudo o que é<sup>14</sup>. Mas note-se que o valor da vida não se encontra num princípio de auto-conservação pura e simplesmente, pois:

o próprio critério da sobrevivência é insuficiente para se avaliar a vida. Se o que importasse fosse unicamente a duração, a vida nem sequer deveria ter começado. Ela é essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade [...] Não a duração como tal, mas sim a ‘duração do que?’ eis a questão aqui (Jonas, 2001, p. 106)<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Em *Das Prinzip Verantwortung* se pode ler: “a mera *possibilidade de atribuir* valor ao que é, independentemente do muito ou pouco que se encontre atualmente presente, determina a superioridade do ser sobre o nada – ao qual não é possível atribuir absolutamente nada, nem valor, nem desvalor” (Jonas, 1984, p. 100).

<sup>14</sup> Mais uma vez se pode ler em *Das Prinzip Verantwortung*: “o valor, ou o ‘bem’, se existe algo que se assemelhe a isso, é claramente a única coisa que por si mesma reivindica a *existência* a partir de sua mera possibilidade (ou, dado a existência, sua continuação legítima portanto)” (Jonas, 1984, p. 100). Mais a frente o nosso filósofo apenas muda algumas vírgulas: “fundamentar o ‘bem’ ou o ‘dever’ no ser – diz ele – significa traçar uma ponte sobre o suposto abismo entre ‘ser’ e ‘dever’. Pois o bom ou o valioso, quando o é por si mesmo e não só graças a um desejo, necessidade ou escolha, é, por seu próprio conceito, uma coisa cuja possibilidade vincula a exigência de sua realidade” (*Ibid.*, p. 153).

<sup>15</sup> Por essa simples afirmação – seja ela totalmente consciente ou não – Jonas escapa às apreciações críticas levantadas por Renaud Barbaras (2008, p. 11), para quem há um traço gnóstico na concepção jonasiana da vida, que se verifica pelo status que a morte ocupa na definição da própria vida em Jonas; e também por Leon Kass (1995, p. 11), que afirma que, face à ausência do tema da reprodução em sua definição da vida, o próprio Jonas o confessara certa vez que quando escreveu *The Phenomenon of Life*, ele ainda estava muito influenciado “pelos ensinamentos de Heidegger e sua visão da vida como (principalmente)

Isso quer dizer que em última instância o que se reclama é o elemento qualitativo do que sendo vida deve ser conservado. É nesse sentido que pode Jonas dizer, ao comentar a não possibilidade do julgamento moral face ao “suicídio estóico” e o “auto-sacrifício”, que “para ambos os casos continua o dito de que ‘a vida não é o mais elevado dos bens’” (Jonas, 1984, p. 97). Assim, em última instância, é a ideia de humanidade que enquanto *telos* do ser, e sendo a *sua maior qualidade*, é também o seu bem mais elevado – isso que Jonas designa como uma “intensificação qualitativa do valor intrínseco [*Werthaltigkeit*] do *Ser como um todo*” (Jonas, 1992, p. 137). Daí a confirmação do imperativo: “que haja homens no futuro”. Não é sem motivo que Hottois perceba que em Jonas “a fenomenologia da natureza em evolução nos coloca face à humanidade como diante do *fim* e do *valor superior da natureza*” (1993, p. 27 [grifo nosso]). Ou na mesma direção, também se pode ouvir: “a responsabilidade moral, em potencialidade e atualidade, cujo abrigo é o seres humanos e está no ser homem, é para Jonas o supremo bem-em-si” (Donnelley, 2002, p. 41).

É verdade que Jonas não explicita diretamente em *Das Prinzip Verantwortung* a ideia do homem como fim da evolução, ainda que a respeito da auto-afirmação do ser ele fale em uma “intensificação de sua diferença [da diferença do ser] em relação ao não-ser” e de uma “maximização de finalidades [*Maximierung von Zweckhaltigkeit*], isto é, de um enriquecimento de objetivos buscados [pelo ser]” (1984, p. 156). De qualquer forma, o germe da ideia, em sua intenção, já a encontramos de maneira programática no epílogo de *The Phenomenon of Life*:

da direção imanente de sua evolução total [isto é, da evolução total de uma natureza em vir-a-ser] pode ser extraído uma destinação do ser humano segundo a qual, a pessoa, no ato da auto-realização, realizaria ao mesmo tempo um interesse da substância original. A partir daí resultaria um princípio da ética que em última análise não estaria fundado nem na autonomia do eu nem nas necessidades da

---

um projeto solitário contra-a-morte”. Pois ao afirmar-se, a vida não se afirma frente à morte, mas afirma também sua forma eternamente – uma lição que Jonas aprendera já com o próprio Aristóteles. De qualquer forma, a própria solução sugerida por Kass: a solução de que “os descendentes são, de fato, a resposta (parcial) da vida à mortalidade” (ibid., p. 12) encontra, inclusive, um correspondente no próprio interior da obra jonasiana: a natalidade é promessa de um “começo sempre renovado, que só pode acontecer ao preço de um fim sempre repetido” (Jonas, 2009, p. 277).

comunidade, mas em uma atribuição objetiva por parte da natureza das coisas (o que a teologia costumava denominar de *ordo creationis*) (Jonas, 2001, p. 283).

Haveria, portanto, no interior da evolução total da substância original um *interesse* que tem como orientação o ser humano – sua auto-realização. O interesse da substância original seria o homem, ou em bom tom: o homem seria o fim da evolução da substância original. Esta mesma ideia, sob uma perspectiva diferente – o idealismo objetivo formulado por Vittorio Hösle –, também a encontramos, por exemplo, em Dieter Wandischneider (2005). Para ele, há uma direção vertical – uma tendência – no desenvolvimento evolutivo, ao que poderíamos mesmo concluir que a “evolução natural tem um fim, e que este fim é o próprio homem” (p. 205). Em suma, o Ser apresenta uma finalidade – o homem – que orienta o seu próprio valor.

Portanto, a renovação da teleologia em Jonas não só tem o papel de pensar um universo psicofísico no qual seu vir-a-ser se encontra dotado de um finalismo intrínseco – o que, inclusive, auxilia na desmontagem da interdição de Hume, já que permite demonstrar a relação entre fins, bens, ser, e valor. Em sua função ética, ela também ergue um bem-em-si que se expressa em última instância com o *telos do Ser como um todo*: o homem. O homem – entenda-se: o *eidos* humano – é o *telos* no seio do próprio ser, o que faz dele um valor absoluto.

No entanto, aqui se levanta uma questão. Hottois critica Jonas por absolutizar e tornar mesmo transcendente o valor da humanidade no processo evolutivo. Para ele, “Jonas quer conjurar pelo finalismo que decreta que, depois de sua aparição, a humanidade é plena e per-feita em sua essência e imagem” (Hottois, 1993, p. 30). Mas em favor de Jonas, devemos dizer que há, pelo menos, dois problemas na afirmação de Hottois. Ele dá a entender (1) que o homem é um fim *necessário* na evolução – por isto diz que a representação que Jonas elabora da *Physis* não se afasta de Aristóteles; e (2) que para Jonas a essência do homem tal como se nos apresenta seja perfeita e não está aberta à sua própria liberdade – isto que apagaria “a sombra da falta-de-essência [*inessence*] da humanidade”.

Mas primeiro: como já vimos acima não há necessidade – ou qualquer harmonia pré-estabelecida – no processo do vir-a-ser da substância universal; Jonas se afasta radicalmente neste ponto de Aristóteles, Leibniz, Hegel, Spinoza, e mesmo de Whitehead, que neste sentido seriam apenas

representantes de uma “metafísica do sucesso” (Jonas, 2010, p. 61-62). Há antes no Ser uma tendência que aproveita a *oportunidade* de sua possibilidade para se realizar. O desejo se apropria de um ensejo para se realizar. Dessa ideia pode-se dizer que há, por exemplo, uma *tendência* para a existência humana, *não uma orientação necessária* ao vir-a-ser do homem. Mas ainda assim o homem seria fim. Se não “o” fim, pelo menos um fim, e não um fim qualquer, mas um fim último, isto é, a possibilidade última na *evolução natural* da qual o ser poderia se aproveitar para se realizar de maneira *mais plena*. E quando nos referimos a uma “possibilidade última na evolução natural” isto não pode se afastar do reconhecimento do homem como valor supremo e máximo do Ser, sua plenitude, por ser ele a morada do próprio reconhecimento do valor de tudo o que é. Como bem explicita Vogel (1995, p. 38), “o valor moral da vida só se estabelece com o fenômeno da obrigação, e a obrigação exige a evolução de um ser capaz de responsabilidade moral”, isto é, o valor da vida não pode ser desvinculado daquele que o *reconhece*, a saber: o homem.

Já quanto ao segundo ponto, que a essência humana possa ser modificada, uma vez que é liberdade e abertura, isto é justamente o que pensa Jonas. Mas a questão é: o que o homem fará de si mesmo – por exemplo, com a manipulação genética – seria resultado e fim da evolução natural? É diferente falar-se em evolução natural e evolução artificial – ou “cultural”, como o quer Wandischneider (2005). Em termos de uma pura evolução natural, os fatores contingentes, como o explicitam a teoria sintética ou neodarwinismo, mesmo a mutação, a migração e oscilação, gênicas, enquanto naturais por si mesmas, não poderiam alterar a imagem de homem de modo total. Já uma manipulação artificial do DNA – o que seria já um desenvolvimento artificial do homem – bem o poderia<sup>16</sup>, mas aí o resultado – por exemplo, o advento do “super-homem”, seja lá o que possa ser isto – já não seria um fim imanente do Ser, fruto da evolução natural. Assim, se há de vir o “super-homem”, este teria de desenvolver-se – evoluir – de seres inferiores ao homem, o que não me parece ser algo provável. Aí a questão se tornaria apenas saber se uma evolução artificial (cultural) não é ela também natural. Em todo caso, na identificação entre evolução artificial e natural está em jogo a própria negação da liberdade

---

<sup>16</sup> É salutar lembrar que Jonas destaca que a evolução natural é lenta e gradual, enquanto a evolução artificial é rápida.

humana – justamente aquilo que, na crítica de Hottois (1993), se exigia como elemento fundamental da própria natureza (aberta) humana. Além disso, Jonas nos atenta também para o que ele entende ser a justificação do valor do homem pelo valor da evolução. Jonas fala mesmo da “essência sacrossanta do sujeito da evolução” (Jonas, 1984, p. 73), e o que ele evidencia com isto seria o fato de que aqueles que cedem ao anseio utópico de re-criarem o homem negam a si mesmos e a evolução natural anterior que os tornaram possíveis. Nas palavras de Jonas: “ou eles desprezam tal evolução quando se dispõem a rejeitar os seus resultados, considerados insatisfatórios, mas desqualificando-se eles próprios para uma tal tarefa de aperfeiçoamento, pois eles também são parte desse resultado, ou afirmam sua qualidade, sancionando então o seu pressuposto” (ibid.).

### Considerações finais

Depois de percorrermos todo o percurso que traçamos, podemos agora passar, finalmente, às considerações finais. E o primeiro ponto de destaque de nosso trabalho foi o enigma da subjetividade. Tentamos mostrar que todo itinerário jonasiano perpassa o fato abissal da experiência humana da subjetividade, que não podendo ser negada para uma interpretação abrangente do ser precisa encontrar uma justificação que responda por suas origens. Este é todo o problema de Jonas com o dualismo, pois ao separar matéria e espírito, ele deixa sem resposta a relação entre estes dois elementos intrinsecamente constitutivos do ser. O evolucionismo auxilia na desmontagem do dualismo, mas sofre ele também de uma incapacidade interna: o distrito metafísico que lhe é próprio, a saber: o materialismo, que o deixa de mãos atadas frente à tarefa de explicar como pode ser algo como a emergência do espírito – certamente não apenas o resultado de uma matéria inerte e totalmente desprovida de finalidade. O que está em jogo aí no enigma da subjetividade é simplesmente a necessidade de uma renovação da ontologia – ou biologia filosófica –, que não pode começar senão pela renovação da teleologia.

Um segundo passo de nosso trabalho tinha exatamente o objetivo de apresentar essa função de renovação da teleologia para uma própria reformulação da ontologia. O resultado que tivemos a oportunidade de conferir não nos apresentou outra coisa senão *os elementos essenciais* de uma interpretação abrangente do Ser, que agora – a partir do que se pode

designar por “neo-finalismo” –, deve ser pensado como uno, como uma totalidade psicofísica, que se desenrola num processo de constante vir-a-ser em que o homem aparece como um fim último – mas não necessário – desse processo. Com esse resultado – em especial, a concepção de um finalismo intrínseco não só aos seres individuais, mas também ao processo do vir-a-ser cósmico em que o homem aparece com fim último – a teleologia acaba oferecendo não apenas a possibilidade para renovação da ontologia, mas também como possuindo uma segunda função no interior do pensamento de Jonas, a saber: uma ética, pois ao colocar o homem como fim último no vir-a-ser da substância universal, o neo-finalismo ergue o homem como um ente valorizado pela própria empresa cósmica, sendo por isso um valor absoluto, um verdadeiro bem-em-si, uma vez que sua existência responde pela maior adequação – e maximização – do Ser aos seus fins iminentes.

Por fim, permitam-me ainda fazer uma última observação. A importância dada à necessidade de crítica e reformulação da ontologia moderna por parte de Jonas precisa ser extremamente destacada. De fato, esta não se trata de uma tarefa qualquer no interior do pensamento de nosso filósofo, mas antes perpassa toda a sua obra. O pensamento pode em boa medida ser interpretado como uma “revolta contra o dualismo” e seus rebentos, o materialismo e o idealismo. Sem se levar isso em consideração, a ontologia e a ética jonasianas são praticamente incompreensíveis e, sob muitos aspectos, arcaicas. O intento, por exemplo, de fundar a ética na ontologia é hoje vista com maus olhos. Não obstante, a premissa de um subjetivismo dos valores pode claramente ser pensada como nada mais do que uma expressão do dualismo cartesiano, uma vez que separa uma natureza completamente livre de valor (*Wertfrei*) e um ente – natural, diga-se de passagem – capaz, ele apenas, de criar – *ex nihilo* – valores segundo seu simples querer: o homem.

### Referências

- ARISTÓTELES. *Physique* (tome I e II). 2ª ed., Trad. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- BARBARAS, Renaud. A Alma e o Cérebro. In: NOVAES, Adauto. *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo Companhia das Letras, 2003, p. 65-76.

\_\_\_\_\_ Life, Movement, and Desire. *Research in Phenomenology* 38, p. 3–17, 2008.

BERTI, Enrico. Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas. *Iride*, n. 6, p. 227-31, 1991.

DEPRÉ, Olivier. Entre nature et éthique: le concept de valeur. LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier. *Vie et liberté: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris: Vrin, 2003, p. 137-178.

DONNELLEY, Strachan. Natural responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas. *The Hastings Center Report* 32, n. 4, p. 36-43, JI/Ag 2002.

FOPPA, Carlo. L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques. *Laval Théologique et Philosophique* 50(3), p. 575-593, 1994.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck, 2000.

GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. *Esprit*, Paris, n. 171, p. 5-21, 1991.

HOTTOIS, Gilbert. 1993. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éd.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: Vrin, p. 17-36.

KASS, Leon R. Appreciating the Phenomenon of Life. *The Hastings Center Report* v. 25, n.7, p. 3-12, special issue 1995.

JONAS, Hans. Spinoza and the Theory of Organism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 3, n. 1, p. 43-57, 1965.

\_\_\_\_\_ *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

\_\_\_\_\_ Parallelism and Complementarity: the psycho-physical problem in Spinoza and in the succession of Niels Bohr. In: KENNINGTON, Richard (Ed.). *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington, D. C: Catholic University of the Americas Press, 1980, p. 121-130.

\_\_\_\_\_ *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981.

\_\_\_\_\_ *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

\_\_\_\_\_. *Wissenschaft als Personaliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

\_\_\_\_\_. *Erkenntnis und Verantwortung*: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe “Zeugen des Jahrhunderts“. Ingo Hermann (Hrsg.). Göttingen: Lamuv, 1991.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.

\_\_\_\_\_. *Philosophie*: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Souvenirs*. Trad. par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages, 2005.

\_\_\_\_\_. O fardo e a bênção da mortalidade. *Princípios* (Natal), v.16, n.25, p. 265-281, jan./jun. 2009.

\_\_\_\_\_. *Matéria, Espírito e Criação*: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

RICOEUR, Paul. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. In: *Lectures 2: la contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, p. 304-319.

SCODEL, Harvey. An Interview with Professor Hans Jonas. *Social Research* 70, n. 2, p. 339-68, Summer 2003.

STEPHAN, Achim. Varieties of Emergentism. *Evolution and Cogniton*, v. 5, n. 1, p. 49-59, 1999.

VOGEL, Lawrence. *Hans Jonas' Exodus*. In: JONAS, Hans. *Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 1-40.

\_\_\_\_\_. Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding? *The Hastings Center Report* v. 25, n. 7, special issue, p. 30-9, 1995.

VOLPI, Franco. “Le Paradigme Perdu” : l'éthique contemporaine face à la technique. HOTTOIS, G. (Éd.). *Aux Fondements de la Ethique*: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 163-179.

WANDISCHNEIDER, Dieter. On the Problem of Direction and Goal in Biological Evolution. In: HÖSLE, V. & ILLIES, Christian. *Darwinism and Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 196-215.